

ULRICH LUZ

Exegetische Aufsätze

*Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament*

357

Mohr Siebeck

Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament

Herausgeber/Editor

Jörg Frey (Zürich)

Mitherausgeber/Associate Editors

Markus Bockmuehl (Oxford) · James A. Kelhoffer (Uppsala)

Hans-Josef Klauck (Chicago, IL) · Tobias Nicklas (Regensburg)

J. Ross Wagner (Durham, NC)

357



Ulrich Luz

Exegetische Aufsätze

Mohr Siebeck

ULRICH LUZ; geb. 1938; Studium der Ev. Theologie in Zürich, Göttingen und Basel; 1963 Ordination; 1967 Promotion; 1968 Habilitation; 1969–1971 Dozent an der International Christian University und an der Aoyama Gakuin University Tokyo; 1972–1980 Professor für Neues Testament an der Theologischen Fakultät der Universität Göttingen; 1980–2003 Professor für Neues Testament an der Theologischen Fakultät der Universität Bern; seit 2003 im Ruhestand.

e-ISBN PDF 978-3-16-154547-4

ISBN 978-3-16-153536-9

ISSN 0512-1604 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2016 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Martin Fischer in Tübingen aus der Times New Roman gesetzt, von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Vorwort

Das Erscheinen des ersten Bandes meiner gesammelter Aufsätze gibt mir Gelegenheit, zu danken. Am Anfang soll der Dank stehen für alles, was ich in den vielen Jahren seit meinem Studium gelernt habe: der Dank an meine Lehrer Eduard Schweizer, Hans Conzelmann und Gerhard Ebeling; der Dank an unzählige Studentinnen und Studenten in Göttingen und Bern, von denen ich vieles gelernt habe; der Dank an Kollegen und Freunde in der ganzen Welt für alles, was ich im Austausch mit ihnen empfangen habe. Und vor allem danke ich dafür, dass mich die biblischen Texte seit meinem Studium fasziniert, bewegt und nie losgelassen haben und zu meiner Lebensmitte wurden. Dafür danke ich Gott.

Dieser Band enthält fünf ungedruckte und fünf weitere bisher nicht in deutscher Sprache oder nur in vorläufigen Fassungen gedruckte Texte. Jedem seiner fünf Kapitel ist eine Einleitung vorangestellt. Sie hat vor allem die Funktion eines „Editorials“ und gibt jeweils eine kurze Einführung in den Inhalt der einzelnen Aufsätze. Soweit dies nötig war, habe ich in den Einleitungen ausserdem angedeutet, wo sich meine Sicht gegenüber der damaligen verändert hat. Auf einen erneuten Abdruck von vor 1985 erschienenen Aufsätzen habe ich – von einer einzigen Ausnahme abgesehen – verzichtet, da sich die Forschungssituation seither zu stark verändert hat. Der Text wieder abgedruckten Aufsätze wurde in der Regel nicht verändert. Auf die Einarbeitung seither erschienener Literatur habe ich verzichtet – deren Fülle wäre zu gross gewesen.

In absehbarer Zeit soll diesem Band ein zweiter folgen, der u. a. Aufsätze zur Hermeneutik, zur Theologie und zur Ekklesiologie enthalten soll.

Ohne vielfältige Hilfe vor allem in Computerfragen und beim Erstellen der Register wäre das Entstehen dieses Buches nicht möglich gewesen. In erster Linie möchte ich hier Dr. Zbyněk Garský und Prof. Rainer Hirsch-Luipold in Bern und ihren studentischen Hilfskräften Dominik von Allmen, Pascal Handschin, Isabelle Knobel und Joëlle Ramseyer danken. Ohne ihren ganz grossartigen und uneigennütigen Einsatz wäre ich mit der Herstellung dieses Bandes völlig überfordert gewesen.

Ein ebenso herzlicher Dank gilt auch dem Verlag Mohr Siebeck, vor allem Dr. Henning Ziebritzki, Frau Bettina Gade und Herrn Martin Fischer. Der Verlag hat das Layout von besonders schwierigen Texten, vor allem Nr. 10, Nr. 11 und Nr. 21 übernommen, und mich auch sonst in jeder Beziehung unterstützt, dies

nicht zuletzt dadurch, dass er mich nie zeitlich unter Druck gesetzt hat, auch als alle Termine und Fristen längstens abgelaufen waren.

Laupen/Bern, Oktober 2015

Ulrich Luz

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	V
---------------	---

I. Studien zu Jesus

1. Einleitung	3
2. Jesus from a Western Perspective. State of Research. Methology	9
3. Die Interpretationstendenzen des Matthäus und der „historische Jesus“	31
4. Die Geburtsgeschichten Jesu und die Geschichte	55
5. The Use of Jesus-Traditions in the Pauline and Post-Pauline Letters . .	75
6. Jesus im Vergleich mit neueren japanischen Religionsstiftern	93
7. Warum zog Jesus nach Jerusalem?	115
8. Der unbequeme Jesus. Nochmals: Warum zog Jesus nach Jerusalem? .	133

II. Studien zur Logienquelle

9. Einleitung	151
10. Ein Q-Text	157
11. Matthäus und Q	179
12. Ein Rückblick auf die Logienquelle von Matthäus her	195

III. Studien zum Matthäusevangelium

13. Einleitung	215
14. Die Wundergeschichten von Mt 8–9	225
15. Die Jüngerrede des Matthäus als Anfrage an die Ekklesiologie oder: Exegetische Prolegomena zu einer dynamischen Ekklesiologie	245
16. Eine thetische Skizze der matthäischen Christologie	267
17. Der Antijudaismus im Matthäusevangelium als historisches und theologisches Problem. Eine Skizze	281
18. Fiktivität und Traditionstreue im Matthäusevangelium im Lichte griechischer Literatur	301
19. Das Matthäusevangelium – eine neue oder eine neu redigierte Jesusgeschichte?	327
20. Intertexts in the Gospel of Matthew	345
21. Die Bedeutung der matthäischen Passionsgeschichte in Westeuropa ..	365
22. Matthäus und das Judentum seiner Zeit	381
23. Die neue Jesus-Christus-Geschichte des Matthäus. Matthäus und Markus	395

IV. Studien zu den übrigen Evangelien

24. Einleitung	411
25. Das Jesusbild der vormarkinischen Tradition	415
26. Relektüre? Reprise! (Die Abschiedsrede Joh 13–17). Ein Gespräch mit Jean Zumstein	435

V. Studien zum Corpus Paulinum

27. Einleitung	457
28. Neutestamentliche Lichtblicke auf die dunklen Seiten Gottes. Überlegungen zu den Gerichtsaussagen der Paulustradition	463
29. Paulus als Mystiker	481
30. Paulus als Charismatiker und Mystiker	493
31. Paul's Gospel of Justification in Construction and Development. A Sketch	511
32. Überlegungen zum Epheserbrief und seiner Paränese	529
Nachweis der Erstveröffentlichungen	547
Stellenregister (Auswahl)	551
Autorenregister (Auswahl)	563

I. Studien zu Jesus

1. Einleitung

Ich bin kein Jesusforscher, jedenfalls kein Jesusforscher im Sinne des „Third Quest“. Eher verstehe ich mich als Nachgeburt des „Second“ bzw. des „New Quest“, der vor allem im deutschen Sprachgebiet die Theologen seit den fünfziger Jahren des letzten Jahrhunderts umtrieb. Meine neutestamentlichen Lehrer waren kritische Schüler Rudolf Bultmanns; mein wichtigster systematischer Lehrer war Gerhard Ebeling. Ich verstehe mich also als verspäteten Vertreter des „Second Quest“ mitten in der gegenwärtigen Hochblüte des „Third Quest“.

