Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament 57

Traugott Holtz

Geschichte und Theologie des Urchristentums

Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament

Begründet von Joachim Jeremias und Otto Michel
Herausgegeben von
Martin Hengel und Otfried Hofius

57

Traugott Holtz

Geschichte und Theologie des Urchristentums

Gesammelte Aufsätze

herausgegeben von
Eckart Reinmuth und Christian Wolff

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Holtz, Traugott:
Geschichte und Theologie des Urchristentums: gesammelte Aufsätze / Traugott Holtz. Hrsg. von Eckart Reinmuth und Christian Wolff. – Tübingen: Mohr, 1991
(Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament; 57)
ISBN 3-16-145763-3· 978-3-16-157443-6 Unveränderte eBook-Ausgabe 2019
NE: GT

© 1991 J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen.

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 Gulde-Druck in Tübingen aus der Bembo-Antiqua gesetzt, auf säurefreies Werkdruckpapier der Papierfabrik Niefern gedruckt und von der Großbuchbinderei Heinr. Koch in Tübingen gebunden.

ISSN 0512-1604

Vorwort

Traugott Holtz wird im Juli 1991 sechzig Jahre alt. Wir grüßen ihn aus diesem Anlaß mit einer Sammlung seiner Aufsätze, die in einem Zeitraum von über 25 Jahren entstanden sind. Durch die dankenswerte Aufnahme dieses Bandes in die Reihe der »Wissenschaftlichen Untersuchungen zum Neuen Testament« sind die recht verstreut erschienenen Beiträge zur Geschichte und Theologie des Urchristentums nun leicht zugänglich.

Zugleich weist die Zusammenstellung in eindrucksvoller Weise die entscheidenden Akzente der Forschungstätigkeit unseres Lehrers auf. Vor allem in den ersten drei Bereichen sind Fragen thematisiert, die zu den Brennpunkten der gegenwärtigen exegetischen Diskussion des Neuen Testaments gehören. Manche der hier wiedergegebenen Beiträge sind bereits zu integrierenden Bestandteilen dieser Debatte geworden.

Wir grüßen Traugott Holtz als einen verständnisvollen und warmherzigen Lehrer, für den ein sehr hohes akademisches und kirchliches Engagement eine natürliche Einheit bildet. Was wir im persönlichen Umgang mit ihm schätzen gelernt haben, ist auch diesen Aufsätzen abzulesen: Elementare Beobachtung, genaue Kenntnis und theologische Konsequenz sind zu einem kritischen und konstruktiven Ganzen verbunden; der Abneigung gegen jede ungerechtfertigte Hypothesenbildung steht eine ungeteilte Bereitschaft, sich gerade auch den unbequemen Fragen unserer Disziplin zu stellen, gegenüber.

Wir wünschen Traugott Holtz gute Kraft und Gesundheit – und den reichen Segen Dessen, Dem unsere Arbeit sich verpflichtet weiß.

Eckart Reinmuth
Christian Wolff

Inhalt

I. Überlieferung und Geschichte des Urchristentums

1. Kenntnis von Jesus und Kenntnis Jesu
Eine Skizze zum Verhältnis zwischen historisch-philologischer Erkenntnis und historisch-theologischem Verständnis (1979) 3

2. Jesus-Überlieferung und Briefliteratur
Zur Frage des Ortes der Jesus-Überlieferung in der frühen Gemeinde (1985) 17

3. Überlegungen zur Geschichte des Urchristentums (1975) 31

4. Die Standespredigt Johannes des Täufers (1964) 45

5. Christliche Interpolationen in ›Joseph und Aseneth‹ (1968) 55

II. Das Alte Testament im Neuen Testament

6. Zur Interpretation des Alten Testaments im Neuen Testament (1974) . . 75

7. Das Alte Testament und das Bekenntnis der frühen Gemeinde zu Jesus Christus (1989) 92

8. Beobachtungen zur Stephanusrede Acta 7 (1965) 106

9. Zur Bedeutung der judengriechischen Terminologie für die Übersetzung des Neuen Testaments (1980) 121

III. Paulus

10. Zum Selbstverständnis des Apostels Paulus (1966) 129

11. Die Bedeutung des Apostelkonzils für Paulus (1974) 140

12. Der Antiochenische Zwischenfall
Galater 2,11–14 (1986) 171

13. Theo-logie und Christologie bei Paulus (1985) 189

14. Zur Frage der inhaltlichen Weisungen bei Paulus (1981) 205

15. Die Hoffnung der Kreatur nach Paulus (1980) 223

16. Das Kennzeichen des Geistes
1. Kor 12,1–3 (1972) 234

17. Traditionen im 1. Thessalonicherbrief (1983) 246

18. »Euer Glaube an Gott«
Zu Form und Inhalt von 1. Thess 1,9f. (1977) 270

19. Der Apostel des Christus
Die paulinische »Apologie« 1. Thess 2,1–12 (1982) 297

20. Das Gericht über die Juden und die Rettung ganz Israels
1. Thess 2,15f. und Röm 11,25f. (1989) 313

IV. Johannes-Apokalypse

21. Gott in der Apokalypse (1980) 329

22. Die »Werke« in der Johannesapokalypse (1989) 347

V. Überblicke

23. Grundzüge einer Auslegung der Bergpredigt (1977) 365

24. Einführung in Probleme des Hebräerbriefes (1969) 378

25. Erwägungen zum Thema Einheit und Vielfalt der Kirche nach dem Neuen Testament (1979) 388

26. Christus Diakonos
Zur christologischen Begründung der Diakonie in der nachösterlichen Gemeinde (1990) 399

27. Beobachtungen zu Umfang und Charakter der Schriftbegründung in der Confessio Augustana (1980) 417

28. Die deutsche Bibel
Erbe Luthers und Auftrag (1983) 434

Nachweis der Erstveröffentlichungen 457

Stellenverzeichnis 461

Namen- und Sachverzeichnis 489

I.

Überlieferung und Geschichte des Urchristentums

1. Kenntnis von Jesus und Kenntnis Jesu

Eine Skizze zum Verhältnis zwischen historisch-philologischer Erkenntnis und historisch-theologischem Verständnis*

I

Die Frage nach Jesus ist komplex und offensichtlich ganz verschieden angesetzten Beantwortungsmöglichkeiten offen[1]. Das zeigt der Blick in die Geschichte der Kirche ebenso wie der Blick in unser gegenwärtiges Bemühen um die sachgerechte Erfassung der Gestalt Jesu[2] und ihrer Bedeutung für unsere Gegenwart[3]. Es zeigt sich dann, daß eine Frage wie die nach Jesus von ihrem Wesen her eine solche ist, die nicht nur *eine* Antwort, die allein allen anderen gegenüber richtig ist und sein kann, erheischt, sondern eine solche, die auf eine Wirklichkeit zielt, die sich über vielfältige Wege und auf vielfältige Weise erschließt, wirklich gültig erschließt.

Das dürfte darin bedingt sein, daß hier eine geschichtliche Wirklichkeit erfragt werden soll. Geschichte aber ist, um in einer etwas provokativen Formulierung Entscheidendes ganz deutlich zu machen, nicht das, was an sich und überhaupt geschieht, sondern das, was wirkt und was als Wirkendes seinerseits in die Geschichte eingeht. Jeder Mensch | ist eine Wirklichkeit, aber sie ist für seine Eltern, seine Kinder, seinen Ehepartner eine jeweils durchaus verschiedene. Und damit sind doch nur die elementarsten Rollen genannt und noch nicht einmal die Wandlungen bedacht, denen auch diese Bilder von Wirklichkeit im Verlauf der Zeit unterworfen sind. Welches dieser Bilder ist »richtig«? Oder gibt es gar kein »richtiges« Bild? Welche Beziehung herrscht zwischen dem Gegenstand und seinem Bild?

---

* *Ernst Sommerlath zum 90. Geburtstag.*

[1] Die folgenden Überlegungen sind vorgetragen worden auf einer Tagung der Luther-Akademie in Torgau 1976, die unter dem Thema stand »Kennen wir Jesus?«

[2] Vgl. den Literaturbericht über Jesusforschung seit 1965 von *W. G. Kümmel* in: ThR NF 40, 1975, 289–336; 41, 1976, 197–258; 43, 1978, 105–161, *E. Gräßer*, Motive und Methoden der neueren Jesus-Literatur, VF 18, 2, 1973, 3–45.

[3] Vgl. dazu *N. Walter*, »Historischer Jesus« und Osterglaube, ThLZ 101, 1976 Sp. 321–338 (mit Referat der neueren Diskussion); *F. Hahn*, Methodische Überlegungen zur Rückfrage nach Jesus, in: Rückfrage nach Jesus, hrsg. von *K. Kertelge* (QD 63), Freiburg 1974, 52–77.

Diese Frage ist für unsere Themenstellung fundamental. Es gibt in der neutestamentlichen Wissenschaft eine sehr ernsthafte Richtung – und sie bestimmte die Gesprächslage zumindest im deutschsprachigen Bereich in der jüngeren Vergangenheit in beherrschender Weise –, die mit Blick auf »Jesus« zwischen Bild und Gegenstand, der durch das Bild reflektiert wird, eine Beziehung sehr starker Umsetzung annimmt. »Jesus« deckt hier die geschichtliche Wirklichkeit eines Menschen nicht in der Weise, daß seine Geschichte auch nur in einigen äußeren Etappen »richtig« erinnert und wiedergegeben wurde, sondern nur so, daß die | Geschichte Gottes oder die Geschichte des Glaubens, die durch oder an einem einzigen Punkt der Geschichte dieses Menschen erfahren wurde, seinem Tod am Kreuz, damit wiedergegeben wird. Diese Geschichte und nur sie reflektiert sich in dem Bericht von Jesus, der daher mit radikal formgeschichtlichen Methoden auf seine eigentliche Wirklichkeit, nämlich die Geschichte der christlichen Gemeinde, zurückgeführt werden muß. Die Legitimität der Identifikation solcher Geschichte mit »Jesus« liegt darin, daß seine Geschichte diese Geschichte auslöst, wirkt. Man wird zugeben müssen, daß in solchem Falle mit einer erheblichen Transformation zwischen Bild und Wirklichkeit, die abgebildet wird, gerechnet werden muß. Nicht zuletzt deshalb ist für diese wissenschaftliche Betrachtungsweise die Entstehung der Evangelienschreibung ein so schwieriges, aber auch wichtiges theologisches und historisches Problem[4].

Es fließen in dem Urteil dieser Richtung historische und theologische Gründe zusammen. Die historischen entstammen dem Zusammenbruch der klassischen Leben-Jesu-Forschung, dem *Albert Schweitzer* das Denkmal setzte, sowie durch die formgeschichtliche Methode neugewonenen Einsichten in die literarische Art der Evangelien und der Vorgeschichte der sie bildenden Überlieferungen. Die theologischen Gründe sind einerseits die Einsicht von der totalen Diastase zwischen Gott und Welt (und damit eben auch Geschichte, selbst Geschichte Jesu) und andrerseits die mit Berufung auf Paulus (und die hellenistische Gemeinde) legitimierte einseitige Gründung des (ur-)christlichen Kerygmas auf die Auferstehung bzw. den Auferstandenen[5], wobei freilich die Auferstehung nicht als ein einfach historisches Ereignis begriffen ist.

Man kann mit Blick auf beide Bereiche anders urteilen, wird aber immer zugeben müssen, daß in der genannten Forschungsrichtung bestimmte wesentliche Punkte mit äußerster Schärfe gesehen sind; diese Punkte behalten eine unaufgebbare Bedeutung. Man kann – und vielleicht muß man es auch – sie in einer anderen Perspektive sehen.

So impliziert der formgeschichtliche Ansatz von Hause aus keineswegs die

[4] Das wird symptomatisch deutlich an dem Ort und der Art der Behandlung des »synoptischen Kerygma« in dem Grundriß der Theologie des Neuen Testaments von *H. Conzelmann*, München 1967; vgl. zur Kritik daran auch *N. Walter* (A. 3), 325 (s. auch *F. Hahn* [A. 3], 72).

[5] Ganz von dieser letztgenannten Ansicht getragen ist die in Anm. 2 genannte Kritik der »Motive und Methoden der neueren Jesus-Literatur« von *E. Gräßer*.

Konsequenz, die Jesus-Überlieferung im wesentlichen nur als Reflexion der Geschichte der frühen Gemeinde anzusehen. Darauf ist verschiedentlich hingewiesen worden[6]. Ist Geschichte das, was wirkt und als Wirkendes seinerseits in die Geschichte eingeht, dann wird Geschehen erst durch den Vorgang des Wirkens, der nicht mit dem Geschehen selbst identisch ist, zur Geschichte. Dieser Vorgang des Wirkens gibt dem Geschehen seine Gestalt, in der es in die Geschichte eingeht. Wird nun diese Gestalt analysiert, wie es die Formgeschichte tut, so führt die Analyse auf die Wirkung des Geschehens, d. h. im Bereich der Jesus-Tradition auf die Geschichte der Gemeinde, in der diese analysierte Jesus-Tradition wirkte[7]. In glücklich gelagerten Fällen läßt die Gestalt der Tradition auch noch Etappen ihrer Wirkung erkennen und ermöglicht die Rekonstruktion einer Traditionsgeschichte. Nicht immer indessen sind solche Spuren erhalten; sie können gänzlich verschwunden sein, wenn eine spätere Wirkung durchgreifend eine neue Gestalt aufprägte. Dennoch haftet der uns überkommenen Jesus-Tradition gelegentlich durchaus die Spur einer ersten Wirkung schon in der Zeit der Erdentage Jesus an[8], immer freilich überformt durch die Gestalt, die sie als Wirkende in der christlichen Gemeinde erhielt[9].

Übrigens wird gerade mit Blick auf die Jesus-Tradition gut sichtbar, wie nur das Wirkende zur Geschichte wird. Natürlich hat Jesus im Dienste des Auftrags, zu dem er sich gerufen wußte, unendlich viel mehr gesagt und getan, als uns die Überlieferung aufbewahrt hat. Das gilt völlig unabhängig davon, einen wie langen (oder auch kurzen) Zeitraum man für die Spanne seiner öffentlichen Wirksamkeit veranschlagt. Aber diese Fülle des von Jesus Gesagten und Getanen ist nur zu einem kleinen Teil in die Überlieferung eingegangen und damit Geschichte geworden. Und wieder nur ein Teil dessen, was in der Zeit der Erdentage Jesu wirkend wurde, ging in die sich bildende christliche Gemeinde | nach Ostern ein und wurde dort Geschichte[10]. Allerdings sind wir nicht in der Lage, den Umfang dessen zu bestimmen. Vielmehr führen diese Überlegungen

[6] Vgl. etwa *O. Cullmann*, Vorträge und Aufsätze 1925–1962, Tübingen–Zürich 1962, 41–89; 141–158.

[7] Vgl. *D. Lührmann*, Die Frage nach Kriterien für ursprüngliche Jesusworte – eine Problemskizze, in: Jésus aux origines de la christologie, hrsg. von *J. Dupont* (BETL XL), Gembloux 1975, 63, der richtig sieht, daß aus methodischen Gründen »eine Rückfrage hinter die überliefernde Gemeinde von der Formgeschichte her nicht möglich ist«.

[8] Vgl. dazu *H. Schürmann*, Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition, in: Der historische Jesus und der kerygmatische Christus, hrsg. von *H. Ristow* und *K. Matthiae*, Berlin 1960, 342–370 (abgedruckt in: *H. Sch.*, Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien, Düsseldorf 1968, 39–65); *B. Gerhardsson*, Die Anfänge der Evangelientradition, Wuppertal 1977; *E. E. Ellis*, New Directions in Form Criticism, in: Jesus Christus in Historie und Theologie, FS *H. Conzelmann*, hrsg. von *G. Strecker*, Tübingen 1975, 299–315 (abgedruckt in *E. E. E.*, Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity [WUNT 18], Tübingen 1978, 237–253).

[9] Vgl. dazu *F. Hahn* (A. 3), 19–31.

[10] Zu diesem Selektionsprozeß, der sich in der Geschichte der Überlieferung fortsetzt, vgl. *F. Hahn* (A. 3), 14–18.

nun auch dazu – das sei wenigstens beiläufig vermerkt –, ernsthaft damit zu rechnen, daß in die Geschichte der Jünger und über sie in die Geschichte der christlichen Gemeinde mehr an Wirkung Jesu eingegangen ist als das, was sich in Gestalt unmittelbaren Berichtes von Worten und Taten Jesu niedergeschlagen hat.

Die formgeschichtliche Methode in ihrer radikalen Konsequenz, wie sie vor allem im kontinentalen Raum sich durchgesetzt hat, meint nun aber, mit der Destruktion der Form auch die Frage nach dem Inhalt einer Überlieferung gelöst zu haben. Das aber ist, wie das Vorangehende zeigt, ein Trugschluß. Der Inhalt jeder Überlieferung ist uns nur über ihre Form erschwinglich. Gleichwohl sind beide, Form und Inhalt, nicht miteinander identisch, vielmehr ist der Inhalt der Form sachlich vorgegeben. Und das kann eben auch bedeuten, daß er zeitlich früher ist als seine gegenwärtige Form, in der er sich darbietet. Instruktiv ist für die Beurteilung dieses Tatbestands mit Blick auf die Jesus-Tradition, daß die zwei wichtigen Einschnitte in der Geschichte der frühen Gemeinde, die wir sicher erkennen können, nämlich die Lösung vom Jerusalemer Tempel und der Kampf um die Beschneidung, Ereignisse, die nicht ohne tiefgreifende theologische Auseinandersetzung und Klärung sich vollzogen haben, keine Spur in der Jesus-Überlieferung hinterließen. Weder die Tempelfrage noch die der Beschneidung gehörten zu den Inhalten, die der Gemeinde, in der Jesus-Überlieferung wirkte und sich formte, vorgegeben war.

II

Das Urteil darüber, was viel und was wenig ist, das wir über eine Person der Geschichte wissen, ist ein sehr bedingtes, nämlich durch die Maßstäbe, die wir anlegen, die Erwartungen und die Vergleiche, die wir haben. Um hinsichtlich der Jesus-Geschichte einen realistischen Erwartungshorizont zu gewinnen, tun wir zunächst gut, den Raum abzustecken, in den sein Leben hineingehört. Denn an ihm müssen die Erwartungen und Vergleiche ausgerichtet werden.

Jesu Zeit war gewiß keine »dunkle« Zeit, aber immerhin eine solche, die zwei Jahrtausende zurückliegt. Deshalb fehlt ihr viel, was uns heute als Mittel der Kommunikation, der Information und der Dokumentation vertraut ist. Es sind immerhin nur wenige Namen und noch viel weniger Geschichten zu Namen, die uns aus jener Zeit bekannt sind. Jesus aber lebte nicht an einem der Knotenpunkte der damaligen Geschichte. Vielmehr lebte er in der hintersten Ecke gleichsam, noch nicht einmal im römischen Reich selbst oder einer seiner Provinzen, sondern in einem der winzigen Vasallenstaaten, die Rom sich an den Rändern seiner Macht schuf. Es ist kein Wunder, daß wenigstens Jesu Tod, der sich an einem Ort ereignete, der sich eher im öffentlichen Blickfeld befand, am besten geschichtlich bezeugt ist; wenn auch nur indirekt sogar durch profane

zeitgenössische Zeugen[11]. Aber selbst in diesem zeitlich und räumlich abgelegenen Winkel der damaligen Welt, in der er lebte und wirkte, gehörte Jesus nicht etwa zur irgendwie führenden Klasse. Vielmehr entstammte er der Schicht, die gleichsam geschichtslos ihr Leben führt, die in der Überlieferung lebt und sie weitergibt, aber selbst nicht aus ihr heraustritt, die in der Regel Objekt, nicht Subjekt der Geschichte ist. Kaum hat sich Jesus selbst der Schrift bedient; das objektivierte, dem Formungsprozeß der Geschichte entnommene Wort ist von ihm also nicht zu erwarten.

Gewiß, er tritt aus solcher millionenfachen und – weitet man die Betrachtung über die Zeitgrenzen hinaus – sogar milliardenfachen Anonymität ein wenig heraus. Aber es ist das doch nur ein wenig. Vielleicht ein Verrückter (Mk 3,21), vielleicht ein Prophet (Mk 6,14f.; vgl. 8,28), das sind die Urteile seiner Zeitgenossen, soweit sie nicht unmittelbar | von seinem Anruf berührt sind, wie die winzige Schar seiner entschiedenen Anhänger. Von beiden Sorten aber, sowohl von Verrückten als auch von Propheten, gab es damals genug[12], als daß man einem von ihnen besondere Aufmerksamkeit geschenkt hätte. Auch eine Kreuzigung hatte nichts besonderes an sich. »Jos[ephus] weiß von zahllosen Exekutionen am Kreuz – Massenhinrichtungen an ›Rebellen‹ – in Judäa zu berichten.«[13]

Das ist der Horizont, in den das Leben Jesu hineingehört. Alle Urteile bezüglich der Überlieferung über dieses Leben müssen von ihm her bestimmt sein, und zwar sowohl was ihre Güte als auch was ihren Umfang betrifft.

Unsere entscheidenden, wenn auch nicht die einzigen Quellen für das Bild Jesu sind die neutestamentlichen Evangelien. Die ältesten Dokumente des Neuen Testaments, die Paulusbriefe, und darüber hinaus die in ihnen enthaltenen noch älteren Traditionen, die sich in verschiedengestaltiger Weise auf die Geschichte Jesu beziehen, sowie die Daten bei den profanen Historikern Tacitus und Sueton sind von überragender Wichtigkeit als Quellen. Ihre Angaben sind freilich nach ihrem sachlichen Gehalt in den Evangelien aufgehoben; sie stützen aber deren Überlieferung in überaus wichtiger Weise.

Um ein erstes Urteil über die Verläßlichkeit der evangelischen Überlieferung zu begründen, zugleich aber auch aus sachlichen Gründen, weisen wir zunächst auf einen allgemeinen, fast formalen Tatbestand hin. Die Überlieferung über Jesus setzt erst wirklich ein mit seiner Taufe durch den Täufer. Allerdings bietet Matthäus in Kap. 1 und 2 den Stammbaum Jesu und die Geschichte seiner Geburt sowie der Flucht und Rückkehr seiner Familie; und auch Lk 1 und 2 berichten von der Geburt Jesu, seiner »Darstellung« im Tempel und einem

[11] Vgl. dazu *W. Trilling*, Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu, 3. Aufl. Leipzig 1969, 52–62; *Chr. Burchard*, Jesus, in: Der kleine Pauly II, Stuttgart 1967, 1344.

[12] Für die Propheten vgl. *R. Meyer*, Der Prophet aus Galiläa, Leipzig 1940, 41ff.; *ders.*, ThWB VI, 823ff.

[13] *J. Schneider*, ThWB VII, 573 (Anm. 11 Belege).

Tempelaufenthalt des Zwölfjährigen. Eine wenigstens tendenziell kontinuierliche Darstellung des Wirkens Jesu aber beginnt auch bei ihnen erst mit der Taufe Jesu. Erst danach hat der durchgehende Bericht von Jesu Wirken seinen Platz. Das gilt nun aber ganz uneingeschränkt von Markus und Johannes. Beide beginnen ihre Darstellung des Wirkens Jesu erst mit dem Bericht von seiner Taufe. Und ebenso setzt das Act 1,21 f.; 10,37 f. voraus. Es ist zwar nicht mehr genau auszumachen, wie lange die Zeit währte, »da der Herr bei uns ein- und ausging, angefangen bei der Taufe des Johannes bis zu dem Tage, da er durch seine Himmelfahrt von uns hinweggenommen worden ist« (Act 1,21 f.), aber mehr als wenige Jahre kann es nicht gewesen sein[14]. Und diesen Zeitraum, der in der Tat aus sachlichen Gründen allein sich in die Erinnerung derer, die Jesus begegneten, eingeprägt haben kann, überschreitet die Überlieferung zunächst nicht. Es gibt dafür nur einen einleuchtenden Grund: die »historische« Erinnerung!

Mit dieser Einsicht in eine fundamentale »Richtigkeit« der Überlieferung ist uns zugleich ein grundlegendes Stück Erkenntnis von Jesus gegeben. Er hat die Taufe Johannes des Täufers empfangen und ist erst danach als der hervorgetreten, als der er uns in der Überlieferung begegnet. Wir wissen nicht, ob dazwischen eine längere Zeit verstrich. Wahrscheinlich ist das nicht. Ergibt sich durch den Empfang der Johannestaufe, der doch Kenntnis von und Zustimmung zu ihrem Inhalt voraussetzt, eine bestimmte Nähe zum Täufer, so zeigt andrerseits der auffällige Tatbestand, daß die Überlieferung nichts von einer Tauftätigkeit Jesu zu berichten weiß (vgl. Joh 4,2 gegen 3,22), auch in bezeichnender Weise eine Distanz zwischen beiden.

Ganz sicher ist nur Ort und Art des Todes Jesu. Er ist in Jerusalem zum Zeitpunkt eines Passafestes auf Betreiben der jüdischen Führungsschicht von den Römern am Kreuz hingerichtet worden als für die Ruhe und Ordnung im Lande gefährliches Element. Daraus ergibt sich, daß ein messianischer Anspruch zumindest in den Augen anderer mit ihm verbunden war. Ebenfalls als sicher dürfen wir annehmen, daß Jesu Wirken schon vorher, vielleicht von Beginn seines öffentlichen Auftretens an, von Kreisen des maßgeblichen Judentums seiner Zeit mißtrauisch bis offen | feindlich beurteilt wurde und daß es zu schweren Zusammenstößen zwischen ihnen und Jesus gekommen ist. Grund dafür muß ein persönlicher Anspruch Jesu gewesen sein, der in Verbindung mit dem Gesetz und seiner Auslegung stand. Die Überlieferung konzentriert den Konflikt, von dem wir hier reden, auf den Umgang mit dem Sabbat und auf das Verhältnis zu solchen, die dem Anspruch des Gesetzes nicht genügen bzw. die irgendwie sozial und religiös desintegriert waren. Im einzelnen ist hier vieles unsicher, pauschale Urteile bezüglich dieses Tatbestandes sind gegenwärtig

[14] Vgl. *W. Trilling* (A. 11), 69–71; *R. Schnackenburg*, Das Johannesevangelium I, Freiburg–Basel–Wien 1965, 361.

dafür um so kräftiger im Schwange[15]. In jedem Falle aber muß es im Vollzug des Wirkens Jesu speziell um den Sabbat und seine Einhaltung zu besonderen Kontroversen gekommen sein. Sicher hat die Überlieferung aus ihrer eigenen Situation heraus ein Interesse an der Erinnerung auf diese Vorfälle gehabt. Das zeigt sowohl das Daß als auch das Wie ihrer Weitergabe. Gleichwohl ist die Annahme, überhaupt erst die Gemeinde habe diese Berichte und ihren ganzen Inhalt geschaffen, leichtfertig[16]. Wir wiesen oben bereits auf den merkwürdigen Tatbestand hin, den man hier bedenken sollte, nämlich daß die Beschneidungsfrage und auch die Geschichte der Lösung vom Tempel keine erkennbare Rolle in der Jesus-Überlieferung der Evangelien spielen, obgleich beides von einschneidendster Bedeutung für das Verhältnis zum Judentum gewesen ist und hier aufbrechende Fragen nicht ohne scharfe Auseinandersetzungen sowohl innerhalb der Gemeinde als auch zwischen ihr und dem sie umgebenden Judentum gelöst worden sein können.

Auch daß Jesus sich der Nichtintegrierten annahm, ist gewiß[17]. Man sieht das heute gerne unter einem sozialen Gesichtspunkt. Jesu Handeln hatte gewiß auch ihn. Aber dieser Gesichtspunkt war aufgehoben in dem religiösen, und so wurde sein Handeln denn auch als ein solches, das vor allem eine religiöse Dimension hatte, begriffen. Dort, wo Bund und Gesetz zusammen gedacht werden, nämlich in der Religion Israels, da ist Gottes Ordnung auch eine soziale (freilich nicht weil sie eine soziale ist, ist sie Gottes Ordnung, sondern umgekehrt). Jesus wendet sich über eine Auslegung des Gesetzes als der einzig gültigen Urkunde des Gottesbundes hinweg dem Menschen zu, der der Zuwendung bedarf, und er erhebt dabei zugleich den Anspruch, Gottes Willen und Forderung zu erfüllen. Am schärfsten zusammengefaßt ist diese Verkündigung in den sogenannten Antithesen der Bergpredigt: »Ihr habt gehört, daß den Alten geboten ist – ich aber sage euch!« Man muß nur dabei bedenken, daß gerade sie dem Wort nachgeordnet sind: »Denkt nicht, ich sei gekommen, das Gesetz oder die Propheten außer Kraft zu setzen! Nicht außer Kraft zu setzen bin ich gekommen, sondern zu erfüllen!« (Mt 5,17). Gewiß ist das zunächst eine Komposition der Überlieferung (des Matthäus). Auch ist die Frage der Herkunft der Antithesen nicht unumstritten[18]. Indessen gibt es durchaus vernünftige Gründe, wenigstens

[15] Vgl. zur Korrektur eines gängigen Bildes *P. Fiedler*, Jesus und die Sünder (BET 3), Frankfurt/M.–Bern 1976: *F.* dürfte freilich seinerseits die Beziehung Jesu zu den »Sündern« etwas zu stark nivellieren; s. auch den (redaktionskritisch ausgerichteten) Aufsatz von *M. Völkel*, »Freund der Zöllner und Sünder«, ZNW 69, 1978, 1–10 (merkwürdigerweise ohne jeden Bezug auf die Arbeit von *Fiedler*).

[16] Vgl. *J. Roloff*, Das Kerygma und der irdische Jesus, Göttingen 1970, 52–88.

[17] *N. Walter* (A. 3), 333f., steht Aussagen über ein diesbezügliches Handeln und Verhalten Jesu fragend gegenüber; indessen darf doch wohl Jesu Wort und sein Handeln und Verhalten nicht voneinander getrennt oder gar gegeneinander gestellt werden, auch wenn der faktische Spielraum des Handelns Jesu möglicherweise eng umgrenzt war.

[18] Vgl. z. B. *M. J. Suggs*, The Antitheses as Redactional Products, in: FS *Conzelmann* (s. A. 8), 433–444; *Chr. Dietzfelbinger*, Die Antithesen der Bergpredigt (ThEx 186), München

einige von ihnen auf Jesus selbst zurückzuführen[19]. In jedem Falle aber geben sie treffend etwas Entscheidendes an seinem Wirken wieder. Die Erfüllung des Gotteswillens, der in Gesetz und Propheten bekannt gemacht ist, erfolgt jetzt, so proklamiert Jesus und stellt es wirkend dar, gerade nicht mehr in der peinlich genauen Einhaltung eines festgefahrenen Verständnisses des Wortlauts von Gesetz und Propheten, sondern im Durchdringen bis auf den Grund ihrer Worte, nämlich der Öffnung zur bedingungslosen Zuwendung zu dem Anderen um Gottes Willen. Deshalb schürzt sich denn auch der Konflikt über der Frage des Sabbats und über der Zuwendung zu den Desintegrierten.

Eine noch spätere Überlieferung hat genau erfaßt, um was es hier geht. Nach Joh 5,18 formulieren die Juden ihren Vorwurf gegen Jesus, als der im Dienste des Menschen das Sabbat-Gebot hintansetzt, so: Er löst nicht allein den Sabbat auf, sondern er nennt auch Gott in spezieller Weise seinen Vater und macht sich so selbst Gott gleich. Das ist gewiß keine authentische Wiedergabe eines jüdischen Vorwurfs gegen Jesus zu dessen Lebzeit, trifft aber in sekundärer | Formulierung doch wohl das Wesentliche. Die Juden meinen mit ihrem Vorwurf, Jesus mache sich als ein zweiter Gott Gott gleich. Denn er handelt ja, indem er an der Tora vorbei handelt, nach jüdischem Urteil an Gott vorbei. Und das mit dem Anspruch der Autorität Gottes. Jesus aber erhebt tatsächlich nur den Anspruch, mit seinem Wirken in souveräner Weise den einen Willen Gottes zu erfüllen. Nur insofern macht er sich Gott gleich, als er sein Wirken in unmittelbarer Weise mit dem Willen Gottes in Übereinstimmung weiß, ohne daß es der Ableitung oder auch nur der kasuistisch begründeten Deckung aus der Tora bedarf[20].

Weil Jesus sich so als Agent Gottes begreift, ergibt sich sein messianischer Anspruch. Er kann nicht nur mehr ein prophetischer genannt werden[21]. Denn Jesus bindet das Heil Gottes an seine eigene Person. Indem er sich der Heillosen, der Verlorenen annimmt, vollzieht er Gottes Werk[22]. Das ist die Aussage der Gleichnisse vom Verlorenen Luk 15,1ff., wie denn überhaupt die Gleichnisse die Souveränität Jesu aussprechen. Es ist hier nicht der Ort, auf die Diskussion um den oder die messianischen Titel einzugehen, in dem oder in denen sich Jesu messianischer Anspruch selbst artikuliert hat. Mir scheint freilich aus dem Überlieferungsbestand hinreichend sicher hervorzugehen, daß er den Titel Menschensohn gebraucht und sich mit dem kommenden Menschensohn identifiziert hat. Man kann die Annahme verteidigen – aber damit wird der gewisse

1975; *W. G. Kümmel*, ThR NF 43, 1978, 116–120; *G. Strecker*, Die Antithesen der Bergpredigt (Mt 5,21–48 par), ZNW 69, 178, 36–72.

[19] So offenbar für den Grundstock der 1., 2. und 4. Antithese (sowie die »Urtradition« der redaktionellen anderen Antithesen) neuestens *G. Strecker* (A. 18), bes. 70–72.

[20] Vgl. Mk 1,22!

[21] Vgl. *E. Käsemann*, Das Problem des historischen Jesus, in: Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen 1960, 206; dagegen *G. Strecker* (A. 18), 71.

[22] Vgl. Mt 11,2–6; dazu s. *W. G. Kümmel*, Jesu Antwort an Johannes den Täufer (Sb Frankfurt XI, 4), Wiesbaden 1974.

Boden der Quellen verlassen –, daß Jesus geglaubt hat, durch Leiden zum eschatologischen Menschensohn erhöht zu werden. Jedenfalls – und das ist entscheidend –, er hat seinem Wirken, das an seine Person gebunden war, eine endgültige Bedeutung zugeschrieben und diese Bedeutung vermutlich mit seinem Leiden verbunden.

Daß Jesus überhaupt sein Leiden und sein gewaltsames Ende bedachte, ist so gut wie sicher[23]. Zumindest bei seinem letzten Zug nach Jerusalem muß dessen Ausgang ihm als drohende Möglichkeit gegenwärtig gewesen sein. Und wenigstens in dem Bericht von dem letzten Mahl Jesu mit seinen Jüngern haben wir denn auch eine Überlieferung, die bezeugt, daß Jesus seinen erwarteten gewaltsamen Tod als Hingabe für seine Anhänger begreift[24].

Es ist noch allerlei mehr, was wir der Überlieferung über Jesus als offensichtlich glaubwürdig entnehmen können. Wir kennen seinen Herkunftsort Nazareth und können vermuten, daß er einer Handwerkerfamilie entstammt. Vielleicht führte sie sich auf David zurück, aber davon hat sie gewiß nicht gelebt. Wir wissen, daß Jesus zunächst und vornehmlich in Galiläa auftrat und hier wohl auch einen gewissen Zulauf und einen wenigstens temporären Anhang fand. Wir wissen aber auch, daß bei seinem letzten Gang nach Jerusalem nur wenige ihn begleiteten und daß sie ihn alle in seiner letzten Stunde verließen (Mk 14,50)[25].

Freilich, wir können trotz alledem keine Biographie Jesu schreiben. Über die Masse seiner Jahre, nämlich alle bis zu seiner Taufe durch Johannes, wissen wir schlechterdings nichts, und wir haben keine Möglichkeit, dieses unser Nichtwissen irgendwoher aufzuhellen. Auch können wir das meiste von dem, was wir einigermaßen gewiß wissen, doch nicht sicher zeitlich in den kurzen uns überschaubaren Rahmen des Weges Jesu einordnen. Dennoch, fragen wir erneut: Ist es viel, ist es wenig, was wir von Jesus wissen?, so müssen wir antworten: es ist erstaunlich viel[26].

Aber kennen wir deshalb Jesus? Führt die Summierung unserer Kenntnis von Jesus, die umrißhaft anzudeuten versucht wurde, bereits zur Kenntnis Jesu? Kann das überhaupt eine auch noch so große Summe von Kenntnissen leisten, daß wir den Gegenstand, auf den sie sich bezieht, wirklich kennen?

---

[23] Vgl. *F. Hahn* (A. 3), 51; anders freilich in einem gewichtigen Beitrag *A. Vögtle*, Todesankündigungen und Todesverständnis Jesu, in: Der Tod Jesu, hrsg. von *K. Kertelge* (QD 74), Freiburg–Basel–Wien 1976, 51–113; vgl. auch schon *R. Bultmann*, Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus, in: *R. B.*, Exegetica, Tübingen 1967, 452f.

[24] Vgl. *H. Schürmann*, Jesu ureigener Tod, Freiburg–Basel–Wien 1975, 16–65 (»Wie hat Jesus seinen Tod bestanden und verstanden«).

[25] Vgl. dazu unten Anm. 29.

[26] Vgl. auch *E. Käsemann*, Die neue Jesus-Frage, in: Jésus aux origines de la christologie (s. A. 7), 50, der darauf hinweist, daß das, was in der urchristlichen Verkündigung von der Geschichte Jesu weitergegeben wird, »weder wenig noch belanglos« ist.

III

Wir können diese Frage freilich zumindest zunächst auf sich beruhen lassen. Denn wir werden für unseren Gegenstand in Wahrheit so gar nicht vor sie gestellt. Die Summe der Kenntnisse von Jesus, die uns überkommen ist, ist be|reits gänzlich geprägt durch eine sie übergreifende Kenntnis Jesu. Ihr werden wir zugleich mit der Kenntnis von Jesus konfrontiert. Wie wir bereits sahen, ist jede Überlieferung zugleich Auswahl. Das Geschehen selbst ist in seiner Totalität nicht reproduzierbar, sonst stünde die Geschichte still. Dieser Vorgang der Auswahl hat die Jesusüberlieferung sehr stark betroffen, da in dem besonderen Falle der sich bildenden christlichen Gemeinde verstärkend zu den ohnehin auf Auswahl gerichteten Kräften hinzutrat, daß die Träger dieser Überlieferung an keine geschichtliche Zukunft dachten, der Kenntnis von Jesus weitergegeben werden müßte. Sie erwarteten, daß ihr Herr alsbald zurückkehren und das Ende der Geschichte setzen, sich selbst aber neu und vollkommen offenbaren würde[27]. Weitergegeben wurde nur die Erinnerung, die aus irgend einem Grunde aktuell wichtig war, weil allein sie zur wirkenden wurde, während die Wirkung Jesu in eine lange sich in dieser Welt erstreckende Geschichte völlig außerhalb des Gesichtskreises lag. Nur darf man die Vorstellung von dem, was wichtig war für die alte Gemeinde, gewiß nicht zu stark einschnüren. Auch die Erinnerung an das, was war, kann ihr bisweilen wichtig gewesen sein[28]. Aber es ist doch eben ihre Erfahrung mit der Geschichte Jesu, die sie diese Geschichte Jesu begreifen ließ. Was hier nicht hineingehörte, ließ sie aus ihrer Erinnerung und ihrer Überlieferung fallen, d. h. unendlich viel! Für sie war diese fallengelassene Kenntnis von Jesus nicht konstitutiv für ihre Kenntnis Jesu, weil es für sie Geschehen ohne Wirkung war, mithin nicht in ihre Geschichte Eingang fand.

Dies ist der markanteste Punkt, an dem wir die Entscheidung der unmittelbaren Nachfolger Jesu nicht revidieren oder wenigstens korrigieren oder auch nur kontrollieren können. Wir haben keine Aussicht, sie durch neue Funde und Forschungen überspringen zu können. Insofern sind wir immer in unserer Kenntnis von Jesus, aber eben auch in unserer Kenntnis Jesu auf die Kenntnis Jesu angewiesen, wie sie die ersten Zeugen Jesu gewannen. Das gilt übrigens natürlich auch von denjenigen, die solche Kenntnis Jesu gleichsam umdrehen, Jesus und seinen Anspruch ebenso ablehnen wie seine Zeugen ihn bejahten.

Mit Blick auf die nun aber tatsächlich von der Überlieferung aufbewahrte und weitergegebene Jesustradition besteht eine etwas andere Situation. Hier kann man versuchen, die Formung der Überlieferung durch das Jesusbild der Gemeinde zu durchdringen, um auf den Kern gleichsam zu stoßen, auf das Faktum, das so geformt weitergegeben wird. Wir haben das im Vorangehenden versucht.

---

[27] Vgl. 1.Thess 4,15–17 sowohl für die sog. vorpaulinische Tradition als auch für Paulus selbst.

[28] Vgl. dazu *J. Roloff* (A. 16).

Das, was wir soeben über die Geschichte und das Wirken Jesu zu sagen versuchten, war ja nicht einfach Reproduktion der evangelischen Überlieferung, sondern kritisch aus ihr herausgezogene Erkenntnis über das, was ihr an tatsächlichem Geschehen im Rahmen der Geschichte des sogenannten historischen Jesus zugrunde liegt. Nur: Auch dieser Versuch, der sich kritisch nennt, ist entscheidend bestimmt von einem Bild des Möglichen und des Wahrscheinlichen, das sich aus sehr vielen Komponenten zusammensetzt. Auch hier tritt in Erscheinung, daß es mit Blick auf die Geschichte nicht eigentlich auf die »Tatsachen« ankommt, sondern auf das »Begreifen« dieser Tatsachen. Denn erst die begriffene Tatsache läßt sie zu einer solchen werden, die eine geschichtliche Wirkung entfalten kann, und deshalb geschichtlich relevant ist.

Wir wiesen bereits einmal darauf hin, daß die Beurteilung Jesu schon zur Zeit seines unmittelbaren Wirkens eine sehr verschiedene und gegensätzliche war. Vielleicht am auffälligsten ist das Urteil seiner Angehörigen, von dem Mk 3,21 berichtet: »Er ist von Sinnen, er ist verrückt.« Auch andere dürften ihn für einen Narren gehalten haben. Wie aber sah es mit der Beurteilung Jesu bei denen aus, die zu seinen engsten Nachfolgern gehörten? Sie hatten sich zu ihm bekannt, sie waren mit ihm den gefährlichen Weg nach Jerusalem gegangen. Als es aber wirklich ernst wurde, da »flohen sie alle« (Mk 14,50)[29]. Ihre Situation angesichts des | Kreuzes dürfte zutreffend erfaßt sein in den Sätzen von *Leonhard Goppelt:* Es »war für die Jünger nicht nur eine völlig neue Lebenssituation jäh abgebrochen, sondern auch elementar alles in Frage gestellt, was die Nachfolge ihnen an Beziehung zu dem Gott, der jetzt seine Heilsherrschaft aufrichten sollte, vermittelt hatte. Wahrscheinlich kehrten sie enttäuscht in den Alltag zurück, der für die meisten von ihnen in Galiläa lag«[30].

Man muß diesen Tatbestand in seiner ganzen Tragweite bedenken. Wenn die Passionsüberlieferung überhaupt etwas Richtiges aufbewahrt hat – und daran dürfte wenigstens für die Tatsache eines letzten, herausgehobenen Mahles Jesu mit seinen engsten Jüngern, seine Verhaftung in der darauffolgenden Nacht sowie der Jüngerflucht ein begründeter Zweifel schwer möglich sein –, dann muß sich innerhalb von Stunden das Bild der Jünger von ihrem Meister radikal verkehrt haben. Und bei dem Urteil, das sich hier wandelte, handelt es sich nicht um ein solches mehr oder weniger gleichgültiger Art, das heute so und morgen so sein kann, weil es ohnehin keine Substanz hat und keine Substanz berührt. Vielmehr stand auf ihm eine Lebensentscheidung, es begründete Glauben. Die in der Gemeinschaft mit ihm erworbene Kenntnis Jesu: Er erschließt durch sein

[29] Par Mt 26,56; bei Lukas ausgelassen! Zur Historizität s. *N. Walter* (A. 3), 330; *Th. Lorenzen*, Ist der Auferstandene in Galiläa erschienen? ZNW 64, 1973, 210f.; *R. Pesch*, Das Markusevangelium II, Freiburg–Basel–Wien 1977, 403.

[30] Theologie des Neuen Testaments I, Göttingen 1975, 276; vgl. auch *A.-L. Descamps*, Portée christologique de la recherche historique sur Jésus, in: Jésus aux origines de la christologie (s. A. 7), 33f.

Wort und sein Tun Gemeinschaft mit Gott, durch ihn redet und handelt Gott jetzt, schlägt um in die andere: Gott hat sich gegen ihn entschieden, Gott hat ihn verworfen[31]. Und dabei kann sich ihre Kenntnis von Jesus in diesem Augenblick kaum geändert haben. Nur, das Gleiche ist jetzt ganz anders. Durch ein einziges Geschehen erhält die gesamte bisherige Geschichte, die sie mit Jesus hatten, eine gänzlich andere Bedeutung als die, die sie bisher hatte. Zumindest in ihrem, der Jünger Erleben. Aber gibt es für den Menschen eine andere Wirklichkeit von Geschichte als die, die sie durch sein Erleben erfährt? Die Zeugen Jesu sind an diesem Punkte nur noch Zeugen gegen Jesus, sofern es um ihn als denjenigen geht, der Gott gültig repräsentiert[32]. Wir sehen, es gilt auch für die Geschichte Jesu, daß es schlechthin entscheidend ist für die Kenntnis der Wirklichkeit, an welchem ihrer Punkte man sich befindet, von woher sie sich einem erschließt.

Und wieder einige Tage später treten uns die Zeugen Jesu, die zu Zeugen gegen Jesu Anspruch wurden, als Zeugen für den Christus Jesus entgegen. Noch einmal hat sich ihnen die Geschichte umgewertet. Und wieder nennt uns die Überlieferung ein geschichtliches Ereignis, das solche Umgewichtung bewirkte, nämlich die Erfahrung der Auferstehung. Von ihr her wird die Geschichte Jesu noch einmal durch seine Nachfolger, denen die Erfahrung der Auferstehung zuteil wurde, ganz neu begriffen. Die Osterzeugen kehren ja nicht einfach zu ihrer Erkenntnis zurück, die sie vor der Nacht der Verhaftung Jesu erlangt hatten. Sie integrieren auch nicht einfach nun in einem Akt intellektueller Anstrengung das Karfreitagsgeschehen in ihr bisheriges Jesusbild. Die theologische Bewältigung gerade dieses Geschehens wird noch einen langen und schweren Weg nehmen[33]. Sie begreifen unter der Ostererfahrung neu und ganz anders als bisher den Weg Jesu und seinen Weg mit ihnen als den Christusweg Gottes, der die Welt an ihre Grenze führt, die durch Jesus als den Auferstandenen schon durchbrochen ist[34], wodurch nun aber auch sein ganzes Wirken in den Grenzen der Welt unter die Gewißheit des Bleibenden gestellt ist.

Die exegetische Arbeit an der evangelischen Tradition hat mit überzeugender

[31] Vgl. *N. Walter* (A. 3), 330; *R. Bultmann* (A. 23), 455, faßt bekanntlich sogar für Jesus selbst die Möglichkeit ins Auge, »daß er zusammengebrochen ist«; für den Glauben der Jünger an Jesus dürfte das gelten.

[32] Das ergibt sich aus der Rückkehr nach Galiläa, woher sie erst durch die Erfahrung des Auferstandenen wieder nach Jerusalem zurückgeführt werden; vgl. dazu *L. Goppelt*, Die apostolische und nachapostolische Zeit (Die Kirche in ihrer Geschichte 1 A), Göttingen 1962, 11; auch *R. Pesch* (A. 29), 534. Zu Galiläa als Ort der Auferstehungserfahrung s. *Lorenzen* (A. 29).

[33] Vgl. etwa *J. Roloff*, Anfänge der soteriologischen Deutung des Todes Jesu (Mk 10,45 und Lk 22,27)), NTS 19, 1972/73, 38–64; *L. Goppelt*, Theologie des Neuen Testaments II, Göttingen 1976, 347. 420ff.; s. auch *P. Stuhlmacher*, Jesus als Versöhner, in: FS *Conzelmann* (s. A. 8), 87–104.

[34] *J. Becker*, Das Gottesbild Jesu und die älteste Auslegung von Ostern, in: FS *Conzelmann* (s. A. 8), 105–126, hält die Prädikation Gottes als dessen, der Jesus von den Toten auferweckte, für die älteste Deutung der Ostererfahrung; das ist so freilich ganz unwahrscheinlich, lenkt den Blick aber doch auf einen wichtigen Aspekt.

Deutlichkeit gezeigt, daß die gesamte Jesusüberlieferung geprägt ist von der Erfahrung der Auferstehung. Der Jesus, der uns in ihr begegnet, ist immer der Auferstandene. Tatsächlich kann das denn auch gar nicht anders sein, wie wir gesehen haben. Allein das Bild von Jesus, das die Erfahrung seiner Auferstehung in sich aufgenommen hat – und das kann nur sein in radikaler Formung dieses Bildes –, ist für diejenigen, die die Geschichte Jesu einschließlich seiner Auferstehung erlebten, das wahre Bild Jesu! Ist das falsch oder determiniert sich | nicht in der Tat die Geschichte in ihrem Vollzug, enthüllt ihre Wahrheit von ihrem Ende her?

IV

Es bleibt die Frage: Ist die Auferstehung ein solches Geschehen der Geschichte, daß sie Geschichte determinieren kann? Wir haben bisher eine Vorsichtsmaßnahme gleichsam eingehalten, indem wir von der Erfahrung der Auferstehung sprachen. Das in der Tat ist ein unbestreitbar geschichtliches Geschehen, freilich zunächst ein solches in der Geschichte der Nachfolger Jesu (was nicht gleichbedeutend ist – natürlich – mit der Geschichte Jesu selbst). Ihre, der Jünger Geschichte, hat sich durch die Erfahrung der Auferstehung gewiß gewandelt, und in solchem Wandel ist auch ihr Bild von Jesus einbezogen. Die Frage ist nur, welcher Wandel der bedingte und welcher der bedingende ist. Das heißt: Bewirkt der Wandel der Geschichte der Jünger, ihr Zurückfinden zu Jesus in Form bestätigender Erinnerung an seinen Weg mit ihnen oder dergleichen, das sie in die Gestalt der Auferstehungsaussage kleideten, den Wandel des Jesusbildes, oder wandelt sich noch einmal die Geschichte Jesu selbst und wird durch die Erfahrung dieser gewandelten Geschichte, eben die Auferstehung, dann auch die Geschichte der Jünger selbst gewandelt? Mit andern Worten: Gehört die Auferstehung zur Geschichte Jesu oder zur Geschichte der Jünger[35]?

Die neutestamentliche Überlieferung ist sich einig darin, daß die Auferstehung zur Geschichte Jesu gehört[36]. Die Zeugen der Auferstehung – zu denen übrigens auch Paulus gehört, den wir unmittelbar darüber vernehmen und bei dem wir mithin lernen können, was in diesem Bereich religions-, geistes- und erfahrungsgeschichtlich möglich und denkbar ist – waren davon überzeugt, daß Jesus selbst als ein Lebender ihnen entgegen trat, als ein Lebender jenseits der Grenze des Todes, die zugleich eine Grenze der Welt ist. Auf die Frage nach der Erfahrbarkeit dessen ist doch wohl zu antworten, daß seine Erfahrbarkeit keine andere ist als die Erfahrbarkeit Gottes. Nach der Überzeugung der Jünger ist die

[35] In dieser letztgenannten Weise ausdrücklich *N. Walter* (A. 3), 330f.

[36] Vgl. z. B. 1.Kor 15,4; Lk 24,34; Röm 4,25; 1.Thess 4,14; die Erfahrung der Auferstehung ist der Auferstehung selbst nach-, nicht vorgeordnet (auch wenn sie erst durch die Erfahrung des Auferstandenen sich bezeugt).

»Auferstehung« ein Stück der Geschichte Jesu. Es wird ihnen zu dem entscheidenden Stück der Geschichte, denn es schließt sie auf. Das geschieht dadurch, daß der Anspruch, den Jesus erhob, sich als ein gedeckter erwies. Sein Wort und sein Wirken bekommen von daher ihren unendlichen Wert, sie erhalten von Ostern her ihren offenbarenden Charakter. Jesus selbst wird durch Ostern, was er ist.

Auf unser Thema gewendet heißt das: Durch Ostern wird aus Kenntnis von Jesus die Kenntnis Jesu. Jedenfalls gilt das im Sinne der Zeugen, auf deren Zeugnis wir uns gestellt haben. Sie sind aber auch die einzigen Zeugen Jesu, die wir haben, die einzigen auch, durch die wir Zeugnis von Jesus zu erlangen in der Lage sind.

Wir haben oben die fundamentale Bedeutung hervorgehoben, die für einen bestimmten neutestamentlich-theologischen Ansatz das Kerygma von der Auferstehung bzw. dem Auferstandenen hat. Dabei ist bereits die unaufgebbare Geltung unterstrichen worden, die dieser Ansatz beanspruchen darf, aber auch von der anderen Perspektive die Rede gewesen, aus der man seine fundamentale Voraussetzung sehen kann. In der Tat: Erst der Auferstandene ist wirklich Jesus (deshalb ist Jesus der Christus!), aber es ist eben Jesus, der auferstanden ist. Erst die Auferstehung wertet seine Geschichte, aber es ist eben diese seine Geschichte, die gewertet wird. Die Auferstehung hebt in keiner Weise die Geschichte Jesu auf, sondern sie erschließt sie in ihrer Wahrheit. Freilich kann sie das nur, weil die Auferstehung selbst Geschichte Jesu ist. Das aber kann der nicht anerkennen, der von der radikalen Diastase zwischen Gott und Welt her denkt. Für ihn wird dadurch Gott verfügbar gemacht, weil sein Auferstehungshandeln als ein Handeln in der Geschichte begriffen wird. Mir will freilich scheinen, daß er damit notwendig entweder Jesus oder Gott verliert. Die neuere Theologiegeschichte dürfte das denn auch zeigen, und zwar hinsichtlich beider Möglichkeiten. |

Kenntnis Jesu gibt es nicht ohne Kenntnis von Jesus. Sie vermittelt die historisch-kritische Forschung in einem Umfang, der unserem Wissensdrang – natürlich – nicht genügen will, der aber doch – kritisch beurteilt – erstaunlich groß ist. Diese Kenntnisse im einzelnen wie in ihrer Summe sind indessen der unterschiedlichsten Interpretation geöffnet, übrigens obwohl wir sie nur durch das Filter einer bestimmt geprägten Kenntnis Jesu haben. Kenntnis Jesu gibt erst das Begreifen seiner ganzen Geschichte von ihrem Ende her, das nicht im Kreuz, sondern in der Auferstehung gesetzt ist.

2. Jesus-Überlieferung und Briefliteratur

Zur Frage des Ortes der Jesus-Überlieferung in der frühen Gemeinde*

I

Die Frage nach dem Weg, der Gestalt und dem Inhalt der Jesus-Überlieferung in der frühen christlichen Gemeinde hat durch die Ausarbeitung und den fast uneingeschränkten Sieg der Formgeschichte im deutschsprachig-protestantischen Bereich eine hohe Dringlichkeit gewonnen. Der Tatbestand selbst, daß in der Briefliteratur des Neuen Testaments in auffällig geringem Maße Jesus-Tradition – jedenfalls solche, die ausdrücklich als Jesus-Tradition ausgewiesen wird – begegnet, ist schon lange aufgefallen, zunächst aber im wesentlichen als ein Teilaspekt der Fragestellung »Paulus und Jesus« begriffen worden[1]. Von dorther stammt die wohl immer noch bestehende, am Überlieferungsbestand nicht zu rechtfertigende Beschränkung auf die Paulus-Briefe im Bereich der Frage nach der Besonderheit der Überlieferung von Wort und Tat Jesu außerhalb der evangelischen Tradition.

Die formgeschichtliche Forschung glaubte nun erkennen zu können, daß alle Jesus-Tradition einem solchen »Sitz im Leben« der Urgemeinde zugeordnet sei, der dem Bereich der Predigt, der Unterweisung, der Ermahnung, der Erbauung angehört. »Wer die Entstehung volkstümlich-literarischer Gattungen in einem Kreis unliterarischer Menschen verstehen will, wird ihres Lebens und – da es sich um religiöse Texte handelt – ihres Kultes Brauch zu untersuchen haben.«[2] Des

---

* *Gerhard Wallis, dem Freund, zum 60. Geburtstag.*

[1] Vgl. z. B. *Holtzmann, H.J.*: Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie, 2. Aufl. hrsg. v. *Jülicher, A.*, u. *W. Bauer*, 2. Bd., Tübingen 1911, S. 229–236.

[2] *Dibelius, M.*: Die Formgeschichte des Evangeliums, 2. Aufl. Tübingen 1933, S. 8; vgl. weiter z. B. *Cullmann, O.*: Die neuen Arbeiten zur Geschichte der Evangelientradition [1925] in: *ders.*: Vorträge und Aufsätze 1925–1962, Tübingen/Zürich 1966, S. 61: Wenn das Urchristentum Erzählungen über eine historische Persönlichkeit formte, so stand das »völlig im Dienste der eigentlichen Ziele des Urchristentums: des Gottesdienstes in Gebet und Gesang, der Unterweisung, der missionarischen Verkündigung, der apologetischen und polemischen Auseinandersetzung mit den Gegnern, die den Beweis der Messianität Jesu aus der Erfüllung der alttestamentlichen Weissagungen zum Gegenstand hatte«; S. 64: »Der historische Jesus entzieht sich unseren Forschungsmethoden. Dagegen können wir in unseren Evangelien etwas anderes finden: den Einfluß seines Geistes bei denen, die nach seinem Tode an ihn glaubten«; S. 69:

urchristlichen Lebens und Kultes Brauch aber begegnen wir zweifellos in den Paulusbriefen – und darüber hinaus der Briefliteratur des Neuen Testaments insgesamt – in breitem Umfang. Nicht aber ebenso der Jesus-Überlieferung, die doch aus solchem Brauch erwachsen und in ihm leben soll! *O. Cullmann* unterdrückte die hier anstehende Frage noch pauschal mit der Bemerkung, die Paulus-Briefe »schildern gerade nicht das Leben Jesu, sondern setzen es durchweg als bekannt voraus«[3]. Aber das eben ist ja die Frage, warum sie das Leben Jesu nicht schildern, sondern nur voraussetzen angesichts der formgeschichtlich erkannten Funktion der »Schilderung« des Lebens Jesu, nämlich nichts anderes zu sein als Predigt, Lehre, Unterweisung, Ermahnung, Apologetik der Gemeinde, mithin gerade das, was die Briefe sind. Und andererseits ist es der »kritischen« Forschung, die sich der Formgeschichte besonders verpflichtet weiß, ganz fraglich geworden, daß tatsächlich die Paulus-Briefe das Leben Jesu durchweg als bekannt voraussetzen[4].

Helfen angesichts dieses komplizierten Tatbestandes andere als radikale Lösungen zu seiner Erklärung? Muß nicht der Zweig der urchristlichen Entwicklung, der sein Leben und Glauben in der Form der Jesus-Überlieferung reflektierte und dem wir literarisch in den Evangelien begegnen, entschlossen abgekoppelt werden von einem anderen, der | solches nicht tat, sich vielmehr allein in dem Bekenntnis zum auferstandenen Gekreuzigten artikulierte und der uns in der neutestamentlichen Briefliteratur, vorzüglich in Paulus, entgegentritt?

II

Wir rufen uns den Inhalt eines Aufsatzes in das Gedächtnis, in dem das Problem der Jesus-Überlieferung von einem der kritischsten Bultmann-Schüler mit bemerkenswerter, die Landschaft der im Banne der Formgeschichte entstandenen Frage ausleuchtenden Schärfe gestellt worden ist. Es handelt sich um die Arbeit von *W. Schmithals,* Paulus und der »historische Jesus«[5]. *Schmithals* stellt die Frage: »Wie ist es zu erklären, daß Paulus so wenig über den historischen Jesus berichtet?« (S. 37). Denn: wir erfahren bei Paulus hinsichtlich Jesus »Nichts über sein Leben«, »Nichts auch über sein Verhalten und sein ›Existenzverständnis‹«, »Nichts erfahren wir auch über seine Lehre« (S. 38). »Diese Tatsache ist deshalb

»Von allem Anfang an haben also Gottesdienst und Apologetik genauso Anlaß zur Bildung von Erzählungen gegeben wie die Predigt«; S. 78: »Die Evangelien werden auf diese Weise zu wichtigen historischen Urkunden, freilich nicht über das Leben Jesu, wohl aber über das der ersten Gemeinde!«

[3] A. Anm. 2 a. O., S. 55; Anm. 39 verweist auf »etwa 1.Kor 15,1–3«.

[4] Vgl. z. B. *Conzelmann, H.:* Grundriß der Theologie des Neuen Testaments, München 1967, S. 181 f.; auch *Weiß, H. F.:* Kerygma und Geschichte, Berlin 1983, 31–33, 61–68.

[5] In: *ders.:* Jesus Christus in der Verkündigung der Kirche, Neukirchen 1972, 36–52, dazu ein »Nachtrag« S. 53–59.

so verwunderlich, weil der Mensch Jesus selbst der Gegenstand der paulinischen Theologie schlechthin ist« (S. 39). Nach der Zurückweisung einiger Versuche, das eigenartige Verhältnis des Paulus zum historischen Jesus aus originalen Zügen der paulinischen Theologie zu erklären (worunter besonders 2.Kor 5,16 »... auch wenn wir Christus nach dem Fleisch gekannt haben, kennen wir ihn jetzt nicht mehr« eine besondere Rolle spielt[6]), sieht *Schmithals* nur die Möglichkeit anzunehmen, »daß Paulus einfach nichts oder doch kaum etwas von dem historischen Jesus weiß« (S. 43). Da – auch für *Schmithals*! – die Erklärung dafür ausscheidet, dieses Nicht-informiert-sein sei »ein Zeichen der Paulus mitbestimmenden Tradition« und ihm sonst »von keiner urchristlichen Tradition bekannt (ist), daß sie und warum sie eine von der urgemeindlichen Überlieferung unterschiedene Stellung zum ›historischen‹ Jesus vertrat« (S. 44), hilft nach ihm nur eine ganz grundsätzliche, radikale Lösung weiter.

Schmithals geht bei der Suche nach dieser Lösung zunächst von einer Überlegung (unter Bezug auf *J. Weiß*[7]) aus, die beinhaltet, daß für Paulus die eigene Verkündigung Jesu zurücktreten mußte, da er Jesus verkündigte, daß die Gegebenheit, daß Paulus das in Jesus sich ereignende Verhalten Gottes den Menschen gegenüber predigte, das Verhalten Jesu aus der Predigt verbannte. Dazu tritt die Beobachtung, daß solche Erscheinung nicht nur Paulus betrifft, sondern ganz breit für das Urchristentum Geltung hat. »Sehen wir von den Evangelien ab, so ergibt sich die kaum einmal genügend bemerkte, viel weniger gewürdigte Tatsache, daß die gesamte christliche Literatur bis hin zu Justin und viel Literatur zwischen Justin und Irenäus dasselbe Verhältnis zum ›historischen‹ Jesus zeigt wie Paulus« (S. 48). *Schmithals* will – in einer Antrittsvorlesung, die der Aufsatz wiedergibt – ausdrücklich keine Lösung des so scharf gestellten Problems bieten (er biegt den Gedanken zum Schluß in die Richtung einer Verwerfung der – damals – neuen Frage nach dem historischen Jesus[8]). Er deutet nur indirekt eine an, die er für die gewiesene hält. Sie signalisiert sich in der »Feststellung, daß unsere Evangelien und die ihnen vorausliegende ›historische‹ Jesus-Tradition bis in die Mitte des 2. Jh. eine ausgesprochen apokryphe Literatur darstellen« (S. 49). Es »muß diese Verborgenheit eine ursprüngliche Verborgenheit sein. Gleichgültig, in welchem Umfang der hier besprochene und in wesentlichen Teilen zweifellos sehr alte synoptische Traditionskreis auf den irdischen Jesus

---

[6] Dazu *Schmithals, W.*, S. 41: »so gewiß mit dem Christus κατὰ σάρκα im Munde des Paulus nicht der Menschgewordene und Gekreuzigte als solcher gemeint sein kann, denn den kennt Paulus natürlich, so wenig kann mit ihm jener ›historische‹ Jesus gemeint sein, den uns die synoptischen Evangelien in seiner Lehre, seinem Verhalten, seinem Existenzverständnis vorstellen«; vgl. dazu auch jetzt *Weiß, H. F.*: a. Anm. 4 a. O., 62 mit A. 314.

[7] Das Urchristentum, hrsg. von *Knopf, R.*, Göttingen 1917, 346f.; freilich nennt *J. Weiß* S. 346 die Annahme, »Paulus habe von Jesus überhaupt nichts gewußt«, eine »wahrhaft stubengelehrte Behauptung«, die keiner Widerlegung mehr bedarf.

[8] »Das ›Daß‹, nicht das ›Wie‹ der historischen Existenz des auferstandenen und erhöhten Christus begründet die christliche Predigt« (S. 51).

zurückgeht; sein Charakter als ein bis in die Mitte des 2. Jh. weitgehend verborgen bleibender Seitenzweig frühchristlicher Tradition schließt es aus, daß wir hier einer im historischen Sinne fundamentalen kirchlichen Tradition begegnen, als die vielmehr die Botschaft von Kreuz und Auferstehung erscheint« (S. 49). Die Lösung des Problems besteht mithin in der Zuweisung der Jesus-Tradition zu einer urchristlichen Sondertradition in ausgeprägter Randexistenz. Die Antwort auf die Frage, warum Paulus so gut wie keine Jesus-Tradition bietet, ist klar und einfach: er kennt sie nicht, kann sie gar nicht kennen, da sie im Hauptstrom urchristlicher Theologiebildung nicht enthalten war.

In dem »Anhang«, der dem ursprünglichen Aufsatz bei seinem Abdruck in dem Sammelband angefügt wurde, geht *Schmithals* auf die einflußreichen Hypothesen von | *U. Wilckens*[9] zu dem Thema »Jesusüberlieferung und Christuskerygma« ein. Nach *Wilckens* haben die »Hellenisten« bei ihrer Herauslösung aus der Jerusalemer Urgemeinde die dort herrschende Einheit zwischen Jesus-Überlieferung und Verkündigung der Auferstehung aufgebrochen, befördert durch den unterschiedlichen »Sitz« der Überlieferung der Herrenworte im Lehrbetrieb und der kerygmatischen Passions- und Ostergeschichte in der kultischen Rezitation, und nur einen Teil, den der Verkündigung der Auferstehung, übernommen. *Schmithals* sagt dagegen zu recht: »Wie soll man sich... vorstellen, daß zwei Überlieferungsbereiche, die so notwendig und ausschließlich aufeinander angewiesen sind wie Herrenworte und Christuskerygma nach der Überzeugung von Wilckens, voneinander keinerlei Notiz nehmen? Und wie können sie überhaupt bei einer so engen gegenseitigen Beziehung und Bedingtheit ganz verschiedene ›Sitze‹ im Leben der Gemeinde einnehmen?« (S. 58).

Diese Fragen richten sich zugleich gegen jeden Versuch, material scharf getrennte Traditionsbereiche in einem räumlich geschlossenen Bezirk, in dem sich urchristliche Gemeinde herausbildet, anzunehmen[10]. Will man an der Annahme festhalten, das scheinbar unverbundene Nebeneinander von Jesus-Tradition und dem Kerygma vom Tod und der Auferstehung des Christus Jesus gehöre bereits in die Frühzeit der christlichen Gemeinde, dann muß man, um wenigstens im Bereich des Vorstellbaren zu bleiben, mit einer auch räumlichen Trennung der Gemeinden rechnen, in denen derartig verschiedene Traditionsfelder erschlossen und gepflegt wurden. Dieser Weg wird denn ja auch heute gegangen, indem man die Jesus-Tradition etwa Gemeinden in Galiläa zuweist, die – ohne Kenntnis von und Bekenntnis zur Auferstehung – einer θεῖος ἀνήρ Christologie anhingen.

---

[9] Jesusüberlieferung und Christuskerygma – zwei Wege urchristlicher Überlieferungsgeschichte, ThViat 10, 1966, 310–339; Hellenistisch-christliche Missionsüberlieferung und Jesustradition, ThLZ 89, 1964, 517–520. Vgl. auch *Weiß, H. F.*: a. Anm. 4 a. O., 9f. u. ö.

[10] Vgl. z. B. *Schulz, S.*: Der historische Jesus. Bilanz der Fragen und Lösungen, in: *Strecker, G.* Hrsg., Jesus Christus in Historie und Theologie, FS *H. Conzelmann*, Tübingen 1975, 14f.

III

Um denkbare Möglichkeiten abzustecken, sollen zunächst Erwägungen darüber angestellt werden, wer von den uns bekannten Personen der christlichen Frühzeit Träger von Jesus-Tradition gewesen sein muß und welche Verbindungen erkennbar sind, in die solche Personen eingebunden waren. Denn es steht zu vermuten, daß solche Verbindungen auch Linien der Traditionsweitergabe waren.

Der erste missionarische Aufbruch der frühen Gemeinde ist mit dem Kreis der »Hellenisten« verbunden, jener Gruppe, die sich unserer Kenntnis nach sehr rasch aus der ältesten Jerusalemer Gemeinde herausdifferenziert hat (Act 6,1 ff.). Ist auch wahrscheinlich der entscheidende Anstoß zur Konstituierung als eigene Gruppe die Sprachenfrage gewesen, so ist doch mit der unterschiedlichen Sprache zugleich von Anfang an auch ein differenziertes Denken gegeben gewesen[11]. Gleichwohl dürfen wir davon ausgehen, daß die Gruppe der Hellenisten sich aus der frühen Jerusalemer Gemeinde erst durch einen innergemeindlichen Differenzierungsprozeß herausgebildet hat, nicht gleich ursprünglich wie diese selbst unabhängig von ihr entstand. Sie hat denn auch sicher in der Zeit ihres – freilich wohl nur kurzen – Bestehens in Jerusalem in enger Verbindung zu der Gruppe der »Hebräer« bestanden. Anders wäre die Entwicklung der frühen Christologie etwa unverständlich. Es ist nun schlechterdings unvorstellbar, daß diese »Hellenisten« nicht an all den Traditionen partizipiert haben, die in der Jerusalemer Gemeinde ihrer Zeit bekannt und lebendig waren. So besteht denn heute auch eher eine Neigung, sie zu den eigentlichen Trägern der Jesus-Tradition zu machen, ihnen jedenfalls eine Schlüsselstellung in der Umsetzung dieser Tradition aus dem semitischen in den griechischen Sprachbereich zuzusprechen[12]. Sehr vorsichtig formulierte jüngst *J. Wanke:* Dem Kreis der Hellenisten »dürfte ... zum beträchtlichen Teil die Übertragung der aramäischen Jesustradition ins Griechische zuzuschreiben sein«[13].

Freilich dürfte solche generelle Bewertung der Bedeutung der Hellenisten nicht ganz unproblematisch sein. Die Frage nach dem Umfang ihres Kreises und seiner speziellen theologischen Prägung ist tatsächlich noch nicht endgültig geklärt. Indes soll darauf hier nicht näher eingegangen werden, statt dessen vielmehr auf die eminente Rolle | hingewiesen werden, die ganz offensichtlich eine andere Gruppe von Leuten in der Verbindung zwischen der

---

[11] Grundlegend *Hengel, M.:* Zwischen Jesus und Paulus, ZThK 72, 1975, 151–206. Ganz anders freilich neuestens *Walter, N.:* Apostelgeschichte 6,1 und die Anfänge der Urgemeinde in Jerusalem, NTS 29, 1983, 370–393.

[12] Vgl. *Hengel, M.:* a. Anm. 11 a. O., S. 196 ff.; anders freilich z. B. *Schulz, S.:* a. Anm. 10 a. O.

[13] EWNT I 1065 s. v. Ἑλληνιστής.

frühesten Gemeinde in Jerusalem und den sich bildenden Gemeinden in der hellenistischen »Diaspora« spielte.

Es handelt sich dabei um die zweisprachigen Angehörigen der Jerusalemer Gemeinde, die in Mission und Gemeindeleitung im griechischsprachigen Raum alsbald eine entscheidende Funktion haben werden, ohne doch zum Kreis der »Hellenisten« gerechnet werden zu können. Sie stellen ein bleibendes Bindeglied zwischen Missionsgemeinden der »Hellenisten« und Jerusalem dar. An vornehmster Stelle ist Barnabas zu nennen. Seine Bedeutung kann kaum überschätzt werden. »In Wahrheit war er eine der wichtigsten Persönlichkeiten der Urkirche. Er stammt aus der jüdischen Diaspora, aus Zypern. Offenbar war er, wie viele Diasporajuden, nach Jerusalem übergesiedelt. Er muß früh Christ geworden sein und sich eine geachtete Stellung geschaffen haben... Obwohl Diasporajude, scheint er nicht dem Kreis der ›Hellenisten‹ angehört zu haben. Er ist jedenfalls kein Mitglied des leitenden Gremiums dieser Gruppe. Er blieb auch in Jerusalem, als dieser Kreis gesprengt wurde«[14]. Eben dieser Mann aber hat die führende Position in der offenbar wichtigsten Missionsgemeinde der »Hellenisten«, Antiochien, inne, holt Paulus in diese Gemeinde (Act 11,25f.) und vertritt sie zusammen mit jenem auf dem »Apostelkonzil« in Jerusalem (Gal 2,1.9; Act 15,1ff.). Übrigens zeigt die Episode, die wir den antiochenischen Zwischenfall nennen, daß nicht nur durch Barnabas, sondern auch durch Petrus und Anhänger des Jakobus eine inhaltlich intensive Verbindung zwischen Jerusalem und Antiochien bestand, und vor allem, daß Antiochien durchaus – für Paulus gerade an der falschen Seite – auf Jerusalem in theologischen Fragen hörte (Gal 2,11–13). Dieser »Zwischenfall« aber ereignete sich, soviel wir erkennen können, zwischen »Apostelkonzil« und Beginn der sogenannten zweiten Missionsreise des Paulus, mithin vor Abfassung des ältesten Paulus-Briefes. Aus der Betrachtung dieser Briefe ist aber überhaupt erst das uns beschäftigende Problem erwachsen, daß die Jesus-Tradition sich zwar nach der Einsicht der Formgeschichte dem Leben der Gemeinde verdanken soll, in den neutestamentlichen Dokumenten aber, die sich auf dieses Leben beziehen, keine erkennbare größere Rolle spielt.

Da sich schon aus diesen Erwägungen ergibt, daß Paulus die Traditionen im wesentlichen gekannt haben muß, die in Jerusalem bekannt waren und gepflegt wurden, und daß das mit gleicher Sicherheit hinsichtlich der »Hellenisten« gilt, brauchen andere Namen, die solche Folgerung befestigen, nur noch genannt zu werden. Es handelt sich dabei um Johannes Markus[15] und Silas = Silvanus[16], beides Jerusalemer (Johannes Markus: Act 12,12 [Kol 4,10] – Silas/Silvanus: Act 15,22), beides zeitweise wichtige Mitarbeiter des Paulus (Johannes Markus: Act

[14] *Conzelmann, H.*: Geschichte des Urchristentums (GNT 5), Göttingen 1969, S. 138; vgl. auch *Ollrog, W.-H.*: Paulus und seine Mitarbeiter (WMANT 50), Neukirchen 1979, 14–17.

[15] *Ollrog, W.-H.*: a. Anm. 14 a. O., 47–49.

[16] *Ollrog, W.-H.*: a. Anm. 14 a. O., 17–20.

13,5 [13,13; 15,37.39] Phlm 24; Kol 4,10; – Silas/Silvanus: Act 15,40–18,5; 1.Thess 1,1; 2.Thess 1,1; 2.Kor 1,19!). Es gibt keinen vernünftigen Grund anzunehmen, sie seien nicht bedeutende Traditionsträger gewesen, die auch die Jesus-Überlieferung weitergaben an Paulus, die paulinischen Gemeinden[17] und auch an die älteren hellenistischen Missionsgemeinden.

IV

Schmithals verwies die Entstehung und Pflege der synoptischen Tradition für das ganze 1. Jh. (und darüber hinaus) in einen apokryphen Bereich, in eine »ursprüngliche Verborgenheit«. Das ist von seinem Ansatz her konsequent wie entsprechend der umgekehrte Schluß, den *Schmithals* an anderer Stelle – ebenfalls zu recht – einen »überraschenden« nennt, nämlich »daß in der palästinischen Urtradition die Überlieferungen vom irdischen Jesus nicht weitergereicht wurden«[18]. An dieser Stelle nun bricht er auch die Zurückhaltung, die er in dem ersten Aufsatz noch übte, und bietet einen Ort an, an dem die Jesus-Tradition lebte: »Es muß sich um eine Gemeinde von Jesusanhängern gehandelt haben, die nach dem Tode Jesu, den sie als den seine Botschaft beglaubigenden Tod eines Propheten interpretierten, Jesu Wirken in seinem ›historischen‹ Sinne fortsetzte und dazu seine Worte überlieferte. Man wird nicht fehlgehen, wenn man diese Jesus-Sekte in Galiläa | sucht« (S. 71 f.). Zuvor freilich hat *Schmithals* die »›historische‹ Jesus-Überlieferung« auf die Spruch-Überlieferung eingegrenzt, die uns – vornehmlich – in »Q« begegnet. Nur so kann er nämlich mit Blick auf »die judenchristlich-hellenistische Tradition, als deren maßgebliche Träger man... Petrus und seinen Kreis ansehen muß« feststellen, daß sie »die grundlegende Jesusüberlieferung, nämlich das Spruchgut nicht« enthielt (S. 68). Zwar stammen aus diesem »Überlieferungszweig... die Hauptstücke des Markus-Evangeliums, nämlich die Passions- und Ostergeschichte, ... die Wundergeschichten und die Apophthegmen. Dieses Material aber ist durch und durch vom *Christuskerygma* geprägt« (S. 68)[19]. »Historische Jesus-Überlieferungen begegnen im Umkreis dieses Überlieferungszweiges nicht« (S. 69). Die Unterscheidung, die *Schmithals* innerhalb der Jesus-Tradition vornimmt, ist jedoch in keiner Weise zu rechtfertigen. Sie entspricht schon nicht dem eigenen Charakter der beiden Überlieferungszweige, die er so scharf voneinander trennt. Vor allem aber ist damit – wie durch einen Trick – das Problem selbst zum Verschwinden zu

[17] Bes. 2.Kor 1,19: ὁ τοῦ θεοῦ υἱὸς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ ἐν ὑμῖν δι' ἡμῶν κηρυχθείς, δι' ἐμοῦ καὶ Σιλουανοῦ καὶ Τιμοθέου.

[18] Das Bekenntnis zu Jesus Christus, a. Anm. 5 a. O., S. 60–79; *Schulz, S.*: a. Anm. 10 a. O., 14 f., lokalisiert die Jesus-Tradition – ebenso übrigens auch die Kerygma-Traditionen – im »hellenistischen Judenchristentum Syriens«.

[19] Vgl. dazu auch *Schmithals, W.*: Das Evangelium nach Markus I (ÖTK 2/1), Gütersloh–Würzburg, 1979, 43 ff.

bringen versucht worden. Denn das Problem, das die ganzen Überlegungen erst auslöst, ist ja nicht, daß Paulus und die übrige außerevangelische Literatur der frühen Kirche nur die »historische« Jesus-Überlieferung, nämlich das Spruchgut, nicht kennen, sondern daß sie gerade von der Bekanntschaft mit den Hauptstücken des Markus-Evangeliums, nämlich der Passions- und Ostergeschichte, den Wundergeschichten und den Apophthegmen so wenig Kenntnis zu verraten scheinen. Die moderne Unterscheidung zwischen »historischer« und »kerygmatischer« Jesus-Überlieferung, einmal unterstellt, es handle sich dabei um hilfreiche Kategorien, hat hier überhaupt keine Funktion. Es ist kein Zufall, daß andere Stimmen daher gerade die Überlieferung über die Taten Jesu nach Galiläa verbannen wollen[20].

Dabei hat in Wahrheit *Schmithals* das entscheidende Problem scharf gesehen, deshalb auch der Bezug hier auf ihn. Das Wissen und die Tradition, über die Petrus (und sein Kreis) verfügt hat, müssen für die hellenistischen Missionsgemeinden, für Paulus und für seine Mitarbeiter, zumindest soweit sie aus Jerusalem hervorgingen, als bekannt vorausgesetzt werden, mag man auch im einzelnen über die genaue Abgrenzung solchen Wissens streiten können.

Da nun das Problem nicht auf Paulus zu beschränken ist, sondern die gesamte außerevangelische Literatur mindestens des 1. Jh. in gleicher Weise betrifft, dürfen wir die Frage nach der Bekanntschaft mit der evangelischen Tradition nicht auf die Zeit und den Umkreis des Paulus einschränken, sondern müssen sie auf das ganze 1. Jh. (und eigentlich darüber hinaus) ausdehnen. Ist schon die Behauptung, die synoptische Tradition im allgemeinen sei eine solche randständiger Art[21], überaus kühn, so ist sie jedenfalls für die Überlieferung, die an Jerusalem gebunden ist, also zumindest die Passions- und Auferstehungstradition, gänzlich unannehmbar. Und schon das irgendwann um 70 p. Chr. entstandene Markus-Evangelium selbst kann nicht als ein Werk aus und im apokryphen Winkel bezeichnet werden[22]. In jedem Falle aber hat es bald eine breite Wirkung in der christlichen Gemeinde gehabt, muß also alsbald bekannt und anerkannt gewesen sein, da Matthäus und Lukas – und m. E. sicher indirekt auch Johannes (in der Form als Evangelium) – von ihm abhängig sind. Angesichts dieses Tatbestandes ist es in keinem Fall zu rechtfertigen, die Jesus-Tradition für die letzten beiden Jahrzehnte des 1. Jh. irgendwie auf Seitenzweige der kirchlichen Entwicklung zu beschränken. Gerade die Verschiedenartigkeit der nach-marki-

[20] Vgl. etwa *Schille, G.*: Die urchristliche Wundertradition, Berlin 1966; auch *ders.*: Offen für alle Menschen, Berlin 1973.

[21] Vgl. auch *Weiß, H.-F.*: a. Anm. 4 a. O., 23 (»in bestimmten Kreisen des Urchristentums«).

[22] Vgl. *Schmithals*: »Das Markus-Evangelium ist der missionarische Versuch, diese Jesusgemeinden für das kirchliche Kerygma zu gewinnen« (S. 73); dagegen neigt *Schenke, H.-M.*: Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments II, Berlin 1979, § 21, eher dazu, dem Markus-Evangelium selbst eine randständige Position zuzuweisen; das ist von seinem Ansatz her konsequent.

nischen Evangelien ist dafür noch einmal ein sicheres Zeugnis[23]. Gleichwohl bietet die außerevangelische Literatur der Kirche dieser Zeit ein Bild, das in der Frage der Bekanntschaft und Verwendung von Jesus-Überlieferung dem vergleichbar ist, das die Paulus-Briefe bieten.

V

Es drängt sich angesichts des Bisherigen die Frage auf, ob nicht vielleicht die Voraussetzungen der Problemstellung falsch sind. Wir nehmen diese Frage in zweifacher Hinsicht auf. |

Einmal ist zu fragen, ob es denn überhaupt stimmt, daß die Jesus-Überlieferung in den Paulus-Briefen so geringe Spuren hinterlassen hat, daß das Urteil berechtigt wäre, sie spiele für deren Verfasser und seine Theologie keine Rolle. Und zum anderen ist an die Voraussetzungen der Formgeschichte die Frage zu richten, ob in der Tat Jesus-Überlieferung nur im Zusammenhang mit einem derartigen Sitz im Leben der Gemeinde weitergegeben worden ist, der sie zur Funktion des Lebensvollzugs der nachösterlichen Gemeinde werden läßt.

Zur Beantwortung der ersten Frage kann nicht das gesamte Material ausgebreitet und in der gehörigen Form diskutiert werden. Es muß genügen, etliche wesentliche Punkte zu markieren. So können zunächst aus den bekanntesten Stücken einige Konsequenzen gezogen werden. Die Abendmahlsparadosis, die Paulus 1.Kor 11,23–26 der Gemeinde ins Gedächtnis ruft, setzt voraus, daß ein viel weiterer Zusammenhang des Passionsgeschehens bekannt ist und zwar sowohl bei Paulus als auch bei seiner Gemeinde in Korinth (zumal Paulus ja nicht erstmalig ihnen den Text vorlegt). Indem das Stück von dem Kyrios Jesus handelt, setzt es das »Daß« des Lebens Jesu als eines historischen Geschehens voraus, das mithin in einen konkreten geschichtlichen Rahmen gehört. »Die Nacht, in der er überliefert wurde« macht das reproduzierte Geschehen in einem offenbar detailliert bekannten Ablauf fest und bezeugt durch den eigenen Wortlaut Einzelheiten dieses Ablaufs. Das Handeln Jesu läßt die Situation einer Mahlzeit mit Teilnehmern erkennen; die abschließende Zusammenfassung: »Ihr verkündigt den Tod des Herrn« ordnet es noch einmal ausdrücklich der Passion zu. Da Paulus weiß und gelegentlich sehr betont sagt, wie Jesus starb, nämlich am Kreuz, mußten er und seine Hörer zugleich wissen, daß Jesus durch die Römer hingerichtet wurde. Es ist naiv – wenn man es nicht anmaßend nennen

[23] *Schenke, H.-M.*: a. Anm. 22 a. O., unternimmt freilich den Versuch, die Evangelien aus der allgemeinen kirchlichen Situation dieser Zeit weitgehend auszuschließen: Die matthäische Kirche sei als ein loser Verband ganz kleiner Gemeinden in abgelegener Gegend vorzustellen (S. 111); die Frage, warum Matthäus dennoch *das* Evangelium geworden ist, beantwortet er so, daß Matthäus »in bestimmter Perspektive« das einzige Evangelium war, das jeder nehmen mußte; denn »Markus war zum Bruchstück geworden, Lukas existierte als Teil eines Romans und Johannes konnte überhaupt nicht als Evangelium gelten« (S. 117).

will – zu glauben, daß dahinter nicht eine genauere Kenntnis des Verfahrens gegen Jesus und seiner Begleitumstände stand. Denn Paulus weiß sehr gut, daß »Christus« ein Diener der Beschnittenen war um der Wahrheit Gottes willen (Röm 15,8); wie also kam er durch die Römer, die Unbeschnittenen, zu Tode?

Daß Jesus Jude war, sagt auch Gal 4,4 und verbindet das mit der Ansage, er sei von einer Frau geboren. Röm 1,3 lieferte Paulus schon das überkommene Bekenntnis die Information, er stamme dem Fleische nach, d. h. geschichtlich aus dem Samen Davids. 1. Kor 9,5 weiß von Brüdern Jesu. An der gleichen Stelle ist von Κηφᾶς die Rede[24]. Leider ist nicht sicher, ob dieser Name für Simon schon vorösterlich ist; ist er es, so wären auch Einzelheiten bezüglich des Jüngerkreises Jesu als bekannt vorauszusetzen. Jedenfalls zeigt 1. Kor 15,5 οἱ δώδεκα, daß der Zwölferkreis, der m. E. auf Jesus zurückgeführt werden muß[25], gewiß in dem paulinischen Bereich bekannt war und damit ein ganz wesentliches Element des Handelns Jesu. Daß man die Biographie des Petrus in den Teilen, in denen sie mit Jesus in Berührung stand, kannte, dürfen wir voraussetzen.

H. Schürmann hat in einer Erörterung der merkwürdigen Wendung »das Gesetz des Christus« (ὁ νόμος τοῦ Χριστοῦ) Gal 6,2[26] zu zeigen versucht, daß dieses Gesetz als das Gesetz der Liebe sich nicht nur am Wort Jesu, sondern auch an seinem Verhalten orientiert. Jedenfalls redet Paulus gelegentlich betont von dem Verhalten Jesu, nicht nur mit der urchristlichen Tradition von seiner Erniedrigung und seinem Gehorsam (Phil 2,8), sondern auch in eigener Formulierung davon, daß Christus sich nicht selbst zu Gefallen lebte (Röm 15,3), daß er sich selbst um unsertwillen arm machte (2. Kor 8,9), daß er in Schwachheit gekreuzigt wurde (2. Kor 13,4). Gewiß handelt es sich dabei um christologische Sätze, aber sie werden mit Bezug auf das Verhalten Jesu formuliert, und es ist seltsam, anzunehmen, dahinter stände keine Anschauung[27].

Das Bild, das sich von Jesus ergibt, und das sich gewiß durch weitere Züge bereichern ließe, wie etwa hinsichtlich der Taufe und damit des Täufers und seiner Beziehung zu Jesus, ist eindrücklich genug. Dabei aber will bedacht sein, daß wir es bei den Briefen des Paulus nur mit einer sehr begrenzten Auswahl zu tun haben, begrenzt sowohl hinsichtlich des Umfangs der uns erhaltenen Briefe als auch besonders hinsichtlich der Arti|kulation. Die mündlich-direkte Äußerung des Apostels seiner Gemeinde und seinen Mitarbeitern gegenüber ist uns unbekannt. Nur das allerdings ist extrem unwahrscheinlich, daß in ihr weniger von der Geschichte Jesu enthalten war, als sich aus seinen Briefen entnehmen läßt.

Der Blick auf die paulinische Bekanntschaft mit Worten Jesu zeigt ein ähnli-

---

[24] Vgl. 1. Kor 1,12; 3,22; 15,5; Gal 1,18; 2,9.11.14; Πέτρος Gal 2,7.8. Vgl. zum Namen *Pesch, R.*: EWNT II, 721–723.

[25] Vgl. *Holtz, T.*: EWNT I, 877–879.

[26] Jesu ureigener Tod, Freiburg 1975, S. 97–120.

[27] So aber offenbar *Weiß, H.-F.*: a. Anm. 4 a. O., 8 f. 63 f.

ches Ergebnis wie der auf die mit der Geschichte und dem Verhalten Jesu. Aufschlußreich ist vor allem eine negative Bemerkung. In 1.Kor 7,10 führt Paulus an, was nicht er selbst, sondern der Kyrios den Verheirateten anbefiehlt, nämlich das Gebot, sich nicht zu scheiden. Wir kennen dieses Verbot aus der Jesus-Überlieferung Mk 10,11 f.; Mt 5,32; Lk 16,18, ohne für jetzt darauf und auf das gegenseitige Verhältnis der einzelnen Texte näher einzugehen. 1.Kor 7,25 aber sagt Paulus, daß er bezüglich der Jungfrauen einen »Auftrag des Herrn« nicht habe. Die Besonderheit für unsere Fragestellung ist dieses, daß Paulus mithin über einen festen, überschaubaren Bestand an Herrenwortüberlieferung verfügt, der sich zumindest auf Weisungen erstreckt. Auch wenn unsere Stelle gerade eine Fehlanzeige bezüglich dieses Bestandes erstattet, ist daraus für den quantitativen Umfang dieser Überlieferung – natürlich – keine Folgerung zu ziehen. Vor allem aber zeigt die Stelle, daß Paulus einen festen Bestand an Herrenworten kannte, der nicht einfach aus der Situation heraus vermehrbar war, indem man etwa sich selbst solche Worte produzierte. In 1.Kor 7,40 empfiehlt Paulus ein Verhalten »nach meiner Einsicht« und fügt den wichtigen Satz hinzu: »ich meine aber, daß auch ich Gottes Geist habe«. Paulus weiß also sehr wohl, daß seine Empfehlung immer noch *seine* Empfehlung bleibt, auch wenn sie vom πνεῦμα Θεοῦ bestimmt ist.

Freilich bietet nur 1.Kor 9,14 noch einmal einen ausdrücklichen Bezug auf eine Anordnung Jesu (ὁ κύριος διέταξεν). