

FRANZ MUSSNER

Jesus von Nazareth
im Umfeld Israels
und der Urkirche

*Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament*

111

Mohr Siebeck

Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament

Herausgegeben von
Martin Hengel und Otfried Hofius

111



Franz Mußner

Jesus von Nazareth
im Umfeld Israels
und der Urkirche

Gesammelte Aufsätze

herausgegeben von

Michael Theobald

Mohr Siebeck

Franz Mußner: Prof. Dr. Dr. h. c. Lic. bibl., emeritus, geb. 31. 1. 1916 in Feichten (Oberbayern); Schüler von Prof. Dr. Friedrich-Wilhelm Maier, München; habilitiert 1952 bei Prof. Dr. Josef Schmid, München, von 1952 bis 1965 Professor für Neutestamentliche Exegese in Trier, von 1965 bis 1981 in Regensburg.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Mußner, Franz:

Jesus von Nazareth im Umfeld Israels und der Urkirche: gesammelte Aufsätze / Franz Mußner. Hrsg. von Michael Theobald. – Tübingen : Mohr Siebeck, 1999

(Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament; 111)

ISBN 3-16-146973-9 978-3-16-157317-0 Unveränderte eBook-Ausgabe 2019

© 1999 J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechts 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 Gulde-Druck auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier der Papierfabrik Niefern gedruckt und von der Großbuchbinderei Heinr. Koch in Tübingen gebunden.

ISSN 0512-1604

Vorwort

Oftmals entfalten kleinere Studien von Autoren erst dann ihre Wirkung, wenn sie handlich greifbar zwischen zwei Buchdeckeln der interessierten Leserschaft zu erkennen geben, daß das, was über Jahre hinweg in vielerlei Bemühungen entstanden ist, ein inneres Ganzes bildet, zusammengehalten von der nicht nachlassenden Leidenschaft ihres Autors an der einen ihn immer wieder umtreibenden Sache. Bei der hier zu präsentierenden Sammlung von Aufsätzen trägt die Sache einen Namen: Jesus von Nazareth im Umfeld Israels und der Urkirche. Wenn der Herausgeber sich in Abstimmung mit dem Autor zur Bündelung dessen in den Jahren 1960–98 verfaßten exegetischen und bibeltheologischen Studien entschlossen hat, dann verbindet er damit die Erwartung, daß auf diesem Weg die teilweise an entlegenen Orten veröffentlichten und daher heute nur noch schwer zugängliche Arbeiten sowie bislang unveröffentlichte Studien zum Thema die Impulse freizusetzen vermögen, die sie durchweg bestimmen: für die Christologie durch Rückbesinnung auf das Jude-Sein Jesu von Nazareth eine Dimension zurückzugewinnen, die schon zeitig zum Schaden der Kirche verlorengegangen ist.

Zu danken habe ich an dieser Stelle vielfach: Frau Barbara Beck und Frau Waltraud Glock für ihre sorgfältige Arbeit am Computer – 10 von 22 Studien mußten neu erfaßt werden –, und meinen studentischen Mitarbeitern, den Herren Stefan Blaschke, Gregor Freisem und dipl. theol. Hans-Ulrich Weidemann für die Mühe, die sie auf die vereinheitlichende Durchsicht der Texte und mancherlei Korrekturarbeiten verwendet haben, Frau Petra Kappius und Herrn dipl. theol. H.-P. Lembeck schließlich für die Erstellung der Register.

Ein besonderer Dank gilt meinen Kollegen, Herrn Prof. Dr. Martin Hengel und Herrn Prof. Dr. Otfried Hofius, die den Aufsatzband ohne Zögern für die WUNT-Reihe angenommen haben. Herrn Verleger Georg Siebeck und seinen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern danke ich für die hervorragende Betreuung des Projekts im Verlag.

Tübingen, im Oktober 1998

Michael Theobald

Inhalt

Vorwort des Herausgebers	V
<i>Michael Theobald</i> : Die Entdeckung des Juden Jesus von Nazareth und die Christologie. Die theologische Herausforderung im Werk von Franz Mußner	1
I. Die Frage nach dem historischen Jesus	
1. Methodologie der Frage nach dem historischen Jesus (1974)	13
2. Der „historische“ Jesus (1960)	43
3. Wege zum Selbstbewußtsein Jesu. Ein Versuch (1968)	62
4. Gab es eine „galiläische Krise“? (1973)	74
II. Der Jude Jesus und Israel	
5. Der „Jude“ Jesus (1971)	89
6. Fiel Jesus von Nazareth aus dem Rahmen des Judentums? Ein Beitrag zur „Jesusfrage“ in der neutestamentlichen Jesustradition (1996)	98
7. War Jesus von Nazareth für Israel erkennbar? (1979)	116
III. Zur Entstehung der Christologie	
8. Christologische Homologese und evangelische Vita Jesu (1970)	137
9. Ursprünge und Entfaltung der neutestamentlichen Sohneschristologie. Versuch einer Rekonstruktion (1978)	152
10. Zur stilistischen und semantischen Struktur der Formel 1 Kor 15,3–5 (1977)	190

IV. Die Evangelien und der einzige Lehrer

11. Israel und die Entstehung der Evangelien (1979)	203
12. Die Beschränkung auf einen einzigen Lehrer. Zu einer wenig beachteten differentia specifica zwischen Judentum und Christentum (1978) . .	212
13. Jesu Ansage der Nähe der eschatologischen Gottesherrschaft nach Markus 1,14.15. Ein Beitrag der modernen Sprachwissenschaft zur Exegese (1980)	223
14. Die Gemeinde des Lukasprologs. Ein Beitrag auf kommunikationstheoretischer Grundlage (1981/82).	245
15. Die „semantische Achse“ des Johannesevangeliums. Ein Versuch (1989)	260

V. Christliche Ökumene und Israel

16. Rückbesinnung der Kirchen auf das Jüdische. Impulse aus dem Jakobusbrief (1998)	273
17. Was haben die Juden mit der christlichen Ökumene zu tun? (1995)	286
18. Die Schoa und der Jude Jesus (1998)	297

VI. Der kommende Christus und die Zukunft der Welt

19. ‚Weltherrschaft‘ als eschatologisches Thema der Johannesapokalypse (1985)	307
20. Implikate der Parusie des Herrn (1994)	326

VII. Die Gottesfrage – die gemeinsame Leidenschaft
Israels und der Kirche

21. JHWH, der sub contrario handelnde Gott Israels (1996).	335
22. Autobiographische Nachschrift – Mein theologischer Weg	344
Bibliographische Nachweise.	351
Stellenregister	353
Namenregister	363
Sachregister	366

Die Entdeckung des Juden Jesus von Nazareth
und die Christologie.
Die Herausforderung im Werk von Franz Mußner
von
Michael Theobald

Wer die vorliegende Sammlung exegetischer Studien von Franz Mußner zur Jesus-Forschung und Entstehung der nachösterlichen Christologie abschreitet, der bekommt eine beeindruckende Wegstrecke neutestamentlicher Besinnung auf die jüdischen Wurzeln des christlichen Glaubens zu Gesicht. Seinen Ausgang nimmt der hier dokumentierte Weg bei dem im Gefolge der Shoa unabwendbar gewordenen Eingeständnis, daß im Laufe der Kirchen- und Theologiegeschichte der Antijudaismus selbst den Kern des christlichen Glaubens, das Bekenntnis zu Jesus von Nazareth, nicht verschont hat.¹ Einfallstor dafür war u.a. das folgenreiche Mißverständnis, man könne der *universalen* Bedeutsamkeit Jesu als des Erlösers der Menschheit nur so gerecht werden, daß man seine *kontingente* Herkunft minimalisiere, ihn folglich ent-judaisiere und seinem Volk entwinde. Infolgedessen verstand man die Inkulturation des Evangeliums unter den Völkern immer wieder auch als seine Herauslösung aus dem angeblich engen partikulär-nationalen Denkraum des Judentums, nicht gewärtigend, daß man auf diese Weise die Entwurzelung des Neuen aus dem Boden des Alten Testaments betrieb. Die damit gegebenen vielfältigen Prozesse historisch zu analysieren, sie mit ihren fatalen Konsequenzen für den christlichen Glauben ins Bewußtsein zu heben, um so ihren Richtungssinn für die Zukunft, wenn möglich, umzukehren, erfordert enorme Lernanstrengungen, die auf den unterschiedlichsten Feldern von Theologie und Kirche zu unternehmen sind. Die neutestamentliche Forschung hat hierfür, wie auch dieser Band zeigt, Pionierarbeit geleistet.

Zwei tendenziell gegenläufige, innerlich aber doch aufeinander bezogene Intentionen prägen die aus gut drei Jahrzehnten stammenden Studien dieses Bandes: Einerseits versuchen sie in immer neuen Anläufen, begleitet von der methodischen Reflexion auf die Kriterien der Rückfrage nach dem historischen Jesus (= Nr. 1), den *Weg vom nachösterlichen Christusbekenntnis zurück zum Juden Jesus von Nazareth* zu bahnen, in der Überzeugung, daß die Gründe für dessen

¹ Zur vieldiskutierten Frage, ob „Antijudaismus“ nicht schon im Neuen Testament selbst, zumindest in Vorformen, enthalten ist, vgl. die ausgezeichnete Problemskizze (mit Lit.) von R. Kampling, Antijudaismus von Anfang an? Zur Diskussion um den neutestamentlichen Ursprung des christlichen Antijudaismus: rhs 40 (1997) 110–120.

„Christologisierung“ bei *ihm selbst* liegen: „Die Auferweckung Jesu von den Toten erklärt allein die Entstehung der Christologie keineswegs, auch wenn sie gewiß mächtige Impulse zu ihrer Weiterentwicklung gegeben hat. Die nachösterliche Christologie der Urkirche hat vielmehr ihren Grund in dem unerhörten Anspruch, den Jesus von Nazareth erhoben hat“. Mit ihm fiel er „für jüdisches Empfinden nicht bloß aus dem Rahmen des Judentums, sondern dieser nach Ostern in Christologie gefaßte Anspruch führte notwendig auch zu der bis heute währenden Trennung der Kirche von Israel. Der Jude Jesus verbindet uns Christen mit Israel; gleichzeitig trennt er uns von ihm“ (Nr. 6 [S. 112 f.])². Andererseits beschreitet Franz Mußner dann aber auch den Weg in der umgekehrten Richtung, wenn er die Frage stellt: *Was bedeutet dieses Jude-Sein des historischen Jesus für die Christologie?* – unter der Voraussetzung, daß die Verwurzelung seiner Person und seiner Botschaft in Israel keinesfalls zu einem durch seine österliche Inthronisation zum „Herrn der Völker“ überholten und irrelevant gewordenen Merkmal seiner insgesamt ins österliche Licht getauchten Lebensspanne erklärt werden darf. Das führt ihn zu der in diesem Band mehrfach variierten These: „Die christologische Glaubensformel des Konzils von Chalcedon: Jesus Christus ‚vere deus – vere homo‘ ist im Hinblick auf den Juden Jesus und sein Jude-Sein ergänzungsbedürftig, nämlich so: Jesus Christus ‚vere deus – vere homo *indaeus*‘!“ (Nr. 5 [S. 97]).

Beide Thesen, sowohl die Einschreibung des Jude-Seins Jesu in das Credo der Kirche wie umgekehrt die Verankerung dessen Grundes, also des nach jüdischem Empfinden³ den Rahmen des Judentums überschreitenden christologischen Anspruchs im Wort und Tun des Juden Jesus selbst, stellen eine Herausforderung dar, gerichtet zum einen an die Adresse der systematischen Theologie, zum anderen an die der jüngeren Jesus-Forschung, insbesondere ihres jüngsten „Third Quest“ genannten, von jüdischen wie christlichen Forschern gleichermaßen getragenen Zweiges⁴. Dabei hat Franz Mußner mit der auch von anderen Neutestamentlern geteilten Kritik, die er am sog. „Differenzkriterium“ oder

² Vgl. dazu auch *U. Luz*, Jesus der Menschensohn zwischen Juden und Christen, in: M. Marcus (Hg.), *Israel und Kirche heute. Beiträge zum christlich-jüdischen Dialog* (FS E. L. Ehrlich), Freiburg 1991, 212–223, 223: „Daß Matthäus – und vor ihm die Jesusboten der Logienquelle – die Ablehnung Jesu als ein Ereignis von eschatologischer Tragweite beurteilen mußten, das unzweifelhaft seine Konsequenzen im letzten Gericht haben würde, ist auch ein jesuanisches Erbe. Es hängt mit dem unbedingten Anspruch, den Jesus für sich und seine Verkündigung stellte, direkt zusammen ... Seine Verkündigung enthält m. E. Spannungen, die erst im Laufe seiner (s. c. Jesu) Wirkungsgeschichte wirklich deutlich wurden.“

³ Hier beruft F. Mußner sich insbesondere auf das Werk des großen jüdischen Gelehrten *Josef Klausner*, vgl. unten in Nr. 6 S. 100–102.

⁴ Zu den einzelnen Profilen dieser vor allem im angelsächsischen und amerikanischen Sprachraum beheimateten Forscher (J. H. Charlesworth, J. D. Crossan, J. P. Meier, J. Riches, E. P. Sanders, G. Vermes u. a.) vgl. *G. Theissen/D. Winter*, Die Kriterienfrage in der Jesusforschung. Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium (NTOA 34), Göttingen 1997, 145–171. Zur Diskussion mit G. Vermes beachte man unten den Beitrag Nr. 6, insbes. S. 98–100. – Zur jüngsten Forschung *C. Breytenbach*, Jesusforschung 1990–1995: BThZ 12 (1995) 226–249; *D. Zeller*, Zwei neue Jesusbücher im Vergleich: ThQ 178 (1998) 52–60 (zu J. Becker, Jesus von

„kritischen Aussonderungsprinzip“ 1974 geübt hat, dieser Forschungsrichtung erst den Weg gebahnt: „Es ist zu beachten“, schrieb er damals, „daß ein Mensch sein Profil nicht bloß durch Abhebung von der ihn umgebenden Welt, sondern auch durch Identifizierung mit ihr gewinnt. Damit ist auch ein Kontinuum sowohl nach rückwärts (Tradition) wie auch nach vorne (Wirkungsgeschichte) gegeben. Mit dem Aussonderungsprinzip ist also nicht der ganze Jesus erreichbar.“ Außerdem, so fügte er hinzu, kann die Anwendung des Aussonderungskriteriums „leicht zu einer unbemerkten Verquickung von historischer Kritik und dogmatischen (Vor-)Urteilen führen. Das zeigt sich konkret darin, daß unter Anwendung dieses Kriteriums einerseits das Christentum einschließlich der Christologie bisweilen als ein absolutes Novum in der Geschichte erscheint, andererseits Jesus total isoliert wird in der Welt, aus der er gekommen ist (Altes Testament und Judentum), was auch Ausdruck der Wirksamkeit eines bewußt-unbewußten christlichen Antisemitismus sein kann“ (Nr. 1 [S.27]). Dieserart prägnant am Differenzkriterium angebrachte Kritik hat in den 70er Jahren den Paradigmenwechsel eingeläutet – weg von einer Jesusforschung, die sich im Gefolge E. Käsemanns aus christologischen Gründen an der geschichtlichen Rückbindung des so gegen den Gnosisverdacht abschirmbaren Christusbekenntnisses interessiert zeigte, hin zu einer Jesusforschung, die sich nun in erneuter Besinnung auf die *historischen* Prämissen ihrer Arbeit gezielt sogar vom *christologischen Apriori* freizumachen sucht⁵. Mit diesem Ansatz paart sich dann eine vielerorts aufblühende Erforschung des Frühjudentums, die für die Zeit vor 70 bzw. 135 n. Chr. trotz einiger Konstanten jüdischer Identität wie insbesondere des selbstverständlichen Torabezugs aller Gruppierungen mit einer Pluralität jüdischen Lebens und Denkens rechnet, was die Idee eines normativen Judentums zumindest für diese Phase seiner Geschichte ausschließt. Auf diesem Hintergrund mußte dann das Differenzkriterium bei einer Rekonstruktion der Botschaft des historischen Jesus erst recht als Zumutung empfunden werden, auch aus grundsätzlichen Gründen, insofern es mit seinem Interesse am Analogielosen, Unableitbaren in der Jesus-Überlieferung als Kennzeichen des Authentischen der *historischen* Forschung „unmögliche“ Aufgaben aufbürdet⁶. Was die

Nazareth, Berlin 1996; G. Theißen/A. Merz, Der historische Jesus, Ein Lehrbuch, Göttingen 1996).

⁵ Charakteristisch für das neue Paradigma ist die „(Re-)Emanzipation der historischen Frage nach Jesus vom theologisch-christologischen Feld. Jesusforschung dient weder der Legitimierung der Christologie noch ihrer Delegitimierung ... Damit geht ein identitätsoffener Dialog über Jesus im Third Quest einher“ (G. Theißen/D. Winter, Kriterienfrage, a. a. O. 146f.).

⁶ So Theißen/Winter, Kriterienfrage, a. a. O. 188. „Unmöglich“ ist, „1. universale Aussagen über das faktische Nicht-Vorkommen bestimmter Gedanken und Motive im Judentum zu treffen, darüber hinaus 2. die Unableitbarkeit von Gedanken aus anderen Ideen, Traditionen, Überzeugungen des Judentums nachzuweisen (womit selbst sachlich analogielose Traditionen ausgeschieden werden könnten) und manchmal – in Überbietung auch noch dieser Ansprüche – sogar 3. die prinzipielle Unvorstellbarkeit von bestimmten Motiven und Vorstellungen im Judentum behaupten zu müssen, was eine Aussage über potentielle geschichtliche Wirklichkeit wäre.“

Kritik an derart überzogenen, dogmatisch gespeisten Erwartungen hinsichtlich einer historisch zu erhebenden Einzigartigkeit Jesu natürlich nicht diskreditieren will, das ist „die Suche nach individuellen Zügen des historischen Jesus“, aber „im Rahmen des damaligen geschichtlichen Kontextes – nicht nach singulären Elementen, die über jeden historischen Kontext hinausführen“⁷. Transformationen des Jüdischen⁸ wie überhaupt „Sonderprofile“ sind somit alles andere als ausgeschlossen, werden im Gegenteil als solche erst durch derartige kontextuelle Rückbindungen und Vergleiche historisch erkenn- und beschreibbar. Wenn aber die methodisch gezielte Ausschaltung des christologischen Apriori bei der historischen Arbeit zum Verlust von deren *Offenheit gegenüber der christologischen Potentialität des jesuanischen „Sonderprofils“* führt, dann muß Franz Mußners *christologische* Perspektive auf den historischen Jesus unweigerlich als Provokation aufgefaßt werden. Er selbst hat in den hier vorgelegten Studien jenes jesuanische „Sonderprofil“ in seinen christologischen Konturen gerade *nicht* unter Absehen von jüdischen Denkmodellen erhoben, sondern streng unter Bezug auf sie. Hingewiesen sei vor allem auf das von ihm mit Nachdruck ins Gespräch gebrachte Modell einer in der ältesten Jesus-Überlieferung greifbaren „Propphetenchristologie“, die einerseits dem frühjüdischen Erwartungshorizont entsprochen, andererseits aber die Keime der späteren „Sohneschristologie“ schon in sich getragen hätte; entscheidend sei „die vorösterliche Erfahrung des μαλλον und μεϊζον [vgl. Mt 12,6; Mt 12,41 f. par. Lk 11,31 f.] und damit des ‚Offenen‘ an Jesus“ (S. 175) gewesen, die als Wahrnehmung der Lebensgestalt Jesu als ganzer (wie z. B. auch der an ihn selbst gebundenen Nachfolge samt der darin steckenden christologischen Implikationen) die Entwicklung der „Sohneschristologie“ als Transformation jener alten „Propphetenchristologie“ aus sich hervorgetrieben hätte. So kann Franz Mußner, freilich nicht unter Absehen von jener nachösterlichen Explikation dieser Jesus-Erfahrung, die These vertreten: *Jesus selbst* (nicht etwa die erst später im Sinne einer Grundsatzfrage virulent gewordene Gesetzesproblematik) trennt Christen und Juden voneinander, als Glied des jüdischen Volkes und verwurzelt in dessen Glauben verbindet er sie gleichzeitig aber auch miteinander.

Welche Bedeutung die zweite diesen Band durchziehende These von Franz Mußner zur Ergänzungsbedürftigkeit des christologischen Bekenntnisses „vere deus – vere homo“ im Sinne eines „vere homo *indaeus*“ besitzt, sei zunächst via negativa an einem Beispiel für den Ausfall dieser von Franz Mußner eingeklagten Dimension in der Auslegungsgeschichte des Neuen Testaments dargetan. Dieses Beispiel betrifft den Eröffnungstext des Römerbriefs, näherhin Röm 1,3f., wo Paulus in traditionellem Sprachgewand den hermeneutischen Schlüssel seiner Christologie abliefert, in der Überzeugung, daß seine Adressaten hier mit ihm übereinstimmen werden: Sein Evangelium, zu dem Gott ihn berufen habe,

⁷ Ebd. 189.

⁸ Vgl. J. Riches, *Jesus and the Transformation of Judaism*, London 1980; vgl. auch *ders.*, *Jesus, der Jude. Sein Verhältnis zum Judentum seiner Zeit: Conc (D) 33 (1997) 47–55.*

beinhalte, so sagt er, „Gottes Sohn, der *dem Fleisch nach* aus dem Samen Davids stamme, (und) *dem Geist der Heiligkeit nach* aufgrund der Auferstehung von den Toten zum Sohn Gottes in Vollmacht bestellt worden sei“. Dem *Fleisch nach* (κατὰ σάρκα) – dem *Geist der Heiligkeit nach* (κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης)! Seit der Frühzeit der Kirche, greifbar wohl schon bei Ignatius v. Antiochien⁹, deutlich dann bei Origenes¹⁰ bis in das 20. Jh. hinein ist man bei der Interpretation dieser christologischen Formel mit ihrer Fleisch-Geist-Polarität nicht von der dogmatischen Zweinaturenlehre losgekommen, hat sich also schon sehr zeitig „von den jüdischen Denkvoraussetzungen, die der Formel zugrunde liegen, entfernt“, um ihren Sinn „mit den Kategorien des griechischen Substanz-Denkens“ zu erfassen¹¹. Nun wird man sich schon aus hermeneutischen Gründen davor hüten, einen geistesgeschichtlich begründeten und deswegen keinesfalls beliebigen Wechsel von Verstehensvoraussetzungen per se als Sündenfall zu bezeichnen, doch wenn dabei wie in unserem Beispiel die eigentliche Sinnspitze des Textes überhaupt zugedeckt wird, was freilich auch erst unter bestimmten, heute gegebenen Verstehensvoraussetzungen deutlich werden kann, dann ist Vorsicht angemahnt, selbst gegenüber einer so ehrwürdigen Auslegungstradition, wie sie gerade Röm 1,3f. aufzuweisen hat¹². Verlorengegangen ist aber in

⁹ Ignatius, Eph 18,2; 20,2; Trall 9,1; Röm 7,3; Sm 1,1. Vgl. etwa Eph 20,2: „in Jesus Christus, der dem Fleische nach aus Davids Geschlecht stammt, dem *Menschensohn* und *Gottessohn* ...“.

¹⁰ Origenes, Comm. in epist. ad Rom I, 6 (FChr 2/1, S. 105).

¹¹ So J. Blank, Paulus und Jesus. Eine theologische Grundlegung (StANT 18), München 1968, 252 A4, der damit die Voraussetzung für die Sinn-Verschiebung des Textes benennt, wie sie etwa noch bei E. Schweizer, Röm 1,3f. und der Gegensatz von Fleisch und Geist vor und bei Paulus, in: *ders.*, Neotestamentica. Deutsche und englische Aufsätze 1951–1963, Zürich-Stuttgart 1963, 189, zu beobachten ist: „Interpretiert man die Formel ... eher modal als Darstellung der beiden Seinsweisen, in denen er lebt, bezieht man zugleich damit σάρξ und πνεῦμα individuell auf ihn, dann werden seine beiden ‚Naturen‘ beschrieben, und es ist sachlich nur konsequent, wenn auch aus einem Nacheinander ein Miteinander der beiden Naturen wird in der kirchlichen Lehre“. Vgl. auch H. Schlier, Zu Röm 1,3f., in: Neues Testament und Geschichte (FS O. Cullmann), Zürich 1972, 207–218, der annimmt, daß schon die vorpaulinische Formel mit ihrem „strikten Gegensatz“ des κατὰ σάρκα/κατὰ πνεῦμα einen „paradoxen Sachverhalt“ zum Ausdruck bringen wolle, „ein Bekenntnis zum Irdischsein des dann in seine Macht eingesetzten Gottessohnes Jesus Christus“ (213). Auf allen Stufen der Tradition gehe es um „Differenz und Identität der beiden Seinsweisen dieses Messias Jesus und die seiner Person“ (216).

¹² Zu den sich schon zeitig einstellenden und notwendigerweise auch auf die Christologie zurückfallenden kulturellen Umbrüchen im frühen Christentum vgl. die erhellende Analyse von J. Moingt, Die Christologie der jungen Kirche – und der Preis für kulturelle Vermittlung: Conc (D) 33 (1997) 56–63, wo er die These vertritt: Der schon bald im Kontext der hellenistischen Frage nach dem Logos der Welt beim präexistenten Christus-Logos einsetzende und, vom biblischen Monotheismus dazu gezwungen, ständig um das Thema der „unbeschreiblichen Zeugung“ jenes Logos aus Gott kreisende christologische Diskurs „lenkte ... den Namen des ‚Sohnes‘ in ein semantisches Feld, das nicht mehr seiner Anwendung auf Christus im Neuen Testament entsprach“. „Die Konfrontation Christi mit den Gottessöhnen der Mythologie, die in einer noch heidnischen Welt unvermeidbar ist, führte dazu, daß seine Beziehung zu Gott in den Rahmen der göttlichen Abstammungen und der natürlichen Zeugungen gestellt wurde und man so aus der Welt und der Geschichte ausbrach. Der Begriff ‚Logos‘ gab aufgrund seiner Assimilierung an den Namen des ‚Sohnes‘ Anlaß für diese Abtrifte“ (60). Freilich: „Wenn man

der Auslegungsgeschichte dieser Verse die hier noch in eine traditionelle Glaubensformel gefaßte Überzeugung des Paulus, daß Jesus als der dem Fleisch nach aus dem Samen Davids stammende Gottessohn *Israels Messias* ist, in welcher Funktion er bei seiner österlichen Inthronisation zum „Herrn“ der Völker (vgl. Röm 1,4f.) keinesfalls abgetreten ist, vielmehr um Gottes „Treue“ (vgl. Röm 3,3) und „Wahrheit“ (vgl. Röm 15,8) willen bestätigt wurde; in des Apostels eigenes Konzept umgesetzt, wie das programmatisch in 1,16f. geschieht: Das Evangelium von Gottes in Israel inkarniertem Sohn gilt „dem Juden zuerst und auch dem Griechen“, denn Gottes Gerechtigkeit (δικαιοσύνη θεοῦ) wird in ihm offenbar, sein unbedingter Heilswille für jeden, der glaubt¹³. Daß dieser sein Heilswille, gerade in seiner Unbedingtheit und Unbegrenztheit, auch die Dimension der „Treue“¹⁴ bzw. der angesichts aller menschlichen Abgründe des Sich-Versagens standhaltenden „Wahrheit“¹⁵ konstitutiv in sich birgt, das eschatologische „Jetzt“ des Evangeliums (vñv: 3,21; 8,1) also das *Einst* des gesprochenen Wortes an Israel (3,2; 9,6) nicht auslöscht, es vielmehr im Gedächtnis Gottes bleibend aufbewahrt, damit dieser es – so die gewisse Hoffnung – am Ende der Zeit auch an Israel *wahr*macht –, das mit aus der Schrift gestützten Argumenten zu zeigen, ist dann das eigentliche Ziel, das Paulus in Röm 9–11 umtreibt. Wenn man im Eröffnungstext des Römerbriefs Jesu Einbindung in sein Volk, sein Jude-Sein, aber auch seine messianische Hoheit für Israel immer schon zugunsten einer diese Geschichte ausblendenden abstrakten Zweinaturenlehre verdrängt hat, dann sollte man sich nicht darüber wundern, daß man auch jene drei Kapitel, die programmatisch an Röm 1,3 anknüpfen (vgl. 9,5!)¹⁶, im Verlauf ihrer langen Auslegungsgeschichte nur selten wirklich zur Kenntnis genommen bzw. sie nur allzu oft zu einem dogmatischen Lehrstück über die Prädestination Gottes umfunktioniert hat.

ihnen (s.c. den Theologen der frühen Kirche) einen Vorwurf machen kann, dann nicht wegen des Eingehens auf die Kultur ihrer Zeit – denn was tun wir heute anderes? –, sondern deswegen, weil man sich von all dem, was heute für uns die Historizität Jesu Christi, der Offenbarung und des Heils ausmacht, ablenken ließ. Hier liegt der echte ‚Preis‘ für diese Abtrift“ (61 f.). Vgl. auch *ders.*, *L'homme qui venait de Dieu* (CFi 176), Paris 1993.

¹³ Dazu vgl. *M. Theobald*, „Dem Juden zuerst und auch dem Heiden“. Die paulinische Auslegung der Glaubensformel Röm 1,3f., in: P.-G. Müller/W. Stenger (Hg.), *Kontinuität und Einheit* (FS F. Mußner), Freiburg 1981, 376–392.

¹⁴ Vgl. neben 3,3 (πίστις θεοῦ) auch 3,5 (δικαιοσύνη θεοῦ)!

¹⁵ Vgl. 3,4; 15,8: ἀλήθεια τοῦ θεοῦ = πᾶν ἄλθ!

¹⁶ Röm 9,5: „aus ihnen (s.c. den Israeliten) stammt ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα.“ Dazu *F. W. Marquardt*, *Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie*, Bd. 1, München 1990, 191: Dieser Satz, Röm 9,5, „veranlaßt zwar manche Exegeten, die Zusammengehörigkeit Jesu mit Israel nur ‚fleischlich‘, also nur genealogisch aufzufassen, nur als einen historischen, nicht als einen theologischen Tatbestand. Aber so wird der Zusammenhang überlesen ... (Jesu) jüdische Herkunft sieht Paulus nicht als ‚zufällige Geschichtswahrheit‘ an, sondern als Wahrheit jener ‚ewigen Vernunft‘, die in der Erwählungsgeschichte Israels waltet.“ – Einen positiven Gebrauch von Röm 9,5 macht auch noch *Martin Luther* in seiner Schrift „Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei“ von 1523 (WA 11, 315), in der er auf den doppelten, von Altgläubigen gegen ihn in Umlauf gebrachten Häresievorwurf antwortet, er lehre, Maria sei „nicht Jungfrau gewesen vor und nach der Geburt“ Jesu, und Jesus sei „Abrahams Same“.

Mit der an der Auslegungsgeschichte von Röm 1,3f. exemplarisch aufweisbaren Verdrängung des Jude-Seins Jesu aus dem christologischen Bekenntnis der Kirche¹⁷ steht also – das zeigt uns mit Nachdruck der Römerbrief – nicht weniger auf dem Spiel als die „Wahrheit“ Gottes selbst! Dies für ein vertieftes Verständnis des Glaubensbekenntnisses aufzugreifen und fruchtbar zu machen, das ist die Herausforderung an die Adresse der systematischen Theologie, die den Studien von Franz Mußner zur Christologie des Neuen Testaments zu entnehmen ist.

Erste ermutigende Ansätze dazu liegen vor¹⁸. Dabei reicht der hier vertretene

¹⁷ Eine unglückliche Rolle in diesem vielschichtigen Prozeß der Verdrängung spielte offensichtlich schon zeitig das *Johannesevangelium* (trotz Joh 4,22!), dessen hermeneutische Bedeutung für die Auslegung und Wahrnehmung auch der anderen, synoptischen Evangelien wie für die Ausbildung der späteren kirchlichen Christologie schlechterdings nicht überschätzt werden kann. Diesbezüglich ist aufschlußreich für die Neuzeit etwa die *Akkommodationstheorie* von Theologen der Aufklärung (vgl. bei *Theißen/Winter*, Kriterienfrage, a.a.O. [Anm. 4] 38 ff.), nach der Jesus sich „sozusagen wider besseres Wissen den Vorstellungen seiner Zeit bedient, um sich verständlich zu machen. In diesem Erklärungsmodell spiegelt sich das pädagogische Interesse der Aufklärung. Die hermeneutische Theorie der Akkommodation soll die Autorität Jesu retten, indem sie ihn den Niederungen jüdischen Glaubens enthebt“ (39). Exponent dieser Richtung ist *J. S. Semler* (1725–1791), der seine Christologie auf das Johannesevangelium als das maßgebliche Zeugnis genuin christlichen Glaubens stützt und dessen präsentische Eschatologie „als eine direkte Kritik an dem Partikularismus der jüdischen Heilserwartung“ begreift (*G. Hornig*, Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie. Johann Salomo Semlers Schriftverständnis und seine Stellung zu Luther, Göttingen 1961, 228, zit. bei *Theißen/Winter* 40). Zu seiner Christologie vgl. zuletzt *G. Hornig*, Johann Salomo Semlers Studien zu Leben und Werk des Hallenser Aufklärungstheologen, Tübingen 1996, 136–159. – Bezeichnend für die weithin, auch im Deutschen Idealismus herrschende Einstellung ist das Diktum von *F. Schleiermacher*, der es für ausgemacht hielt, daß das vierte Evangelium die treueste Darstellung von Person und Wirken Jesu enthält: „Wie“, so fragte er mit abschätzigem Blick auf die Synoptiker, sollte denn „ein jüdischer Rabbi mit menschenfreundlichen Gesinnungen, etwas sokratischer Moral, einigen Wundern ... und dem Talent, artige Gnomen und Parabeln vorzutragen, ... eine solche Wirkung wie eine neue Religion und Kirche habe hervorbringen können [?]“ (Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern [31821], in: Sämtliche Werke. Erste Abteilung. Zur Theologie, 1. Bd., Berlin 1843, 448.). Bei einem solchen Urteil wundert es einen nicht, daß Schleiermacher das Alte Testament als für den christlichen Kanon irrelevant erklärt hat, vgl. *ders.*, Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesung (1811), in: Kritische Gesamtausgabe I. Abteilung, Bd. 6, Berlin New York 1998, 271–279, sowie die zweite, umgearbeitete Ausgabe von 1830 ebd. 365–379 („Die exegetische Theologie“), daraus bes. § 115.141. Zum Problem vgl. jetzt auch *H. Dembowski*, Schleiermacher und die Juden, in: *K. Wegst* u. a. (Hg.), Ja und nein. Christliche Theologie im Angesicht Israels (FS W. Schrage), Neukirchen-Vluyn 1998, 319–329.

¹⁸ Zu nennen sind hier vor allem: *J. Moltmann*, Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen, München 1989; *F. W. Marquardt*, Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie, Bd. 1–2, München 1990/1991; *W. Breuning*, Grundzüge einer nicht antijüdischen Christologie: JBTh 8 (1993) 293–311; *H. H. Henrix*, Jüdische Messias-hoffnung – Christusglaube der Christen: EuA 70 (1994) 279–291; *P. Petzel*, Was uns an Gott fehlt, wenn uns die Juden fehlen. Eine erkenntnistheologische Studie. Mit einem Vorwort von H. Waldenfels, Mainz 1994; *C. Thoma*, Das Messiasprojekt. Theologie jüdisch-christlicher Begegnung, Augsburg 1994; EvTh 55 (1995) Heft 1 (Jesus Christus zwischen Juden und Christen) (daraus v. a.: *R. Rendtorff*, Christliche Identität in Israels Gegenwart: 3–12; *M. Wyschogrod*, Inkarnation aus jüdischer Sicht: 13–28; *J. Moltmann*, Jesus zwischen Juden und Christen: 49–63; *B. Klappert*, Israel-Messias/Christus-Kirche. Kriterien einer nicht-antijüdi-

Anspruch über den ersten Schritt, das christologische Bekenntnis heute gegen antijüdische Verfälschungen abzuschirmen, noch hinaus. Gewiß gilt es zunächst einmal in diesem Sinne klarzustellen, daß das Bekenntnis zur Unüberbietbarkeit der Selbstmitteilung Gottes in seinem Sohn die vielfältigen Weisen seines sonstigen Sprechens in Israel keineswegs entwertet oder gar negiert (vgl. Hebr 1,1–2), und daß dies auch den theologischen Respekt vor der jüdischen Überlieferung post Christum in Midrasch und Talmud und anderen religiösen Quellen miteinschließt, die ja von ihrer genuinen Zielsetzung her dem Aufschließen des *biblischen Wortes* für ein Leben aus Gott dienen. Desgleichen gilt es, die Unterschiedenheit der beiden Wege, des jüdischen und christlichen, nicht nur zu tolerieren, sondern auch positiv zu würdigen in der Überzeugung, daß ein Nein Israels zum Glauben an Jesus Christus noch einmal umfassen ist von der stets größeren Gnade Gottes und seinem geheimnisvollen Ratschluß, wie umgekehrt auch sein Wirken in Christus keineswegs deckungsgleich ist mit dem Weg der Kirche; auch hier gilt, daß Gottes Wege „unerforschlich“ und „unergründlich“ sind (Röm 11,33). Doch kann darüber hinaus die Selbstreinigung des christlichen Glaubens, bei der es um ein besseres, der Schrift in ihren beiden Teilen gemäßeres Selbstverständnis geht, heute nur gelingen, wenn jener auch den Fragen der jüdischen Theologen und Philosophen vor allem in unserem Jahrhundert ausgesetzt wird, die zur Rechenschaft vor dem Forum des gemeinsamen biblischen Erbes zwingen. Dann stehen Fragen an wie die, ob nicht die christliche Inkarnationstheologie eine Gefährdung göttlicher Transzendenz darstellt, die doch das jüdische Bilderverbot schützen will¹⁹, oder ob nicht die Behauptung eschatologisch-endl gültigen Sprechens Gottes in seinem Sohn zu einer vom Dogma ideologisch bestimmten Begrenzung der Unendlichkeit Gottes führt²⁰, oder ob nicht jüdischer Messianismus, der an der Erwartung wirklicher Erneuerung des Antlitzes dieser Erde keine Abstriche macht, gegenwärtige Realität in ihrer Brüchigkeit ganz anders ernstzunehmen vermag, als dies christliche Behauptungen von Anti-

schen Christologie: 64–88); *B. Peterson*, Theologie nach Auschwitz? Jüdische und christliche Versuche einer Antwort (VIKJ 24), Berlin 1996; *J. Wolmuth*, Im Geheimnis einander nahe. Theologische Aufsätze zum Verhältnis von Judentum und Christentum, Paderborn 1996; *M. Goldmann*, „Die große ökumenische Frage ...“. Zur Strukturverschiedenheit christlicher und jüdischer Tradition mit ihrer Relevanz für die Begegnung der Kirche mit Israel (NBST 22), Neukirchen-Vluyn 1997; *Th. Freyer*, Die Theodizeefrage – eine Herausforderung für eine heutige Christologie. Anmerkungen zur gegenwärtigen Debatte im Kontext des christlich-jüdischen Gesprächs: *Cath* 52 (1998) 200–228; *V. Jacobs*, Zur Frage des Messianischen bei Emmanuel Levinas – Erträge einer Interpretation messianischer Texte, in: *J. Wolmuth* (Hg.), Emmanuel Levinas – eine Herausforderung für die christliche Theologie, Paderborn 1998, 175–199; *M. Poorthuis*, Asymmetrie, Messianismus, Inkarnation. Die Bedeutung von Emmanuel Levinas für die Christologie, in: *J. Wolmuth* (Hg.), Levinas, a.a.O. 201–213; *Th. Freyer*, Emmanuel Levinas' Vorstellung vom Gott-Menschen – eine Herausforderung für die Christologie?: *ThQ* 179 (1999) Heft 1.

¹⁹ Dazu vgl. etwa *Wolmuth*, Geheimnis, a.a.O. (Anm. 18) 15–22; *Wyschogrod*, Inkarnation, a.a.O. (Anm. 18).

²⁰ Vgl. *Breuning*, Grundzüge, a.a.O. (Anm. 18) 298.

zipationen und Schon-Realisierungen des Heils vorgeben²¹. Stellt der christliche Glaube sich diesen und anderen Fragen in einem offenen und selbstkritischen Gespräch, dann geht es nicht mehr nur um die Überwindung von Antijudaismen, sondern um die Wahrnehmung des Jüdischen in der *eigenen* Glaubensgestalt, dann mag sich zeigen, was es heißt: Christus, vere deus – vere homo *indaeus*.

Das sei abschließend noch an einem Punkt erläutert, wobei auf die diesbezügliche Bedeutung der Beiträge zur *Eschatologie* des Neuen Testaments (Nr. 19: „Weltherrschaft“ als eschatologisches Thema der Johannesapokalypse; Nr. 20: Implikate der Parusie des Herrn) und zur *Gottesfrage* (Nr. 21: JHWH, der sub contrario handelnde Gott Israels) am Ende dieses Bandes eigens hingewiesen sei. *Schalom Ben-Chorin* brachte das Juden und Christen Verbindende und Trennende in die prägnante Formel: „Der Glaube Jesu einigt uns . . ., aber der Glaube an Jesus trennt uns“²². Nun ist aber im Glauben der Christen *an* Jesus der Glaube *Jesu*²³ selbst als Ermöglichungsgrund ihres Glaubens mitaufbewahrt. Nur weil Jesus radikal auf die in seinem Wirken als Heiland der Menschen zeichenhaft nahegekommene Herrschaft des Gottes Israels gesetzt hat und in diesem seinem Glauben gerade angesichts des ihn scheinbar widerlegenden Todes von Gott österlich gerechtfertigt wurde, vermag sich überhaupt der Glaube der Christen an Jesus festzumachen, wobei dieses Sich-Gründen auf ihn nur die eschatologisch-endgültige Gestalt ist, die der Glaube an Gott nun notwendigerweise annimmt, insofern dieser sich in seinem Heilswillen bleibend an Jesus gebunden hat. Von daher ist dann begrifflich zu machen, daß Christen „mit ihrem Glauben an Jesus nicht die Strukturgesetze verlassen, die für den Akt des Glaubens seit der Berufung Abrahams charakteristisch sind. Glauben gehört in den Bereich des Ersten Gebotes. Nur Gott gegenüber ist er möglich. Darin ist die Einzigkeit Gottes erfaßt“²⁴. Daß wir berufen sind, mit Christus und durch ihn zu glauben, fügt sich dem ein: Per Christum in Deum! Dies zu erkennen und systematisch auszubuchstabieren in der Überzeugung, daß Christologie die *Theozentrik* biblisch-jüdischen Denkens keineswegs aushöhlt, bewahrt dann das Jüdische als heilsames Ferment im christologischen Bekenntnis und schützt dieses davor, zu einer triumphalistischen Christusfrömmigkeit zu degenerieren, der in der Regel – das zeigt die Geschichte – ein kirchlicher Triumphalismus entspricht.

Meint Jesu österliche Rechtfertigung durch den Gott Israels seine Bestätigung als letztgültiger Bote der Gottesherrschaft, dann schließt das die Grundlegung der Hoffnung auf deren endgültigen Durchbruch am Ende der Zeiten mit ein. Darin aber eröffnet sich die Möglichkeit der Partnerschaft mit jüdischem Messia-

²¹ Vgl. etwa *Wolmuth*, Geheimnis, a.a.O. (Anm. 18) 25–27.

²² *Sch. Ben-Chorin*, Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht, München 1967, 12.

²³ Ob man vom Glauben *Jesu* sprechen könne, wurde vielfach diskutiert. Vgl. v. a. *G. Ebeling*, Jesus und Glaube, in: *ders.*, Wort und Glaube I (Gesammelte Aufsätze), Tübingen 1962, 203–254; *O. H. Pesch*, Rechenschaft über den Glauben, Mainz 1970, 82f.; *W. Thüsing*, Neutestamentliche Zugangswege zu einer transzendental-dialogischen Christologie, in: *QD* 55 (1972) 81–305: 211–226 („Jesus als der ‚Glaubende‘“).

²⁴ *Breuning*, Grundzüge, a.a.O. (Anm. 18) 299.

nismus: „Das Judentum schärft dem Christentum die Erfahrung der Unerlöstheit der Welt ein“, während die Kirche „die Gegenwart der Versöhnung der Welt mit Gott (bezeugt), ohne die es keine begründete Hoffnung auf ihre Erlösung gibt. So ‚reizt‘ die Kirche Israel ‚zum Glauben‘, wie Paulus sagt (Röm 11,11.14). Und so reizt Israel die Kirche zur Hoffnung“²⁵. Dieses durch Israel zur Hoffnung Gereiztwerden mag der christliche Glauben wiederum als in ihm selbst steckendes jüdisches Ferment begreifen. Es bezeichnet den Raum, in dem auch die in den Evangelien aufbewahrte Erinnerung an die *messianische Praxis Jesu*, die sich gegen ihre soteriologische Engführung in der in seinem Namen geschenkten Sündenvergebung wehrt, neu zum Zug kommen kann; sie gemahnt die Christen an die noch ausstehende Schalomisierung der Welt, die sie von der Parusie ihres Herrn erwarten dürfen. Diese bringt, wie Franz Mußner in seinem Gespräch mit W. Benjamin formuliert, „die endgültige Erlösung und Rehabilitierung der Unterdrückten, der Opfer der Herrschenden und der Armen in aller Welt, mit denen sich der wiederkommende Herr nach Mt 25,31–40 identifiziert“; sie „bedeutet den endgültigen Sieg über Haß und Gewalt in der Welt“. Wer deshalb „die Parusie des Herrn auf die persönliche Begegnung Jesu beim individuellen Tod beschränkt, nimmt dem ntl. Parusiekerygma die ‚Welthaltigkeit‘, ihren Bezug auf die Welt- und Menschheitsgeschichte“ (Nr. 20 [S. 329, 330f.]). Man darf hoffen, daß eine hiermit angestoßene christliche Besinnung auf das jüdische Erbe im eigenen christologischen Bekenntnis dieses ein gutes Stück besser verstehen lehrt.

²⁵ J. Moltmann, *Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie*, München 1975, 170.

I. Die Frage nach dem historischen Jesus

1. Methodologie der Frage
nach dem historischen Jesus
(1974)

Vorbemerkung

Die folgenden Arbeitspapiere sind das Ergebnis eines Hauptseminars im WS 1972/73 über das Thema „Methodische Zugänge zum historischen Jesus“ und einer anschließenden Klausurtagung, die unter der Federführung von Franz *Mußner* zusammen mit seinen Mitarbeitern Dr. P.-G. *Müller*, Dr. F. *Schnider* und Dr. W. *Stenger* stattfand. Hauptseminar und Klausurtagung dienten der Vorbereitung des Arbeitskreises auf der Wiener Neutestamentler-Tagung vom 3. bis 5. April 1973. Soweit sie auf der Tagung selbst durchdiskutiert wurden, sind die Ergebnisse der Diskussion eingearbeitet und die Formulierungen der Papiere nochmals auf einer zweiten Klausurtagung durchreflektiert und verbessert worden. Im übrigen bedürfte die Vorlage einer eingehenden Ausarbeitung, was im Rahmen dieser Publikation nicht geschehen kann. Sie wird aber, so hoffen die Autoren, auch in dieser Gestalt Anregungen vermitteln.

A. „Jesus und der Text“
Eine Vorüberlegung

I. Die Aufgabe, methodische Zugänge zum historischen Jesus zu erarbeiten, hängt zusammen mit dem gewöhnlich „Historischer Jesus – Christus des Glaubens“ formulierten Thema, hinter dem ein Zweiteilungsprinzip liegt. Dieser Formulierung gegenüber sind jedoch Bedenken anzumelden, weil sie zu einer simplifizierenden Auffassung der historischen Tatbestände führen kann; es ist nämlich zu überlegen, ob diese tatsächlich mit dem genannten Zweiteilungsschema zutreffend

erfaßt werden. Dieses Schema setzt vor allem voraus, daß es nur einen „Bruch“, nämlich den von Karfreitag/Ostern markierten „garstigen Graben“, gegeben hat. Demgegenüber muß überlegt werden, ob es nicht schon in der vorösterlichen Wirksamkeit Jesu zu einem weitaus folgenreicheren „Bruch“ gekommen ist, der mit der „galiläischen Krise“ zusammenhängt¹, so daß statt mit einem „Zweiteilungsschema“ besser mit einem „Dreiteilungsschema“ gearbeitet werden sollte. Das würde folgende Einteilung des historischen Ablaufs ergeben: 1. *Zeit des Angebots* („Galiläischer Frühling“); 2. *Zeit der Ablehnung* (beginnend mit der „Galiläischen Krise“), mit Karfreitag als Abschluß; 3. *die Zeit der Urkirche*, beginnend mit Ostern, die sich wieder teilt in das genuin apostolische Zeitalter der Urkirche und in das beginnende nachapostolische Zeitalter derselben². Insofern könnte man sogar von einem „Vierteilungsschema“ sprechen. Diese Sicht hat für die zeitliche und sachliche Zuteilung des Materials der Jesusüberlieferung, speziell von Jesuslogien, folgende Konsequenzen: Es erlaubt einmal eine gewisse Gliederungsmöglichkeit für die etwas amorph anmutende Masse der allgemein von der bisherigen Forschung für vorösterlich gehaltenen Stoffe, insofern sie der Periode des Angebots bzw. jener der Ablehnung zugeordnet werden könnten (Zweistufung des Materials)³; darüber hinaus ergibt sich die Möglichkeit, Logien, die häufig als Schöpfungen der nachösterlich missionierenden Gemeinde betrachtet werden, der

¹ Vgl. dazu *F. Mußner*, Gab es eine „galiläische Krise“? (= Nr. 4 in diesem Band); *A. Polag*, Die Christologie der Logienquelle (Neukirchen-Vluyn 1977).

² Siehe dazu Näheres bei *F. Mußner*, Die Ablösung des apostolischen durch das nachapostolische Zeitalter und ihre Konsequenzen, in: Wort Gottes in der Zeit (Festschr. für K. H. Schelkle) (Düsseldorf 1973) 166–177. Der Übergang vom apostolischen zum nachapostolischen Zeitalter der Urkirche hat den Rang eines „Bruches“, der von der Urkirche bewältigt werden mußte. Aus dieser Aufgabe heraus sind die sogenannten frühkatholischen Schriften des neustamentlichen Kanons erwachsen.

³ Wenn hier von einer „Amorphität“ des Logienmaterials gesprochen wird, so will damit gesagt sein, daß dieses Material am Anfang der nachösterlichen Überlieferung ohne erkennbare Gliederungsprinzipien thematischer Art tradiert wurde, was damit zusammenhängt, daß Jesus seine Logien als „Gelegenheitslogien“ produziert hat; erst die Erstredaktoren der „Logienquelle“ haben die Logien (teilweise) thematisch zusammengestellt. Vgl. dazu *Th. Soiron*, Die Logia Jesu. Eine literarkritische und literargeschichtliche Untersuchung zum synoptischen Problem (Münster 1916); *J. Jeremias*, Zur Hypothese einer schriftlichen Logienquelle Q, in: ZNW 29 (1930) 147–149; *D. Lübrmann*, Die Redaktion der Logienquelle (Neukirchen 1969); *P. Hoffmann*, Studien zur Theologie der Logienquelle (Münster 1972); *S. Schulz*, Q. Die Spruchquelle der Evangelisten (Zürich 1972).

II. Die übliche Formel „Historischer Jesus – Christus des Glaubens“ vermischt außerdem historische Prozesse mit sprachlichen, wodurch vielfach die ganze Problematik, die in Wirklichkeit hinter der Formulierung steckt, nicht genügend ins Bewußtsein kommt. Dagegen kann die Formulierung „Jesus und der Text“ diese besser sichtbar machen. Das soll im Schaubild (S. 15) zur Darstellung kommen, das natürlich wie jedes derartige Schaubild simplifizierend ist:

Dieses Schaubild involviert folgende Transformationsprozesse:

1. In der historischen Linie: Von Jesus zu den Redaktoren.
2. In der sprachlichen Linie: Von den Erstlogien und Jesuserzählungen zu den Evangelien.
3. In der textgenerativen Linie: Vom Ereignis (Geschichte) zur Versprachlichung („Text“).

Was „passiert“ jeweils bei diesen Transformationsprozessen? Diese Frage muß in der Arbeit stärker als bisher ins Auge gefaßt werden.

III. Der im Schaubild verwendete Begriff „Text“ umfaßt im Sinn der modernen Sprach- und Literaturwissenschaft sowohl mündliche als auch schriftliche Äußerungen. Zu bedenken ist dabei jedoch, daß uns im Neuen Testament nur schriftliche Texte als Zugänge zum historischen Jesus zur Verfügung stehen. Diese Tatsache ist von der bisherigen Formgeschichte nicht genügend beachtet worden, weil schriftliche Texte wie mündliche behandelt wurden. So wird z. B. in der formgeschichtlichen Arbeit der Rückgang von schriftlichen Texten zu ihrem „Sitz im Leben“ im Stadium der Mündlichkeit unreflektiert vollzogen (s. dazu Näheres im Abschnitt „Sitz im Leben“). Deshalb ist eine neue Reflexion über die Möglichkeit, vom Niveau der schriftlichen Texte über die Barriere ihrer Verschriftlichung methodisch gesichert in das Stadium ihrer Mündlichkeit zu gelangen, vonnöten, was eine Voraussetzung für den richtigen Weg zurück zum historischen Jesus ist. Damit ist ein Postulat aufgestellt, das die Zuwendung der Exegese zur literatur- und sprachtheoretischen Diskussion verlangt⁷. Ferner ergibt sich als weiteres Postulat, in Zukunft die sprachlichen Transforma-

⁷ Wichtige Ansätze dazu bei E. Güttgemanns, *Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums* (München 1971).

tionsprozesse zwischen Ereignis („Existenz“) und „Text“ ganz anders als bisher zu bedenken, was die notwendige Voraussetzung ist, um aus dem „Text“ wieder zurück zum historischen Ereignis zu gelangen⁸. Insofern bedürften auch die folgenden Überlegungen noch eines viel intensiveren theoretischen Unterbaus. Jedenfalls zeigt sich als eigentliche Aufgabe nun dies: *Wie gelingt es, in methodisch richtiger Weise aus dem Text zurück in die Geschichte zu springen?* Diese Frage hat die bisherige formgeschichtliche Arbeit nicht zu beantworten vermocht.

B. Der Traditionsprozeß

I. Ein Traditionsprozeß ist ein komplizierter Vorgang, was auch für das Thema „Methodische Zugänge zum historischen Jesus“ gilt. Der Wille etwa, eine Vergangenheit zu tradieren, kann sehr verschieden motiviert sein; darum ist nach der Eigenart des hinter dem evangelischen Traditionsprozeß stehenden Traditionswillens zu fragen. Es darf vermutet werden, daß hinter dem evangelischen Traditionswillen ein besonderes Interesse an der Person und Bedeutung Jesu stand, wobei aber noch nichts über die nähere Art dieses Interesses gesagt sein soll.

II. Die Rekonstruktion des evangelischen Traditionsprozesses wird weiterhin dadurch erschwert, daß im methodischen Vorgehen eine gesonderte Betrachtung der Logien- und Tatüberlieferung erfordert ist, was seinen Grund darin hat, daß der Traditionsprozeß hinsichtlich der Logienüberlieferung und hinsichtlich der Tatüberlieferung verschieden verlief. Dies wiederum ist auch dadurch bedingt, daß bei den beiden Überlieferungssträngen mit verschiedenen Autoren zu rechnen ist: Hinsichtlich der Logienüberlieferung ist oder gilt Jesus selbst als Autor des Textes, hinsichtlich der Tatüberlieferung geht der Text auf von Jesus verschiedene Erzähler zurück. Freilich liegen uns beide Überlieferungen im Neuen Testament nur in der Weise der „Erzählung“ vor⁹.

⁸ Vgl. dazu etwa R. Koselleck – W.-D. Stempel (Hrsg.), *Geschichte – Ereignis und Erzählung* (München 1973).

⁹ Zur Aporie einer erzählenden Beschreibung von Geschichte vgl. W.-D. Stempel, *Möglichkeiten einer Darstellung der Diachronie in narrativen Texten*, in: ders. (Hrsg.), *Beiträge zur Textlinguistik* (München 1971) 53–78; dazu auch noch H. Weinrich, *Tempus. Besprochene und erzählte Welt* (Stuttgart 1964, mit weiterer Literatur); G. Müller, *Die Bedeutung der Zeit in der Erzählkunst* (Bonn 1947); ders., *Erzählzeit und erzählte Zeit*,

III. Logienüberlieferung:

Was die Logienüberlieferung angeht, müssen folgende Probleme beachtet werden:

1. Bei der Logienüberlieferung muß zwischen dem Stadium der Mündlichkeit und dem der Schriftlichkeit grundsätzlich unterschieden werden.
2. Der Traditionsprozeß verlief zwischen den beiden Polen: Jesus – Schlußredaktor bzw. Kanon.
3. Zwischen der Erstäußerung Jesu und der schriftlichen Fixierung durch den Endredaktor ist eine Reihe von Faktoren in Erwägung zu ziehen, die zur Veränderung eines Logions Jesu führen konnten:
 - a) Das Mißverstehen desselben durch die Ersthörer.
 - b) Die bewußte Veränderung desselben durch einen Zweitsprecher.
 - c) Das Mißverstehen desselben durch Zweit-, Dritthörer usw.
 - d) Der durch die Ostererfahrung initiierte neue Verstehenshorizont^{9a}.
 - e) Der Einfluß der Homologese auf die Form und den Inhalt eines Logions (deutlich erkennbar etwa am „Jonaslogion“ Mt 12, 40 vgl. mit Lk 11, 30)¹⁰.
 - f) Der Einfluß der Liturgie (Abendmahlsworte!).
 - g) Die Applikation eines Logions auf die neuen Gemeindesituationen:
 - α) Neu entstehende Probleme der Ethik („Kasuistik“).
 - β) Probleme der Gemeindeordnung (s. Mt 18).
 - γ) Missionsprobleme (z. B. neue Konnotationen eines Logions durch die Missionspredigt).
 - δ) Verfolgungserfahrungen.
 - ε) etc.
 - h) Die sich ausdifferenzierenden Gemeindetypen und die zunehmende geographische Streuung der Gemeinden.

in: Festschr. für Paul Kluckholm und Hermann Schneider (Tübingen 1948) 195–212; E. Lämmert, *Bauformen des Erzählens* (Stuttgart 1970).

^{9a} Vgl. dazu F. Mußner, *Die Auferstehung Jesu* (München 1969) 140–154; K. Lehmann, *Die Erscheinungen des Herrn. Thesen zur hermeneutisch-theologischen Struktur der Ostererzählungen*, in: H. Feld / J. Nolte (Hrsg.), *Wort Gottes in der Zeit* (Festschr. f. K. H. Schelkle) (Düsseldorf 1973) 361–377.

¹⁰ Dazu Näheres bei A. Vögtle, *Der Spruch vom Jonaszeichen*, wieder abgedruckt in: *ders.*, *Das Evangelium und die Evangelien. Beiträge zur Evangelienforschung* (Düsseldorf 1971) 103–136.

- i) Die interlinguistischen Vorgänge beim Übersetzen in eine andere Sprache.
 - k) Neue Kontextuierung durch Prediger und Redaktoren.
 - l) Das Schicksal des Textes (Lesarten!).
 - m) Der durch die Kanonisierung einsetzende Abstoßungsprozeß.
4. Die aufgeführten Faktoren, die Veränderungen eines Logions Jesu bedingen konnten, erweisen die Thesen der *Riesenfeldschule* als simplifizierend.

IV. Trotz der in III genannten Faktoren, die zu einer Veränderung eines Logions Jesu führen konnten, müssen auch jene berücksichtigt werden, die eine bewahrende Funktion ausgeübt haben können:

1. Die bewußte Rückbindung an die Person und die Autorität des vor-österlichen Jesus.
2. Die bewußte, aus dem Rahmen des Judentums mit seinen vielen „Lehrern“ fallende Beschränkung auf einen einzigen Lehrer, nämlich Jesus („Die *Isolierung* der Jesustradition ist das Konstitutivum des Evangeliums“: G. Kittel¹¹), was mit der getroffenen christologischen Entscheidung der Urkirche zusammenhängt.
3. Das in jeder religiösen Gemeinschaft beobachtbare Festhalten am Ursprung. Damit hängt zusammen, daß im Unterschied zu Vorgängen, wie sie etwa in der Folkloreüberlieferung zu beobachten sind, bei der Weitergabe der Jesuslogien eine „imperative Zensur“ bzw. eine „Präventivzensur“ der Gemeinde¹² nicht stattgefunden hat. Das zeigt sich etwa darin, daß selbst unverständlich und „verschlüsselt“ wirkende Logien Jesu auch nach Ostern nicht aus dem Überlieferungsgut ausgeschieden wurden, obwohl bei der Weitergabe der Logien ausschließlich auf die Bewahrung des Wortlauts zielende Traditionstechniken (vgl. Vedenüberlieferung)¹³ kaum auszumachen sind.
4. Der Ursprung des Christentums in einem traditionspflegenden Milieu (Judentum), worauf die *Riesenfeldschule* mit einem gewissen Recht hingewiesen hat.

¹¹ Die Probleme des paläst. Spätjudentums und das Urchristentum (Stuttgart 1926) 69.

¹² Vgl. dazu P. Bogatyrev – R. Jakobson, Die Folklore als eine besondere Form des Schaffens, in: H. Blumensath (Hrsg.), Strukturalismus in der Literaturwissenschaft (Köln 1972) 13–24.

¹³ Siehe dazu vorausgehende Anmerkung.

5. Die soziologische Kontinuität des Jüngerkreises als des Trägers einer gepflegten Tradition (die Augen- und Ohrenzeugen sind mit Jesus nicht mitgestorben!).
6. Die Kontrollfunktion der apostolischen Augen- und Ohrenzeugen nach Ostern.
7. Der Bewahrungswille, der sich in der *Sammlung* von Jesuslogien, in der den Berichten der „Augenzeugen und Diener des Wortes“ nachgehenden schriftlichen *Fixierung* des „Evangeliums vor den Evangelien“ (Easton)¹⁴ und schließlich in der *Aufnahme* der Evangelien in den Kanon manifestiert, wobei apokryphes Material kritisch abgestoßen wurde¹⁵.

V. Tatüberlieferung

1. Was die Tatüberlieferung angeht, muß zwischen Ereignis und erzähltem Ereignis unterschieden werden. Grundsätzlich gilt, daß wir in den Evangelien nur erzählte Ereignisse vor uns haben. Dieser Tatbestand kompliziert die historisch-kritische Rückfrage nach den histori-

¹⁴ Vgl. dazu H. Schürmann, *Evangelienchrift und kirchliche Unterweisung. Die repräsentative Funktion der Schrift nach Lk 1, 1–4*, in: *ders.*, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien* (Düsseldorf 1968) 251–271.

¹⁵ Zusätzlich ist auf die Untersuchungen von J. A. Baird, *Audience Criticism and the Historical Jesus* (Philadelphia 1969), hinzuweisen. B. versucht durch eine kritische Analyse der Angaben der synoptischen Evangelien über die Zuhörerschaft Jesu einen Beitrag zur Frage nach dem historischen Jesus zu liefern. Dabei macht er folgende Beobachtung (vgl. 90–152): Während der synoptische Vergleich beim *Erzählstoff* eine große Übereinstimmung in den Angaben der Akoluthie und des zeitlichen und geographischen Rahmens des „Lebens“ Jesu, nicht aber der Hörerschaft aufweist, zeigt der *Logienstoff* eine auffallende Übereinstimmung im Wortlaut und in der Angabe der Hörerschaft, nicht aber in den anderen Faktoren. Der Tatbestand der Konservierung der Angabe der Hörerschaft beim Überlieferungsprozeß weist daraufhin, daß in der Tradition erkannt wurde, daß Form und Inhalt eines Logions nicht von der ursprünglichen Hörerschaft unabhängig sind (kommunikative Funktion der Sprache!). Deshalb hat die Überlieferung die Angabe der Hörerschaft bei den Worten Jesu bewahrt. Die Hörerschaft ist jedoch nicht eine einzige, so daß die Frage entsteht: Woher stammen die differenzierten Angaben der Hörerschaft? Sie stammen nicht von den die Logien produzierenden Gemeinden; denn diese hätten nicht zu einem solch erstaunlichen Konsens kommen können, wie er in den synoptischen Evangelien feststellbar ist, was vermuten läßt, daß sie auf eine markante Einzelpersonlichkeit zurückgehen. Audience Criticism zeigt also den historischen Jesus als „einen differenzierenden, auswählenden Lehrer, der so sprach, daß er vom Volk verstanden werden konnte, indem er seine Lehre an seine Hörerschaft anpaßte“ (173).

schen Ereignissen stärker als jene nach der Echtheit der Logien. Denn zwischen Ereignis und erzähltem Ereignis spielen sich Transformationsprozesse ab, die auf jeden Fall reflektiert werden müssen. Dabei ist von der Grundfrage auszugehen: Auf welche Weise kommt ein Ereignis im erzählten Ereignis zur Sprache? Grundsätzliche Antwort: Durch Erzählen, wobei zu bedenken ist, daß es verschiedene Weisen des Erzählens gibt, z. B. Reportage, Tonbandaufnahme, Protokoll, Tatbericht, Kommentar, Propaganda, Fiktion usw. In allen Formen des Erzählens gibt es verschiedene Grade der sprachlichen Präsenz des Ereignisses. Deshalb ist hinsichtlich der evangelischen Tatüberlieferung zu fragen, in welchem Grad in einem erzählten Ereignis aus dem Leben Jesu das Ereignis selbst noch präsent ist.

2. Die spezifische Eigenart der evangelischen Erzählungen über Ereignisse des Lebens Jesu:

- a) Die evangelischen Erzählungen sind von einer positiven Einstellung zu Jesus und seinen Taten getragen.
- b) Die Erzähler erzählen aus einem engagierten Glauben an Jesus heraus
- c) Deshalb sind die evangelischen Erzählungen „Tendenzschriften“.
- d) Die Grundtendenz ist die Schaffung von Glauben an Jesus (vgl. Joh 20, 31).
- e) Eine weitere Tendenz zeigt sich in der Schaffung von „Sicherheit“ hinsichtlich der in die apostolische Paradosis eingegangenen „Pragmata“ Jesu (s. Lk 1, 1–4).
- f) Daraus ergibt sich, daß wir in den evangelischen Erzählungen keine neutralen „Reportagen“ über die Taten Jesu vor uns haben.

3. Diese Feststellung zwingt zu der Frage: Sind die evangelischen Berichte über die Taten Jesu am Ende nicht ereignisverfälschende oder gar ereignisungebundene literarische Bildungen? Um so dringender wird die Suche nach Kriterien, mit deren Hilfe die Ereignisgebundenheit der evangelischen „Tendenz Erzählungen“ überprüft werden kann, wobei diese Suche die Eigenart der verschiedenen Erzählformen („Textsorten“, „Gattungen“) berücksichtigen muß. Denn die Beziehung zwischen Ereignis und erzähltem Ereignis ist je nach der Erzählform verschieden; z. B. kann ein Summarium weniger an Historischem enthalten als ein Einzelerzählstück, aber auch umgekehrt¹⁶.

¹⁶ So müssen in dieser Hinsicht die Summarien des Markusevangeliums anders beurteilt werden als jene der Apostelgeschichte.

4. An *Kriterien* sind dann zu nennen:

a) Das erzählte Milieu muß dem historisch verifizierbaren Milieu zur Zeit Jesu entsprechen. Das betrifft einmal die in den Erzählstücken von Jesu Taten betroffenen Gruppen – so tauchen in der Tat keine Gruppen auf, die es im Judentum zur Zeit Jesu nicht gegeben hat¹⁷; ferner die religiösen Institutionen des Judentums zur Zeit Jesu (z. B. Gesetz [Sabbat!]); das kulturelle Klima; die politischen Verhältnisse; die geographischen Angaben; d. h. also alles, was „Umweltreferenz“ angeht. Es fällt auf, daß in sämtlichen Traditionsschichten und Textsorten der evangelischen Überlieferung dieses spezifische Milieu erhalten ist und die Gründe für eine in Einzelfällen begegnende „Hellenisierung“ des Materials leicht erkennbar sind¹⁸. Diese Milieutreue ist um so beachtlicher, als sie nicht auf den absichtlichen Willen eines Historikers zurückzuführen ist, vielmehr bei primär kerygmatischer Zielsetzung unreflektiert erhalten blieb, was sich z. B. darin zeigt, daß bestimmte Gruppen, die zur Abfassungszeit der Evangelien nicht mehr existierten, in der evangelischen Jesusüberlieferung noch auftauchen (z. B. Sadduzäer).

b) Auch im Hinblick auf die Tatüberlieferung kann der „Querschnittsbeweis“ angewendet werden, insofern als in den verschiedenen Traditionsschichten, in den verschiedenen Erzählformen und in den verschiedenen Szenen des erzählten Lebens Jesu gleichmäßige Verhaltensweisen Jesu sich zeigen.

c) Aus b) ergibt sich auch, daß diese gleichmäßigen Verhaltensweisen Jesu erzählerisch verschieden „individualisiert“ sein können; z. B. das typische Verhalten Jesu gegenüber Zöllnern und Sündern wird in der literarischen Form der „Berufungsgeschichte“ (z. B. Berufung des Levi), der „idealen Szene“ (z. B. Zöllnermahl), des Streitgesprächs und des Gleichnisses erzählerisch in Szene gesetzt. Wir können daher zunächst auf der *Erzählebene* „Typen“ von Verhaltensweisen Jesu feststellen, mit denen man in den Evangelien und in frühjüdischen Texten beobachtbare Typen von Verhaltensweisen im Judentum vergleichen kann, etwa Erzählungen oder Vorschriften über das Verhalten von Schriftgelehrten und Pharisäern zu Zöllnern und Sündern, zu Frauen usw. Der Vergleich zeigt, daß die Darstellung der Evangelien Verhal-

¹⁷ Vgl. dazu etwa G. Baumbach, *Jesus von Nazareth im Lichte der jüdischen Gruppenbildung* (Berlin 1971).

¹⁸ Bekanntlich beschreibt Lk das Haus in seiner „hellenistischen“ Struktur.

tenstypen Jesu von solchen seiner Umgebung als gerade für ihn spezifisch abhebt. Wenn auch diese Abhebung Jesu von seiner Umgebung in der Darstellung der Evangelien häufig in kritischer Absicht geschieht, die den Historiker eine gewisse Tendenzdarstellung vermuten lassen könnte, darf unter Anwendung des Querschnittsbeweises mit hinlänglich genügender Sicherheit angenommen werden, daß sich im historischen Leben Jesu diese für ihn spezifischen Verhaltensweisen in der Tat gezeigt haben. Und deshalb darf man hier wieder mit dem kritischen Aussonderungsprinzip arbeiten (s. dazu weiter unten). Von *ipsissima facta Jesu* kann also nicht einfachhin im Hinblick auf ein konkretes Einzelfaktum der Vita Jesu gesprochen werden, sondern nur im Hinblick auf die in einer erzählerischen Konkretion erscheinenden unverwechselbaren *Typen* von Verhaltensweisen des historischen Jesus¹⁹. Daß im Einzelfall erzähltes Ereignis und historisches Faktum „sich decken“ können, versteht sich dabei von selbst. Darum ist ein *ipsissimum factum Jesu qua ipsissimum factum* nicht durch den Nachweis kritisch erledigt, daß sich für bestimmte Taten Jesu ähnliche Erzählpattern auch in außerevangelischer Literatur (z. B. Altes Testament) finden. Soweit die jeweilige erzählerische Konkretion den ihr zugehörigen Typ der Verhaltensweise Jesu trifft (Text), schattet sich in ihr bei aller erzählerischen Freiheit im einzelnen und bei allen Modifizierungen im Überlieferungsprozeß der im Leben Jesu beobachtbare Typ seines Verhaltens ab (Geschichte).

d) Aufs Ganze der Tatüberlieferung hin gesehen, ist die Beobachtung von großer Bedeutung, daß beim Vergleich von Erzählstoffen und Logien kein Widerspruch zwischen Lehre und Verhalten Jesu festzustellen ist. Sowohl im Verhalten Jesu wie in seinen Logien zeigen sich grundlegende Strukturen, die sich zueinander konvergierend verhalten. Diese Beobachtung hat den Rang eines „Konvergenzbeweises“²⁰.

¹⁹ So kann man z. B. die Kreuzigung Jesu als *factum historicum* bezeichnen, nicht jedoch als ein *ipsissimum factum Jesu*, weil auch andere gekreuzigt wurden, wie die beiden Schächer. Ein „*ipsissimum*“ zeigt sich hier höchstens im *Verhalten* Jesu vor und an seinem Kreuz. Davon ist wieder zu unterscheiden die theologische Interpretation seines Kreuzestodes als eines Todes „für uns“.

²⁰ Das Stichwort „Konvergenz“ läßt freilich die Frage aufkommen, ob nicht im Leben Jesu sich oft auch eine *Divergenz* zwischen seiner Lehre und seinem Verhalten beobachten läßt, z. B. zwischen seiner universalen Liebesforderung und der Härte seines eigenen Verhaltens gegenüber seinen Gegnern, die man aber ebenfalls zu den für Jesus spezifischen Typen seines Verhaltens rechnen kann. Doch soll dieses Problem hier nicht weiter verfolgt werden.

VI. Die sich bis in die literarische Endgestalt der vier Evangelien fortsetzende Konvergenz kann als Zeichen dafür gewertet werden, daß Jesu Leben und Worte nicht eine chaotisch anmutende Wirklichkeit darstellten, sondern aneignungsbare Strukturen aufwiesen. Das trägt zur Erhellung der Frage nach der Erhaltung der Identität im Traditionsprozeß bei. Die Grundstrukturen von Jesu Leben und Worten wurden von den Augen- und Ohrenzeugen rezipiert und in der nachösterlichen Überlieferung durchgehalten. Dabei waren die Träger der im Traditionsprozeß durchgehaltenen Kontinuität einmal die apostolischen „Augenzeugen und Diener des Wortes“ (Lk 1,2), die mit den apostolischen Augen- und Ohrenzeugen in Verbindung stehende „Gemeinschaft“ der Glaubenden (vgl. 1 Joh 1,1–3) und die Endredaktoren selbst, die in der Zeit der Ablösung des apostolischen durch das nachapostolische Zeitalter die Grundstrukturen von Worten und Taten Jesu in den Evangelien aus dem zur apostolischen Zeit bestehenden Stadium der Mündlichkeit in die endgültig „objektivierende“ und bewahrende Form der Schriftlichkeit gebracht haben.

VII. Was das Thema „Jesus und der Text“ im *Johannesevangelium* angeht, sei hier nur folgendes gesagt:

1. Die joh. „Reden“ Jesu sind den synoptischen Logienkompositionen (z. B. Bergpredigt) nicht gleichzustellen. Die joh. Reden sind „Kunstreden“, besser: „Monologe“, die jeweils um ein bestimmtes Thema kreisen^{20a}.
2. Der Redaktor („Verfasser“) ist an der Formulierung dieser „Reden“ in einem ganz anderen Ausmaß beteiligt als der synoptische Redaktor.
3. Bei den Transformationsprozessen, die bei der joh. Traditionsbildung und bei der Schlußredaktion des vierten Evangeliums stattgefunden haben, ist besonders der sich dabei abspielende hermeneutische Vorgang zu bedenken²¹.

^{20a} Vgl. dazu auch, was E. Käsemann in: *Jesu letzter Wille nach Johannes 17* (Tübingen 1971) 57f zu den johanneischen Reden sagt.

²¹ Vgl. dazu I. de la Potterie, *Οἶδα et γινώσκω. Les deux modes de la connaissance dans le quatrième Évangile*, in: *Bibl* 40 (1959) 709–725; F. Mußner, *Die johanneische Sehweise und die Frage nach dem historischen Jesus* (Quaest. disput. 28) (Freiburg i. Br. 1965); R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium als hermeneutische Frage*, in: *NTSt* 13 (1966/67) 197–210; F. Hahn, *Sehen und Glauben im Johannesevangelium*, in: *Neues Testament und Geschichte* (Festschr. für O. Cullmann) (Zürich-Tübingen 1972) 125–141.

4. Diese Umstände erschweren im vierten Evangelium die Rückfrage nach dem historischen Jesus außerordentlich.
5. Dennoch scheint auch im vierten Evangelium die *ipsissima intentio Jesu* erhalten zu sein²².

C. Grundsätze zu einer rechten Anwendung der Wort- und Stilstatistik

Die kritische Rückfrage nach dem historischen Jesus geht, methodisch richtig, gewöhnlich von dem vorgegebenen Text der Evangelien aus. Es werden zuerst die „Redaktionsdecke“ abgehoben, dann mit Hilfe der Literar- und Quellenkritik die verschiedenen „Traditionsschichten“ festgestellt und auf ihre „Tendenz“ hin abgefragt; dann wird das Traditionsmaterial in „kleine Einheiten“ zerlegt und an sie die historisch-kritische Frage gerichtet. Dabei spielen naturgemäß die Wort- und Stilstatistik eine wichtige Rolle. Was hat besonders der „Wortstatistiker“ dabei zu beachten?

1. Der Wortstatistiker muß bedenken, daß ein Autor (z. B. Markus) nicht sein gesamtes Lexeminventar in ein einziges Literaturwerk investiert.

2. Er muß weiter bedenken, daß sowohl der Evangelist als auch die von ihm benutzten Traditionen weithin auch in ihrem Lexeminventar innerhalb des allgemein christlichen Sprachmilieus („christlicher Soziolekt“) sprechen²³.

3. Dabei ist auch zu beachten, daß der Evangelist (und ebenso seine Traditionen) zunächst weitgehend unbewußt, jedoch auch in bewußter Nachahmung des vorgegebenen christlichen Lexeminventars sprechen können²⁴.

²² Der Begriff *ipsissima intentio Jesu* wird von W. Thüsing verwendet (z. B. in: *K. Rahner – W. Thüsing*, *Christologie – systematisch und exegetisch* [Quaest. disput. 55] [Freiburg i. Br. 1972] 183).

²³ Eine umfassende Bibliographie zur Soziologie der Sprache, zusammengestellt von *R. Kjolseth* und *F. Sack*, findet sich in: *Kölner Zeitschr. für Soziologie und Sozialpsychologie*, Sonderheft 15 (1971) (*Zur Soziologie der Sprache*) 349–390.

²⁴ Bewußte Imitation eines Literaturwerkes durch einen ntl. Schriftsteller läßt sich am besten in der Apg studieren, in der Lk Sprache und Stil der Septuaginta nachahmt (vgl. dazu jetzt Näheres bei *E. Plümacher*, *Lukas als hellenistischer Schriftsteller. Studien zur Apostelgeschichte* [Göttingen 1972] 38–72).

4. Dasselbe gilt für die Verarbeitung literarischer Quellen durch den Evangelisten: Der Evangelist kann unter dem unbewußten Einfluß des Lexeminventars seiner Quelle stehen (z. B. Lukas unter dem Einfluß von Q) bzw. dieses Inventar bewußt aufnehmen.

5. Die Wortstatistik hat damit zu rechnen, daß sich das Lexeminventar eines Sprechers bzw. Autors ändert, verengt oder auch erweitert durch die konkreten Situationen und Probleme, mit denen er sich auseinanderzusetzen hat.

6. Die Wortstatistik berücksichtigt oft die semantischen Prozesse nicht, die sich durch die Verwendung eines Lexems in einem bestimmten „Kontext“ vollziehen (ein Lexem des Lukas, das auch bei Markus vorkommt, kann bei Lukas eine andere semantische Valeur infolge der neuen Konnotationen besitzen: eine Grundeinsicht der modernen Semantik).

7. Die Thesen 1–6 gelten auch für verschiedene über die Lexemebene hinausgehende syntagmatische Einheiten, wie Topoi, Motive und Theologumena; sie gelten analog auch für die Stilstatistik (z. B. in der statistischen Erhebung bestimmter „Stilfiguren“)²⁵.

²⁵ E. Linnemann beschäftigt sich in ihrem Buch „Studien zur Passionsgeschichte“ (Göttingen 1970) 141–143 in bemerkenswerter Weise mit dem Problem der Wortstatistik. Nach ihr muß bei einem Wort gefragt werden: „1. Ist sein häufiges Vorkommen dadurch veranlaßt, daß die Sache, die es bezeichnet, häufig erwähnt wird? 2. Welche Äquivalente standen für das betreffende Wort zur Verfügung?... 3. Wie verteilt sich der Gebrauch des Wortes auf Tradition und Redaktion?“ Zur dritten Frage bemerkt Linnemann: „... Erst wenn das Vorkommen des Wortes in der Redaktion ein starkes Übergewicht hat oder sich eindeutig feststellen läßt, daß der Evangelist durch dasselbe des öfteren die Äquivalente in seinen Vorlagen ersetzt hat, ist ein Indiz dafür gegeben, daß dieses Wort auch an den übrigen Stellen des Evangeliums auf ihn zurückgehen kann. Im Einzelfalle läßt sich aber niemals mit Sicherheit sagen, daß die Verwendung dieses Wortes auf den Evangelisten zurückgehen muß. Eine Vorliebe des Evangelisten schließt die Möglichkeit, daß auch seine Tradition das Wort gebraucht hat, ebensowenig aus, wie umgekehrt das Vorkommen eines Wortes in der Tradition seine gelegentliche Verwendung durch den Evangelisten. Für die Unterscheidung von Tradition und Redaktion wirft deshalb die Vokabelstatistik wenig ab.“ Nach Linnemann sind für die Auswertung eines statistischen Befundes immer drei Möglichkeiten in Betracht zu ziehen:

„Der Evangelist kann ein Wort, obwohl es eine Vorzugsvokabel von ihm ist, bereits in der Tradition vorgefunden haben.

Der Evangelist kann durch das Wort ein Synonym ersetzt haben, das die Tradition an dieser Stelle bot.

Der Evangelist kann den Vers, in dem das Wort vorkommt, selber gebildet haben.“

Auch „*Hapaxlegomena*... besagen für sich genommen wenig und können allein noch keinen Beweis dafür liefern, daß ein Vers, in dem sie sich häufen, der Tradition entstammt“, was Linnemann noch näher begründet.

D. Zum „kritischen Aussonderungsprinzip“
(„Kriterium der Unähnlichkeit“)

1. Das in der Frage nach dem historischen Jesus schon immer genannte Aussonderungskriterium hat E. Käsemann so formuliert: „Einigermaßen sicheren Boden haben wir in einem einzigen Fall unter den Füßen, wenn nämlich Tradition aus irgendwelchen Gründen weder aus dem Judentum abgeleitet noch der Urchristenheit zugeschrieben werden kann...“²⁶

2. Die Beachtung der Differenzen, um die es im Aussonderungsprinzip geht, vermag zunächst das Sonderprofil Jesu gewiß in aller Deutlichkeit herauszustellen. Doch ist zu beachten, daß ein Mensch sein Profil nicht bloß durch Abhebung von der ihn umgebenden Welt, sondern auch durch Identifizierung mit ihr gewinnt. Damit ist auch ein Kontinuum sowohl nach rückwärts (Tradition) wie auch nach vorne (Wirkungsgeschichte) gegeben. Mit dem Aussonderungsprinzip ist also nicht der ganze Jesus erreichbar.

3. Die Anwendung des Aussonderungskriteriums kann leicht zu einer unbemerkten Verquickung von historischer Kritik und dogmatischen (Vor-)Urteilen führen. Das zeigt sich konkret darin, daß unter Anwendung dieses Kriteriums einerseits das Christentum einschließlich der Christologie bisweilen als ein absolutes Novum in der Geschichte erscheint, andererseits Jesus total isoliert wird von der Welt, aus der er gekommen ist (Altes Testament und Judentum), was auch Ausdruck der Wirksamkeit eines bewußt-unbewußten christlichen Antisemitismus sein kann²⁷.

4. Es erweist sich als vorteilhaft, wenn bei der Anwendung des kritischen Aussonderungsprinzips von vornherein Logien- und Tatüberlieferung wieder auseinandergehalten werden.

5. Anwendung auf die Logienüberlieferung:

- a) Grundsätzlich ist hier zu unterscheiden zwischen formaler und inhaltlicher Differenz und Identität.
- b) Die in den Logien („Performanz“) Jesu beobachtbaren formalen

²⁶ Das Problem des historischen Jesus, in: ZThK 51 (1954) 125–153 (144).

²⁷ Vgl. dazu auch F. Mußner, Der Jude Jesus, in: Freiburger Rundbrief XXIII (1971) 3–7; M. Brocke, Das Judentumsbild neuer Jesusbücher: ebd. 50–59.

Unterschiede zu anderen Performanzen (Lehrformen des Alten Testaments und Judentums usw.) lassen Schlüsse auf eine spezifische „Kompetenz“ Jesu zu²⁸.

- c) Es ist jedoch mit der Möglichkeit zu rechnen, daß auch in formaler Hinsicht die Performanz Jesu von der nachösterlichen Gemeinde imitiert worden ist. Deshalb muß nach Kriterien gesucht werden, die eine derartige Nachahmung als solche erkennen lassen. Eine Entscheidung darüber kann nur gefällt werden, wenn dabei vom Inhalt eines Logions nicht abstrahiert wird. So zeigt sich bereits, daß zwar zunächst zwischen formaler und inhaltlicher Differenz und Identität methodisch unterschieden werden muß, aber in der konkreten Anwendung formale und inhaltliche Kriterien meist nicht zu trennen sind²⁹.
- d) Was unter b) gesagt wird, gilt entsprechend auch für die inhaltliche Seite eines Logions.
- e) Solche *Kriterien*, die uns ein Logion noch als genuin jesuanisch erkennen lassen, sind eventuell folgende:
- α) Offene, „vage“ („indirekte“) Christologie und Soteriologie.
 - β) Kein Einfluß der nachösterlichen Homologese.
 - γ) Ausschließliches Geprägtsein durch die einmalige, nicht wiederholbare Situation, in der Jesus sich vor Ostern Israel gegenüber befand³⁰.
 - δ) Widersprüchlichkeit zur nachösterlichen Missionsituation.
 - ε) Nicht aufgearbeitete „Rückstände“ aus Jesuslogien in der nachösterlichen Adaption auf die Gemeindesituationen (z. B. Mt 10, 23).
 - ζ) Bewahrung rätselhafter, d. h. von der Situation der nachösterlichen Gemeinde nicht mehr verstehbarer bzw. nicht verstandener Züge in Logien Jesu (z. B. Mk 3, 28 f; Lk 12, 10)³¹.

²⁸ Die aus der generativen Grammatik stammenden Begriffe „Performanz“ und „Kompetenz“ werden hier so verstanden: „Performanz“ ist die konkrete, sprachliche Äußerung; „Kompetenz“ das Sprachvermögen, das jedoch, ontologisch begriffen, Rückschlüsse auf das Selbstverständnis des Sprechenden zuläßt.

²⁹ Vgl. auch *H. Braun*, *Jesus. Der Mann aus Nazareth und seine Zeit* (Stuttgart – Berlin 1969) 34 f.

³⁰ Vgl. zu den drei erstgenannten Kriterien *F. Mußner*, *Wege zum Selbstbewußtsein Jesu. Ein Versuch*, in: *BZ NF 12* (1968) 161–172.

³¹ Vgl. dazu auch *C. Colpe*, *Der Spruch von der Lästerung des Geistes*, in: *E. Lohse* (Hrsg.), *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde* (J. Jeremias zum 70. Geburtstag) (Göttingen 1970) 63–79.

- η) Bewahrung der sich sowohl von der jüdischen als auch von der gemeindlichen unterscheidenden Eschatologie Jesu. [tes.
- θ) Durchgehaltene Radikalität in der Auslegung des Willens Got-

6. Anwendung auf die Tatüberlieferung:

Bei der Gewinnung von Kriterien hinsichtlich der Tatüberlieferung werden hier die Wunder- und Passionsüberlieferung herausgehalten. Die Gewinnung von Kriterien beschränkt sich hier auf das „Verhalten“ Jesu, wobei freilich das Verhalten Jesu sich gerade auch manchmal in Wundern zeigt³². Im Fall der Logienüberlieferung ist die Anwendung des Aussonderungsprinzips durch das Vorliegen von „Paralleltexten“ (die zunächst als solche erscheinen) aus Judentum und Gemeinde möglich. Um hinsichtlich der Tatüberlieferung eine Vergleichsbasis zu gewinnen, ist es nötig, das Verhalten Jesu zunächst in bestimmte Verhaltenskomplexe mit ihren spezifischen „Adressaten“ aufzugliedern. Als solche können genannt werden: „Zöllner und Sünder“, „Unreine“ und Kranke, Jünger, Frauen, Kinder, Obrigkeit, Staatsmacht, Volksfremde, Verwandte, Gesetz und Kult. Dabei gilt es zu prüfen, inwieweit Jesu Verhalten gegenüber den genannten „Adressaten“ sich spezifisch unterscheidet vom Verhalten des offiziellen Judentums bzw. vom Verhalten der Gemeinde (wenn sich etwa in der Überlieferung eine deutliche Tendenz zur „Rejudaisierung“ zeigt). Im übrigen ist zu prüfen, ob die oben unter 5e genannten Kriterien auch auf die Traditionen über das Verhalten Jesu anwendbar sind.

E. Zum „Querschnittsbeweis“³³

(„Breite der Überlieferung“, „Kriterium vielfacher Bezeugung“)

1. Mit dem sog. Querschnittsbeweis ist gemeint, die Überlieferung habe dann einen gewissen Anspruch auf Echtheit, wenn diese in den verschiedenen, voneinander unabhängig entstandenen Traditionen be-

³² Vgl. dazu *F. Mußner*, Die Wunder Jesu. Eine Hinführung (München 1967) 33–44.

³³ Vgl. auch *N. Perrin*, Was lehrte Jesus wirklich? Rekonstruktion und Bedeutung (deutsch Göttingen 1972) 40–42.

zeugt ist (Q, Mk-Tradition, Sondergut, joh. Tradition, eventuell auch paulinische Bezeugung). Dabei ist jedoch zu beachten, daß „die Breite der Überlieferung“ als Kriterium nur dann eingesetzt werden kann, wenn man mit ihm nicht wieder auf (wenn auch noch so frühe) „Gemeindetheologie“ stößt, sondern auf eine Jesusüberlieferung, die auch durch andere Kriterien als genuin abgesichert werden kann.

2. Dieses Kriterium gewinnt dann an Überzeugungskraft, wenn eine breit bezeugte Überlieferung nicht bloß in den verschiedenen Traditionsschichten, sondern auch in verschiedenen in diesen Traditionsschichten verwendeten Formen anzutreffen ist. Beispiel: Ein in der Tatüberlieferung zuverlässig bezeugtes Verhalten Jesu begegnet auch in der „Theorie“ Jesu, etwa das Verhalten Jesu zu Zöllnern und Sündern auch in seiner Lehre (vgl. Gleichnis vom verlorenen Sohn).

3. Daraus ergibt sich, daß dieses Kriterium mehr für die Bestimmung gewisser Verhaltensweisen Jesu geeignet ist als zum Erweis der Authentizität des Wortlauts von Logien.

F. Das Kriterium der „Gegenkontrolle“

1. Jene Logien, die mit Hilfe der vorher genannten Kriterien sich nicht mit Sicherheit als genuin jesuanisch nachweisen lassen, werden gemeinhin der sogenannten Gemeinde als dem Ort ihrer Bildung zugeschrieben. Wie der synoptische Vergleich zeigt, gibt es in der Tat solche Logien bzw. Erweiterungen von ihnen, die zweifellos als Gemeindebildungen anzusprechen sind. Doch bleibt ein Rest von Logien, die nicht mit Sicherheit entweder Jesus oder der Gemeinde zugeschrieben werden können. Deshalb bleibt die Frage: Gibt es Kriterien, die ähnlich wie jene zur Sicherung genuin jesuanischer Logien angewendeten zur Sicherung echter Gemeindebildungen in der Logienüberlieferung dienen können. Denn es genügt nicht die Feststellung, daß ein Logion sicher nicht auf Jesus selbst zurückgeht, sondern es muß die Gegenfrage ebenso kritisch gestellt werden, ob es denn überhaupt eine Gemeindebildung sein *kann*.

2. Zunächst muß von der „Gemeinde“ in einer viel differenzierteren Weise geredet werden, als es gewöhnlich geschieht. Dabei sind folgende Unterscheidungen grundlegend: Vorösterlicher Jüngerkreis³⁴,

³⁴ Auf seine Bedeutung für die Logientradition hat besonders H. Schürmann aufmerksam gemacht; s. den in Anm. 5 genannten Aufsatz.