Damit möchte ich erklären, warum sich die Mehrzahl der in diesem ersten Hauptteil zusammengestellten Aufsätze nicht mit dem historischen Jesus beschäftigen, sondern mit der *Frage* nach dem historischen Jesus. Sie beschäftigen sich mit den theologischen Gründen dieser Frage und mit ihren – *unseren!* – Prämissen, Vorverständnissen und Voreingenommenheiten. Sie beschäftigen sich mit der Art und Weise, wie die Evangelien diese Frage stellen, oder besser: wie sie *nicht* diese, sondern eine analoge Frage stellen, die ich jetzt einmal andeutungsweise als Frage nach der Geschichte des Gottessohns Jesus Christus bezeichne. Sie beschäftigen sich mit der Frage, wie z. B. das Matthäusevangelium das, was wir heute als „historische Wahrheit“ bezeichnen, umschreiben würde. Nur die letzten zwei Aufsätze stellen die historische Frage nach Jesus im engeren Sinn in den Mittelpunkt. Doch dazu später.

Der erste Aufsatz „Jesus from a Western Perspective“ (= Nr. 2) geht zurück auf einen Vortrag, den ich am fünften internationalen Ost-West Symposium 2010 in Minsk (Weissrussland) gehalten habe, das von der Osteuropakommission der „Studiorum Novi Testamenti Societas“ veranstaltet wurde. Wie in den anderen dieser alle drei Jahre stattfindenden Symposien stand auch hier das Gespräch mit Orthodoxen Neutestamentlern im Zentrum. Meine Aufgabe bestand darin, Orthodoxen Theologen verständlich zu machen, was wir westliche Neutestamentler tun, wenn wir nach dem „historischen Jesus“ fragen und warum wir das tun. Die Frage nach dem „historischen Jesus“, die wir an diesem fünften Symposium anzupacken wagten, ist für den Dialog zwischen westlichen und Orthodoxen Bibelwissenschaftlern eine Kernfrage: Nach traditionellem Orthodoxem Verständnis kann sie nur innerhalb des vom chalcedonensischen Dogma gesetzten Rahmens als Frage nach der menschlichen Natur Jesu gestellt werden. Genau hier setzt dieser Aufsatz ein. Er enthält nicht nur eine für Orthodoxe Theologen nötige Einführung in die wichtigsten Fragestellungen, Bücher und Ergebnisse

des „First“, des „New“ und des „Third Quest“ nach dem historischen Jesus, sondern vertritt eine für Orthodoxe hoffentlich verständliche Grundthese: Die westliche Frage nach dem historischen Jesus hat keine andere Aufgabe als die, die das chalcedonensische Dogma stellt: Sie fragt nach dem wahren Gott im wahren Menschen Jesus unter den Bedingungen, die westlichem Denken durch die Aufklärung gesetzt sind. Und sie ist nur so lange theologisch relevant, als sie dies tut. Angeregt wurde ich zu dieser These durch das Jesusbuch des russischen Samisdat-Autors Aleksandr Men, der nach dem historischen Jesus fragte, um der vollständigen Mythisierung Jesu, die ein Hauptpfeiler der atheistischen Propaganda unter dem Kommunismus war, die Stirn bieten zu können. Blicke ich auf meine eigene theologische Entwicklung zurück, so erkenne ich eine erstaunliche Kontinuität zu einem Anliegen, das mich in einem meiner allerersten Aufsätze bewegte:¹ Ich versuchte dort, Entmythologisierung, die ich grundsätzlich bejahte und für notwendig hielt, im Unterschied zu Bultmann als Aufgabe zu begreifen, die uns nicht nur der sog. „moderne Mensch“ stellt und die nicht nur durch den – recht verstandenen – Mythos gestellt ist, sondern als Aufgabe der Christologie, genauer, als Aufgabe, vor die das „vere homo“ im Chalcedonense und – in neutestamentlichen Kategorien – das Kreuz als „Widerhaken“ in der mythischen Christologie des Neuen Testaments stellt.

Der zweite Aufsatz trägt den Titel „Die Interpretationstendenzen des Matthäus und der historische Jesus“ (= Nr. 3). Er geht am Beispiel des ersten Evangeliums der Frage nach, in welcher Weise die Evangelien nach dem „historischen Jesus“ fragen. Für das Matthäusevangelium ist ein Ineinander von narrativen Fiktionen, die dem Evangelisten bewusst gewesen sein müssen, und grundsätzlicher Orientierung an der Tradition charakteristisch. Fiktionen im Dienste der Tradition? Das führt zur Frage, inwiefern der erste Evangelist als Historiker verstanden werden kann. Neuere Theorien über Geschichtserzählungen und über die Bedeutung von Fiktionen, etwa von Hayden White und Hans Robert Jauss, und die Untersuchungen von Jörn Rüsen über verschiedene Typen von Geschichtserzählungen eröffnen neue Möglichkeiten, diese Frage überhaupt zu stellen. Lässt sich von da her die Geschichtserzählung des Matthäusevangeliums verstehen? Es scheint nicht nur von klassischen Formen antiker Geschichtsschreibung, etwa von Thukydides und Polybios, weit entfernt zu sein, sondern auch von anderen Modellen, z. B. dem der moralistischen Geschichtsschreibung oder dem der rhetorischen Geschichtsschreibung. Matthäus ist vielmehr ein *biblischer* Geschichtsschreiber; er erzählt zwar Ereignisse der Zeitgeschichte, aber erzählt sie im Stil eines „Logographen“, d. h. als mythische Urgeschichte. Seine Geschichte Jesu kann nur verstehen, wer an ihr partizipiert; eine Aussenperspektive ist ausgeschlossen. Wichtige Kriterien für die „Wahr-

¹ ULRICH LUZ, Entmythologisierung als Aufgabe der Christologie, EvTh 26 (1966), 349–368.

heit“ seiner Jesusgeschichte, inklusive ihrer Fiktionen, sind die prophetische Weissagung, der die Wahrheit der Einzelüberlieferungen tragende „Rahmen“ der ganzen Jesusgeschichte und die Erfahrungen der Gemeinden mit Jesus. Der Schlussabschnitt dieses Aufsatzes versucht in zwei Richtungen Folgerungen zu ziehen: Einerseits verdient der „traditionale“ Geschichtserzähler Matthäus grundsätzlich Vertrauen, weil er als jüdischer *'am ha 'araz* in grosser Kontinuität zu Jesus steht. Andererseits stellt der Erzähler Matthäus an neuzeitliche Jesus-Historiker grundsätzliche Fragen, zum Beispiel dadurch, dass seine Weise, die Aussagen Jesu zu systematisieren (bzw. gerade nicht zu systematisieren!) eine grundsätzlich andere zu sein scheint als diejenige neuzeitlicher westlicher Historiker.

Der dritte Aufsatz mit dem Titel „Die Geburtsgeschichten Jesu und die Geschichte“ (= Nr. 4) beschäftigt sich in einem kurzen ersten Abschnitt mit der Frage, was in den Geburtsgeschichten Jesu historisch sein könnte. In einem zweiten, ungleich längeren Abschnitt geht es um die Frage, ob die Evangelisten die Geburtsgeschichten für wirklich geschehene Ereignisse hielten. Theoretisch könnten die Geburtsgeschichten ja auch bewusste Fiktionen sein, etwa nach der Art einer frei erfundenen Haggadah oder von gewissen midraschartigen Erzählungen.² Ich rechne aber in den matthäischen Geburtsgeschichten höchstens mit einzelnen Fiktionen, z. B. in Mt 2,3–6 oder Mt 2,22. Vor allem die matthäischen Erfüllungszitate, die u. a. einzelne Etappen des Weges des Jesuskindes „belegen“, zeigen, dass der traditionsorientierte erste Evangelist damit rechnet, dass das, was er erzählt, wirklich geschehen ist. Auch für die lukanischen Geburtsgeschichten gilt Ähnliches: Lukas will nicht einfach Fakten erzählen, sondern erzählt sie *neu*. Hätten aber seine im Stil biblischer Geschichte gestalteten Neugestaltungen den Charakter blosser „Erfindungen“, so hätten seine Leserinnen und Leser ihre mangelnde ἀσφάλεια leicht entecken können. Akzeptanz seiner Jesusgeschichte durch die Leser ist aber, wie sein Vorwort Lk 1,1–4 zeigt, für den Historiker Lukas ein wichtiges Kriterium.

Die an einer Konferenz über den historischen Jesus im April 2009 in Prag vortragene Skizze „The Use of Jesus-Traditions in the Pauline and Post-Pauline Letters“ (= Nr. 5) nimmt ihren Ausgangspunkt bei den nachpaulinischen Briefen. In den meisten gibt es relativ wenige Anspielungen auf Jesustraditionen und ebenso relativ wenige Traditionen, die durch die Autoritätsbezeichnung „Wort des Herrn“ besonders herausgehoben sind. Dennoch setzen die meisten dieser Briefe die Kenntnis eines oder mehrerer Evangelien voraus. Man kann also auf keinen Fall aus den wenigen Texten, auf die sie anspielen, auf das schliessen, was sie von Jesus wissen. Sie wissen viel mehr! Entscheidend ist vielmehr die

² Vgl. z. B. für Mt den Mt-Kommentar von ROBERT H. GUNDRY, *Matthew. A Commentary on His Literary and Theological Art*, Grand Rapids 1982, zu Mt 1–2 passim und ROGER D. AUS, *Matthew 1–2 and the Virginal Conception*, *Studies in Judaism*, Lanham etc 2004; zu Lk vor allem MICHAEL D. GOULDER, *Luke. A New Paradigm*, JSNT.S 20, Sheffield 1989, bes. 205–269.

Gattung: In einem situationsbezogenen Brief sind naturgemäss Anspielungen auf Jesusworte seltener als z. B. in einer Homilie, wie der 2. Klemensbrief zeigt. Bei Paulus ist es grundsätzlich ähnlich. Auch er kennt Anspielungen auf Jesusüberlieferungen und mit der Autoritätsbezeichnung „Wort des Herrn“ besonders herausgehobene Traditionen. In vielen Fällen lässt sich zeigen, dass er selber mehr von Jesus weiss, als er in diesen Überlieferungen direkt sagt, und dass er auch bei seinen Hörern/Lesern ein entsprechendes Wissen über Jesus voraussetzt. Die Unterscheidung zwischen einem grundsätzlich verschiedenen „jesuanischen“ Strom des frühen Christentums und einem „kerygmatischen“ Strom, der wesentlich auf Paulus als „zweiten Gründer“ des Christentums zurückgeht, ist m. E. ebenso ein Irrweg wie die Annahme einer *grundsätzlichen* Diskontinuität zwischen Jesus und dem nachösterlichen kerygmatischen Christentum. Er hat viel mit den Denkvoraussetzungen der von der Aufklärung geprägten Forschung des 19. Jahrhunderts und mit ihrer Vorliebe entweder für den undogmatischen Lehrer Jesus oder für die die Reformationskirchen prägende paulinische Theologie zu tun, aber nur wenig (aber nicht: nichts!) mit der historischen Wirklichkeit.

Der fünfte Aufsatz trägt den Titel „Jesus im Vergleich mit neueren japanischen Religionsstiftern“ (= Nr. 6). In Japan sind seit der Mitte des 19. Jahrhunderts – parallel mit dem Neubeginn des Christentums – unzählige neue Religionen entstanden, deren Bedeutung im heutigen Japan ebenso gross ist wie die des Christentums in Südkorea und China. Ihre Gründergestalten und deren Lehren, ihre soziale Gestalt und ihre Entwicklung von charismatischen Anfängen zu einer dauerhaften Institution weisen unzählige Analogien zum frühen Christentum auf. Von japanischen christlichen Theologen wurden sie bisher leider kaum beachtet. Ich habe für den Vergleich mit Jesus und dem frühen Christentum zwei im 19. Jahrhundert entstandene Religionen gewählt, nämlich Tenri-kyô und Konkô-kyô. Die Parallelen zum frühen Christentum sind zahlreich. Zu ihnen gehören die soziale Herkunft der „Stifter“ aus dem einfachen Volk, die freiwillige Armut, die grosse Bedeutung der Frauen, ein mindestens funktionaler Monotheismus, Universalismus, die Bedeutung von Krankenheilungen, viele Parallelen in der Ethik, die (teilweise) Abwendung von ritueller Reinheit, die „Gottbesessenheit“ der Gründergestalten, die viele Analogien zur frühchristlichen Prophetie aufweist. Zu ihnen gehört auch die Vergottung der Stifter und die Bedeutung ihres Lebens als Modell und ein beide Dimensionen umschliessender Kanon. Mehr als dies: Sowohl im Okzident als auch in Japan ist mit dem Aufkommen des Christentums bzw. der „neuen Religionen“ ein neuer Religionstyp entstanden, der alle Bedürfnisse des Lebens abdeckte und andere Religionen mindestens tendenziell überflüssig machte. Er war universalistisch und missionarisch. Der religionswissenschaftliche Vergleich eröffnet m. E. zahlreiche Perspektiven und stellt vor Fragen, an denen christliche Theologie m. E. nicht vorbeigehen sollte.

Nur in den letzten beiden Aufsätzen dieses Hauptteils geht es ausschliesslich um den „historischen Jesus“. Mein eigenes Jesusbild ist – verglichen mit den Jesuskonstruktionen anderer Neutestamentler – verhältnismässig konservativ: Ich denke wie z. B. Dale C. Allison,³ dass Jesus ein vor allem in der Apokalyptik verwurzelter galiläischer Landjude gewesen ist, der den nahe bevorstehenden und sich bereits jetzt anbahnenden Anbruch des Gottesreichs und damit verbunden das Weltgericht verkündet hat. M. E. stellte Jesus für seine Person und die Botschaft, die er verkörperte, einen sehr hohen, im Rahmen des antiken Judentums wahrscheinlich sogar einmaligen Anspruch: Er rechnete m. E. damit, im Anbruch des Gottesreichs eine entscheidende Rolle zu spielen und von Gott als Weltrichter-Menschensohn eingesetzt zu werden (Menschensohn *designatus*). Darin stimme ich mit sehr vielen Forschern überein. Einersits ist Jesus als Jude, der nichts anderes wollte als das Volk Israel zu seinem Gott zurückrufen – in den Kategorien von Mark R. Mullins⁴ – ein *minor founder* mit prophetischen Zügen. Andererseits aber trägt er gewisse Merkmale eines „überbietenden Religionsstifters“, der zwar keine neue Religion begründen wollte, dessen Wirksamkeit aber mit einer gewissen inneren Folgerichtigkeit zur Entstehung einer neuen Religion führte. Damit hängt zusammen, dass ich in Echtheitsfragen im Ganzen zuversichtlicher urteile als manche meiner Kollegen.

Auf dem Hintergrund dieser Jesuskonstruktion, die ich hier leider nicht ausführlich begründen kann,⁵ sind die letzten beiden Aufsätze dieses Hauptteils zu lesen. Sie stehen beide im Gespräch mit dem viel zu früh verstorbenen Hamburger Neutestamentler Eckhard Rau, der, wie ich, sich intensiv mit den Jesusinterpretationen des 19. Jahrhunderts, darunter auch mit Albert Schweitzer, beschäftigt hat. Beide Aufsätze beschäftigen sich mit der Frage, warum Jesus nach Jerusalem zog und dort seinen Tod mindestens in Kauf nahm, wenn nicht sogar bewusst suchte. Der erste Aufsatz „Warum zog Jesus nach Jerusalem?“ (= Nr. 7) analysiert die Situation in Jerusalem während eines grossen Pilgerfestes und weist auf die Ablehnung hin, auf die Jesus schon in Galiläa offenbar häufig gestossen ist, wie die Verfolgungslogien dokumentieren. Er weist dann auf Jesu *sehr* auffälliges und *sehr* provokatives Verhalten in Jerusalem hin: Ging er vielleicht sogar darum nach Jerusalem, weil er dort sterben *wollte*? Die rätselhafte Stelle Lk 12,49f und die Einsetzungsworte zum Abendmahl *könnten* darauf

³ DALE C. ALLISON, *Constructing Jesus. Memory, Imagination, and History*, Grand Rapids 2010.

⁴ Vgl. u. den Aufsatz Nr. 6: Jesus im Vergleich mit neueren japanischen Religionsstiftern, dort Anm. 6.

⁵ Ich kann hier nur pauschal auf meine Überlegungen zu Echtheitsfragen hinweisen, die ich jeweils in den Abschnitten zur „Herkunft“ eines Textes in den „Analysen“ meiner Matthäuskommentare gegeben habe; vgl. ULRICH LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1–7)*, EKK I/1, Neukirchen/Düsseldorf ²2002; DERS., *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 8–17)*, EKK I/2, ⁴2007; DERS., *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 18–25)*, EKK I/3, ²2012; DERS., *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 26–28)*, EKK I/4, 2002.

hinweisen, dass Jesus seinen Tod gesucht hat und ihn vielleicht als Sühnetod verstanden hat – aber die Indizien sind schwach und die Vermutung bleibt eine zwar mögliche, aber nicht beweisbare Hypothese.

Der letzte Aufsatz dieses Hauptteils mit dem Titel „Der unbequeme Jesus“ (= Nr. 8) vertieft diese These im Gespräch mit dem letzten, nachgelassenen und unvollendet gebliebenen Buch von Eckhard Rau.⁶ Wie Eckhard Rau und andere, so denke auch ich, dass die Gerichtsverkündigung Jesus nicht einfach abgesprochen werden kann, sondern dass Jesus – der Schüler Johannes des Täufers – ein Gerichtsverkündiger war, der auch vor unbedingten Gerichtsankündigungen nicht zurückschreckte, wenn seine Botschaft und seine Person auf Ablehnung stiess. In Galiläa stiess Jesus offenbar zunehmend auf Widerstand und Ablehnung, sodass er genau das tat, was er in der Aussendungsrede seinen Jüngern in diesem Fall empfiehlt: Er schüttelte den Staub von seinen Füßen als Zeichen für die Endgültigkeit des kommenden Gerichts (Q 10,10–12). Eine kurze Analyse von Texten, die Rau nicht mehr untersuchen konnte (Lk 13,31–33; Q 13,34f; der Austreibung der Verkäufer und Geldwechsler aus dem Tempel und der Ankündigung der Zerstörung des Tempels) bestätigen das Ergebnis: Jesus nahm seinen Tod nicht nur in Kauf, sondern er suchte ihn und führte ihn durch sein provokatives Verhalten herbei. Damit bin ich in grosse Nähe zu den Grundthesen Albert Schweitzers gekommen, auch wenn ich die Einzelheiten seiner Thesen, insbesondere die Verbindung von Jesu Sühnetod mit den messianischen Wehen, nicht teile. Wie Eckhard Rau bin ich der Meinung, dass es eine Konvergenz gibt zwischen den historischen Rückschlüssen, die aus vielen Gerichtsworten von Q möglich sind, und dem narrativen Aufriss der synoptischen Evangelien: Auch der „Rahmen der Geschichte Jesu“ ist m. E. nicht ohne Erinnerung an die Geschichte Jesu entstanden. Auch in den hermeneutischen Schlussüberlegungen dieses Aufsatzes treffe ich mich mit Albert Schweitzer: Wie dieser erschrecke ich über den „unbequemen Jesus“ und denke, dass man auf ihn nicht zurückgreifen kann, ohne ihn grundlegend zu verwandeln.

⁶ ECKHARD RAU, *Perspektiven des Lebens Jesu. Plädoyer für die Anknüpfung an eine schwierige Forschungstradition*, hg. von SILKE PETERSEN, BWANT 203, Stuttgart 2013.

2. Jesus from a Western Perspective

State of Research. Methodology

I. Introduction

1.1 Why do we ask for the history of Jesus – historically? In 1969 a Russian priest published a book on the historical Jesus. It was part of the Samisdaliterature and was first published in Bruxelles. Only in 1997 it was published in Russia also, under the title “СЫН Человеческий” – the Son of Man.¹ Its author was Aleksandr Men. The answer he gave to our question was the following: Atheists always pretended that Jesus was a myth – for a long time only this answer was allowed in Soviet scholarship. I quote: “It is not in vain that Atheism sticks to the ‘Myth-Theory’ because this theory threatens the very existence of Christianity ... If they say in the name of science that Jesus of Nazareth was a fiction ... it is an attempt to destroy the whole building of the Church. Therefore this is the most serious of all attacks against Christianity led under the pretext of historical scholarship”. Then Men continues: “This question concerns concrete historical facts. Therefore it has to be examined exclusively on the basis of science. One may believe or not believe that God has revealed himself to the world through Christ – this question cannot be decided by archaeology or written monuments – but the historicity of Jesus Christ is a problem that is fully accessible to historical research.”²

Aleksandr Men makes two points: 1. The quest for the historical Jesus proves necessary because only with the methods of historical research can the theory that Jesus was only a mythological figure be refuted. This quest is necessary because we live in a secular world in a dialogue with atheists. 2. For believers – and only for believers – Jesus is more than a mere historical figure. Believers believe – and not historians prove or make plausible – that God has revealed himself through Jesus or – with the words of the Christological dogma – that Jesus Christ is true God and true man. This is a reality of *faith* which is not accessible to historical research. These two points are the two pillars upon which

¹ АЛЕКСАНДР МЕНЬ, Сын Человеческий, Москва 1997.

² ALEXANDER MEN, Der Menschensohn, trans. MONIKA SCHIERHORN, Freiburg 2006, 302 f. (English translation mine).

the modern, Western quest for the historical Jesus rests. These two pillars can neither be separated from each other nor should they be confused. I purposely allude to the ἀδιαίρετως and the ἀσυγχύτως of the Chalcedonian dogma,³ because I understand my two points and their relation to each-other as an application of the Chalcedonensian dogma to a different paradigm of thinking.

1.2 In the eighteenth century a fundamental paradigm-shift transformed Western-European thinking. The traditional ontological and theozentric way of thinking was replaced by the new way of thinking of the Enlightenment. One of the basic characteristic of this new way of thinking was the separation of the divine world of God, or of reason, from the visible world, characterised through extension and time, the realm of the laws of nature and those of history. With Lessing's sharp distinction between "accidental truths of history" and "necessary truths of Reason"⁴ and with Kant's dissolution of the traditional proofs for God's existence and the transformation of God into a postulate of practical reason it reached its peak in the last decades of the eighteenth century. Together with it came a split in the understanding of truth: In the realm of history the question for truth became identical with the question whether something was or was not a "historical fact".⁵ However historical facts have nothing to do with the eternal truths of reason or with the ethical truths of life.

For Christology this implied that it became more and more impossible to locate the Human and the Divine on the same level of "being": What the fathers of Chalcedon meant when they said that Jesus Christ was "true God and true man" was no more directly expressible, because "true humanity" became a *complete* description of a being that excluded the addition of something else. "True divinity" had to be totally rethought and reformulated within a new paradigm of thinking in which "God" was available as word of human tradition and as a human interpretation of reality but not directly as supreme "being". Using the categories of the Christological dogma, one can say that due to the Enlightenment, the two natures of Christ were separated. The human nature became independent and selfsufficient. The divine nature came into a whirlpool of continuing debates; it underwent a continuing process of constructions, deconstructions and reconstructions, a process that continues till today and in which we theologians take part.

This is only a very abridged interpretation of the paradigm-shift the Enlightenment brought about. By "paradigm-shift", I mean a fundamental change of the dominant way of constructing the world. Such paradigm-shifts are historical and contextual. On the one hand, I don't say that the "enlightened" way of constructing the world is the only or the only true way. Other cultures, for instance

³ DS³⁶ Nr. 302.

⁴ GOTTHOLD E. LESSING, On the Proof of Spirit and Power, in: Lessing's Theological Writings, ed. HENRY CHADWICK, Stanford 1956, 53.

⁵ HANS W. FREI, The Eclipse of Biblical Narrative, New Haven 1974, 17–65.

in Africa or in Asia, have different ways. Ways of constructing the world change continuously. On the other hand, to speak about a fundamental paradigm shift implies that we cannot escape it in our own thinking, in spite of the fact that we have to analyze it, criticize it, and to call for transformations.

Albert Schweitzer began his “Quest for the historical Jesus” with Reimarus. With him it became clear that “God” cannot be conceived as one among other active agents in history or as a direct cause of historical events: Any mixture (σύγχυσις) of the human nature with a divine element was now apriori impossible. After Reimarus, the “true humanity” of Jesus is natural and evident, but the “true Divinity” is no more given and has to be explored anew.⁶ Therefore the fundamental theological question is: How can we express within this new paradigm of thinking that Jesus and God are undivisibly (ἀδιαίρετως) one when human nature by definition excludes any σύγχυσις with God? I ask the same question in biblical terms: How can we speak about the historical Jesus as “Immanuel” or as the “incarnation of God” when “history” as a scientific concept excludes by definition any divine intervention as explanation of an event? In this sense the quest for the historical Jesus includes a *theological* exploration of the possibilities to speak about God in our modern world. As I examine the different “quests” for the historical Jesus, my leading question will be: How have these scholars posed this theological question, or did they bypass it, or even exclude it?

II. The First Quest

2.1 The First Quest began dramatically: Lessing published the “Fragments of an anonymous person from Wolfenbüttel” between 1774 and 1778. He knew well who their author was – Hermann Samuel Reimarus, a classical philologist and orientalist living in Hamburg till his death in 1768. The manuscripts published by Lessing were parts of a large work, “Apology or Plea for Protection for the Rational Worshippers of God”, published in its full length only in 1972.⁷ For the quest for Jesus, the most important part was the fragment “About the Intention of Jesus and of His Disciples”, published by Lessing in 1778. Reimarus was a radical Deist: For him, Jesus was not a teacher of “great mysteries or tenets of the faith” ... but of “moral teachings and duties intended to improve man inwardly

⁶ GERHARD EBELING, *Theologie und Verkündigung*, HUT 1, Tübingen 1962, 23f, characterizes the new situation as follows: “Whereas traditional Christology departed from the statement ‘vere Deus’ as a given basis and explained from there the ‘vere homo’ as a not unproblematical statement of faith, now the ‘true God’ as a statement of Christological confession was entirely problematical” (English translation mine).

⁷ HERMANN S. REIMARUS, *Apology or Plea for Protection for the Rational Worshippers of God*; German edition of the full text: *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, ed. GERHARD ALEXANDER, Frankfurt 1972.

and with all his heart”.⁸ Jesus’s Messianic ambition failed; his resurrection and the church’s new vision of Jesus as a spiritual, suffering redeemer were the result of a fraud, an invention of his disciples. Reimarus did not risk to publish his work in his own time. The fate of great radical scholars like David Friedrich Strauss or Bruno Bauer much later in the nineteenth century demonstrates that he was well advised. The reaction of the official churches was defensive and repressive.

2.2 Roughly speaking we can distinguish four “main roads” in the First Quest for the historical Jesus. The first is the way of *rationalism*. Its most important representative in Germany was Heinrich Eberhard Gottlob Paulus, author of a book on Jesus and of an extensive commentary on the Synoptic Gospels.⁹ The main problem was the explanation of the miracles and of the resurrection of Jesus. The rationalists could not accept the traditional explanation of miracles as direct interventions of God into the laws of nature. Because they retained the traditional definition of a miracle as something extraordinary happening outside the laws of nature,¹⁰ they failed to open new theological perspectives, in spite of the fact that many of the rationalists, including Paulus himself, were very pious people.

2.3 The second way is the *mythological interpretation of Jesus*, represented by David Friedrich Strauss. With his mythological interpretation Strauss sought an approach to the interpretation of Jesus that was beyond rationalism and supernaturalism. For this pupil of Hegel, myth was the “creation of a fact out of an idea”. In the case of Jesus, “the history of the life of Jesus (is) of mystical formation, inasmuch as it embodies the vivid impression of the original idea which the first Christian community had of their founder.”¹¹ The formative idea of the life of Jesus is, according to Strauss, the conviction that in the selfconsciousness of Jesus Christ “the unity of the Divine and the Human has appeared for the first time and with such an energy ...” that the significance of Jesus became unique in world-history.¹² With other words: Not history in the sense of “facts”, but its *impact* on the believers, the faith of the earliest church in the divine-human nature of Christ, has formed the lives of Jesus as we have them in the Gospels. This sounds pretty modern and different from the negative image of Strauss upon his

⁸ HERMANN S. REIMARUS, *The Intention of Jesus and His Disciples* (1772), translated in: *The Historical Jesus Quest. A Foundational Anthology*, ed. GREGORY W. DAWES, Leiden 1999, 62.

⁹ HEINRICH E. G. PAULUS, *Das Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristentums*, 2 vols., Heidelberg 1828; IDEM, *Kommentar über die drey ersten Evangelien*, 4 vols., Lübeck 1800–1808.

¹⁰ THOMAS V. AQUINO, STh I qu 110 art 4: A miracle is happening “*praeter ordinem totius naturae creatae*” and therefore a prerogative of God.

¹¹ DAVID F. STRAUSS, *The Life of Jesus critically examined*, (trans. P. C. HODGSON, London 1973), 62. (following J. George).

¹² DAVID F. STRAUSS, *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet II*, Tübingen ³1839, 778 f. (only in this edition; translation mine)

conservative theological contemporaries. Indeed, his intention has affinities with those of later theologians like Martin Kähler or even James D. G. Dunn. Probably the contemporary reception of Strauss was so negative because “myth” was taken in the sense of an “invention”, a fictive story without a historical core. The rediscovery of myths as foundational stories of life and religion, e. g. by Mircea Eliade, was not yet available in the early nineteenth century. Therefore I would say that David Friedrich Strauss has possibly opened a door to a rediscovery of the Divine in Jesus, but the time was not ripe for him.

2.4 The third way is the way of the *liberal theologians*, particularly in the second part of the nineteenth century. They are numerous, among them Karl Heinrich Weizsäcker, Bernhard Weiss, Wilhelm Bousset, Paul Wernle, Ernest Renan and – for the parables – Adolf Jülicher. For me the most impressive texts are Heinrich Julius Holtzmann’s *New Testament Theology* and – naturally – the relevant lectures in Harnack’s “What is Christianity?”¹³ For the liberals, neither the problem of the miracles of Jesus nor the resurrection were in the foreground, but his religion. Jesus is for them the great teacher of a religion for enlightened individuals – trust in the loving Father of the universe and an ethics of love. Holtzmann speaks in almost mystical terms about “the most living presence of God in his heart”¹⁴ that can be expressed ultimately only in images. For Harnack the kingdom of God is a purely religious reality, a gift from above for man: “It permeates and dominates his whole existence, because sin is forgiven and misery banished.”¹⁵ Yes, the liberals were religious people with a very personal, often almost mystical relation to God that was mediated to them through the religious genius Jesus. Nothing would be more unjust than to reduce their piety to mere ethics. One of the problems of their approach was that Jesus’s life, his healings, his death and his resurrection were not of primary importance. Another problem was their negligence of Jesus’s Jewishness; most of them tended to use what they called “late Judaism” as a negative background for the unique religion of Jesus. This feature is more or less common for the entire “First Quest”, Albert Schweitzer included.

2.5 The fourth way is *consequent eschatology*, as represented by Johannes Weiss, Albert Schweitzer, and others.¹⁶ For them, the kingdom of God was supra-individual, supra-ethical, with cosmic and apocalyptic dimensions, aiming “beyond the consummation and salvation of the individual to a consummation

¹³ HEINRICH J. HOLTZMANN, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, Bd. I, Tübingen 1897; ²1911; ADOLF HARNACK, *What is Christianity?* trans. TH. B. SAUNDERS, New York ⁵1957.

¹⁴ HOLTZMANN, *Theologie I*, 341.

¹⁵ HARNACK, *What is Christianity?*, 62.

¹⁶ JOHANNES WEISS, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen 1892; ²1900; ALBERT SCHWEITZER, *Von Reimarus zu Wrede*, Tübingen 1906; new edition 1913 with the title: *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1913. Complete English translation: *The Quest for the Historical Jesus*, trans. JOHN BOWDEN, London 2000.

and salvation of the world".¹⁷ Jesus's preaching is far more radical than the pious liberal optimists believed; it is not only a foundational, but also a critical and destructive mythos. It is irrational, because it transcends the laws and the harmonies of this world. It is not by chance that Albert Schweitzer came to a deep cultural pessimism in the time of the publication of his "Quest".¹⁸ Jesus's eschatology was one of the keys that opened his eyes for the dark sides of European culture. For Schweitzer, a direct reference to Jesus is not possible for us. "Jesus of Nazareth will not let himself be modernized. He has no answer for the question: 'Tell us your name in our speech and for our day!'. But he blesses those who have wrestled with him, so that, though they cannot take him with them, yet, like men who have seen God face to face and received healing in their souls, they go on their way with renewed courage, and fight with the powers of the world".¹⁹ For Schweitzer, Jesus is an invaluable source of inspiration for the process of our constructing our own view of the real God.

2.6 *Methodologically* the most important document of the First Quest is the fundamental distinction between historical and dogmatic method in theology by Ernst Troeltsch.²⁰ For Troeltsch there is no bridge between both, but rather, the historical method is "a leaven that ... blows up lastly the whole set of traditional theological methods".²¹ Why? Because the three basic principles of the historical critical method, criticism, analogy and correlation imply firstly, that there is no certitude in the realm of historical judgments, but only probability; secondly, that what happens historically is basically "similar" ("gleichartig");²² and thirdly, that all historical events must be seen as part of a larger context. With regard to the miracles of Jesus and his resurrection, traditionally interpreted as events outside the laws of nature, but also with regard to the Christological dogma of the two natures, the consequences of these principles seem to be entirely negative. They are not necessarily so, if we realize that these principles of historical criticism have to be applied to themselves as well. They, too, are relative and contextual. They are not meant as ontological principles about reality, but as methodological principles about our own present possibilities of *constructing* and *verifying* historical reality. The principle of analogy in particular is very open because naturally every enlargement of our scientific, ethnological or historical knowledge leads to a widening of the horizon of possible analogies. The inten-

¹⁷ SCHWEITZER, *Quest*, 480.

¹⁸ The first version of his cultural philosophy was written under the title "Wir Epigonen" between 1914 and 1918, but its basic idea goes back to 1899. "Wir Epigonen" was not published until 2005 (ALBERT SCHWEITZER, *Wir Epigonen. Kultur und Kulturstaat*, ed. ULRICH KÖRTNER / JOHANN ZÜRCHER, Werke aus dem Nachlass, München 2005).

¹⁹ SCHWEITZER, *Quest*, 277.

²⁰ ERNST TROELTSCH, *Historical and Dogmatic Method in Theology*, in: ERNST TROELTSCH, *Religion in History*, (trans. JAMES L. ADAMS / WALTER F. BENSE, Edinburgh 1991), 11–32.

²¹ TROELTSCH, *Historical and Dogmatic Method in Theology*, 12.

²² TROELTSCH, *Historical and Dogmatic Method in Theology*, 14.

tion of Troeltsch in this classical essay was not at all to propagate a scepticism in history and to deny certitude of faith, but to give to both a proper basis. He says: “Faith *interprets* facts, but it cannot constate them”,²³ and even less postulate them! In this way, the consequence of Troeltsch’s principles is that divine reality is a matter of interpretation, not a matter of facts.

2.7 *Result*: “Wrestling with God” – this could be a motto for the best representatives of the First Quest for Jesus in the nineteenth century. “Wrestling with God” who, after the collapse of the metaphysically understood union of the divine and the human nature in the christological dogma, was discernible for the scholars of the First Quest only indirectly through human interpretations and – especially – in the teaching and in the life of Jesus. No doubt, what they offered were only glimpses, hunches and human views on the living God, but their attempt was honest and important.

2.8 The fourty years between the first World War and 1953 have been called a *period of “No Quest”*. Albert Schweitzer’s book brought about disillusion for further questers. Martin Kähler’s influential contribution of 1896 reminded the scholars that the Gospels predicated the biblical Christ of history and not the historical Jesus.²⁴ William Wrede’s “The Messianic Secret” shook the Markan basis of the quest.²⁵ Form criticism revealed the formative character of the early transmission processes and the late date of the narrative framework of the Gospels.²⁶ Dialectic theology conceived God as a reality totally different from any worldly reality and rejected any paths to God “from below”, including the quest for the historical Jesus. For Rudolf Bultmann, author of the most influential book about Jesus in the period between the wars,²⁷ Jesus is not a part of New Testament theology, but its presupposition.²⁸ He saw him as a radical Jewish prophet and teacher whose concrete proclamation of God calls for a human decision. With Easter, something totally new began – the Christian kerygma, the basis of Christian preaching and its theological reflection. After Jesus’s resurrection there was no possibility to see the risen and exalted Jesus *κατὰ σάρκα* (2 Cor 5:16).²⁹

²³ ERNST TROELTSCH, *Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben*, Tübingen 1911, 33.

²⁴ MARTIN KÄHLER, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus*, Leipzig 1896; new edition ed. ERNST WOLF, ThB 2, München 1956.

²⁵ WILLIAM WREDE, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien: Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*, Göttingen 1901. English: *The Messianic Secret*, Greenwood 1971.

²⁶ Cf. KARL L. SCHMIDT, *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, Berlin 1919.

²⁷ RUDOLF BULTMANN, *Jesus, Die Unsterblichen* Bd. 1, Berlin 1929. English: *Jesus and the Word*, New York/London 1934.

²⁸ RUDOLF BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen ³1958 (1948), 1f. English: *Theology of the New Testament*, London 1952.

²⁹ RUDOLF BULTMANN, *Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus*, in: IDEM, *Glauben und Verstehen* I, Tübingen ²1958, 206f.

In spite of historical continuities between Jesus and the post-Easter Church, for Bultmann discontinuity prevailed.³⁰

III. The „New“ or Second Quest³¹

3.1 In a famous lecture of 1953, Bultmann's student Ernst Käsemann criticized Bultmann's position and opened the debates of the "Second Quest".³² This debate was primarily, but not exclusively, a debate among Bultmann's pupils and friends. Its topic was not so much the history of Jesus, but the theological basis and the necessity for pursuing the quest for Jesus. Käsemann's main problem was that of the identity of the risen Jesus proclaimed in the Christian *kerygma*. Why did the early Church proclaim *Jesus* as Lord and Redeemer? Why did the early Christians neither "allow myth to take the place of history nor a heavenly king to take the place of the man of Nazareth?"³³ Käsemann's answer: "To cleave firmly to history is one way of giving expression to the *extra nos* of salvation".³⁴ Käsemann emphasized the importance of the Synoptic Gospels, especially of Matthew and Luke. Their strong conviction of the identity of the earthly with the exalted Lord Jesus Christ was the reason why they narrated their story of the earthly Jesus. Consequently, the Gospels by no means enumerate *bruta facta*, but narrate a history as it is meaningful for the present church. Günther Bornkamm says in the introduction to his "Jesus of Nazareth", in the sixtieth and seventieth the most popular book about Jesus: The Gospels testify "that faith does not begin with itself, but lives from past history."³⁵ In a similar way, the systematic theologian Gerhard Ebeling emphasizes that the explicit Christology of the post-Easter church needs a *foundation* in the implicit christology of Jesus, otherwise it is a

³⁰ RUDOLF BULTMANN, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, SHAW.PH 1960/3, Heidelberg ²1961, 6f. English translation: *The Primitive Christian Kerygma and the Historical Jesus*, New York/Nashville 1964.

³¹ JAMES M. ROBINSON, *A New Quest of the historical Jesus*, London 1959 introduced the New Quest to the American public, taking up the title of the English translation of Schweitzer. Only in the light of the so called "Third Quest", however, did it become customary to speak about a "Second Quest". – An early and ample selection of articles of the time of the "Second Quest", written by its representatives, its opponents and by outsiders, is printed in the collection by HELMUT RISTOW/KARL MATTHIAE (eds.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Berlin 1961. Another important collection of contributions from ca 1900 onwards is JAMES D. G. DUNN/SCOT MCKNIGHT (eds.), *The Historical Jesus in Recent Research*, Winona Lake 2005. All the texts of the latter collection are written in (or translated into) English.

³² ERNST KAESEMANN, *The Problem of the Historical Jesus*, in: IDEM, *Essays in New Testament Themes*, (trans. W. J. MONTAGUE, London 1964, 15–47; cf. also: ERNST KAESEMANN, *Blind Alleys in the 'Jesus of History Controversy'*, in: IDEM, *New Testament Questions of Today*, London 1969, 23–65.

³³ KAESEMANN, *Problem*, 25.

³⁴ KAESEMANN, *Problem*, 33; cf. KAESEMANN, *Blind Alleys*, 63 f.

³⁵ GÜNTHER BORNKAMM, *Jesus of Nazareth*, London 1960, 23.

mere invention, “without authority and without reality”.³⁶ Because, for most of the pupils of Bultmann, Jesus did not have an explicit Christology, his so called “implicit” Christology was of crucial importance for the continuity between the earthly Jesus and post-Easter christology. For Gerhard Ebeling and Ernst Fuchs, Jesus’s appeal to have faith is so vital because faith is absolute, unconditioned trust in Jesus’s power. Ernst Käsemann emphasizes the absolute, God-like authority of Jesus’s “I say to you” in the antitheses of the sermon on the Mount; Jesus’s authority here surpasses that of Moses. For all of them, the quest for the historical Jesus is a *theological* quest. It is a necessary interpretation of the kerygma³⁷ or even, as Käsemann said once, a criterion for the kerygma³⁸ which prevents it from becoming a spiritual invention.

Not all representatives of the “Second Quest” share this type of kerygmatic christology “from above”. In Herbert Braun’s famous little book “Jesus”³⁹, the basic problem of the First Quest is very much alive: How can we speak about God in a secular world? His answer is that in the life and teaching of Jesus, God does not work on humans vertically from above. Rather, poor and guilty humans have the experience of love down here on earth – through fellow humans.⁴⁰ This was what Jesus did, and in this he is representative of God. In a different way, Eduard Schweizer can speak about “Jesus, the parable of God”.⁴¹ For him, Jesus did not only teach in parables, but he himself, in his whole life and death, is *the* parable of the otherwise inaccessible God, a parable that does not allow distant knowledge, but engages human existence. Behind Schweizer’s formulation stands the basic insight, that parabolical language and human images might be more appropriate to give testimony for the biblical God than the discursive and conceptual language of human reason.

3.2 *Methodologically* a whole set of criteria was applied to determine the authenticity of a Jesus-tradition, such as the criterion of multiple attestation, the criterion of coherence, the criterion of dissimilarity or difference, the criterion of Semitic language background etc.⁴² Not all of them are applicable to every tradition. Sometimes they even lead to contradicting results. None of these criteria is neutral and objective. But taken together – so it was hoped for – a reliable

³⁶ EBELING, *Theologie und Verkündigung* (note 6), 81.

³⁷ EBELING, *Theologie und Verkündigung*, 55: not a *legitimation* of the kerygma.

³⁸ KAESEMANN, *Blind Alleys*, 47.

³⁹ HERBERT BRAUN, *Jesus of Nazareth. The Man and his Time*, trans. EVERETT R. KALIN, Philadelphia 1979.

⁴⁰ BRAUN, *Jesus of Nazareth*, 127–136.

⁴¹ EDUARD SCHWEIZER, *Jesus, das Gleichnis Gottes*, Göttingen 1995 (English: *Jesus, the parable of God*, Edinburgh 1997).

⁴² Critical surveys about the criteria are given in NORMAN PERRIN, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, London 1967, 15–48; JOHN P. MEIER, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, vol. I, New York 1991, 167–195; GERD THEISSEN / DAGMAR WINTER, *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung. Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium*, NTOA 34, Fribourg/Göttingen 1997, 1–19.

and consensual picture of the historical Jesus would emerge. This hope was, for various reasons, only partially fulfilled.

One reason lies in the criterion of dissimilarity that was very important for the scholars of the New Quest. Ernst Käsemann formulates it as follows: "On a really safe ground we are only in one single case, namely when a tradition for any reason cannot be derived from contemporary Judaism nor attributed to early Christianity, especially, when Jewish Christianity has eased or turned around a tradition as being too radical".⁴³ It is perfectly clear – and it was also clear for Ernst Käsemann – that this criterion is much too narrow to include *all* Jesus-traditions. With regard to early Christianity, it was extremely suitable for Bultmann, who presupposed a fundamental discontinuity between Jesus and the *kerygma*. It was, however, less suitable for his students who asked for continuity. With regard to contemporary Judaism, it was suitable for most scholars of that time because most of them were influenced by the liberal tradition of nineteenth century New Testament scholarship and its vision of Jesus as a universalistic religious and ethical teacher different from the Pharisees. Moreover, the scholars of the Second Quest sought to root the *kerygma* of the distinctive religion Christianity firmly in Jesus of Nazareth, and this made it difficult for them to see Jesus as a pious Jew rooted in main-stream Judaism. They preferred a "different" Jesus.

Other criteria have their problems and weaknesses too. For example, the criterion of multiple attestation, a seemingly sober and neutral criterion, contradicts the dissimilarity-criterion to some degree: When a Jesus-tradition was embarrassing and too radical for early Christianity, suppression rather than wide attestation is to be expected. Furthermore, the criterion of wide attestation could not be very conclusive as long as apocryphal Gospels were widely neglected and as long as there was a total disagreement among scholars whether the Q-tradition, the Johannine tradition, the Thomas tradition and the Markan tradition were independent from each another or not. The safest part of the criterion of multiple attestation is the agreement between sayings and narrative tradition: If something is attested by sayings of Jesus and confirmed by the narrative, we are on fairly safe ground.⁴⁴ The criterion of coherence presupposes that a researcher *has* already a rather concise idea about Jesus and his proclamation; only then it is possible to say something about the coherence of a Jesus-tradition with the rest of the possibly authentic traditions. Therefore, coherence is valid only as a secondary criterion. In addition, it excludes the possibility that Jesus changed or developed his views. The criterion of Semitic language-background is applicable only on the *sayings* of Jesus and even there only occasionally.

⁴³ KAESEMANN, Problem (note 32), 37.

⁴⁴ Cf. ERNST FUCHS, Jesus. Wort und Tat, Tübingen 1971.

Last but not least the little interest of the “New-Questers” in Judaism, as well their emphasis on difference, had the consequence that something like a “criterion of contextuality” played no role. Does a tradition fit to the situation of contemporary Israel-Palestine and can it be explained in the context of contemporary Palestinian Judaism? Questions like these were hardly asked by the scholars of the New Quest – in spite of the fact that in the fifties, sixties and seventies of the last century Jewish studies and Palestinian studies were exploding. This explosion, however, occurred mainly in Israel and the USA, but not on the European continent, for obvious and tragic reasons. It was left to the so called “Third Quest” to open these doors.

3.3 *Other problems of the Second Quest.* Vague and diverging scholarly opinions about the oral tradition presented another difficulty. How much should be attributed to the creativity of the early transmitters of Jesus-traditions? Or were the transmitters rather interested in verbal tradition and in memorizing words of Jesus?⁴⁵ How faithful, how creative, how selective is memory? Research in orality was still in its infancy then and scholarly ideas about the oral transmission both in early Christianity and early Judaism were partly fanciful. It was unavoidable, that presuppositions about the oral tradition had greatly impacted scholars’ attribution of a Jesus tradition as possibly authentic or secondary. – Another problem is that the Second Quest was almost exclusively interested in the preaching of Jesus, and not in his life, largely because of the form critics’ discovery that the narrative file of the life of Jesus in the Gospels is basically a creation of the Evangelists. This is certainly correct, but does not prohibit questions for the sequence of events in the life of Jesus.

3.4 *Result.* Generally one can say that the “Second Quest” for the historical Jesus, as far as Bultmann’s school is concerned, was very important theologically. However, one cannot say that it has greatly advanced our historical knowledge about Jesus. Their Jesus looked very faint and abstract, like a construction determined by the needs of the kerygma, but not like a person of flesh and blood. The most important result of the Second Quest is a new insight into the theological importance of the *quest* for Jesus.

3.5 *The conservative, non-Bultmannian “outsiders”.* For the reconstruction of the historical Jesus much more influential were some scholars who shared the theological point of departure of the Bultmannians⁴⁶ but held historically much more conservative views of history. They relied more on our sources; therefore,

⁴⁵ This was the basic hypothesis of BIRGER GERHARDSSON, *Memory and Manuscript*, Uppsala 1961, and the Scandinavian School.

⁴⁶ Cf. e. g. JOACHIM JEREMIAS who reproached Bultmann: “We are close to the point to give up the phrase: ‘the Word became Flesh’. . . . We have come close to Docetism, and to a mere Christ-myth.” – “The historical Jesus is not just *one* prerequisite of the *kerygma* among many, but *the one* prerequisite, just like the call is the prerequisite for the answer” (*Das Problem des historischen Jesus*, CwH 32, Stuttgart 1960, 12. 24).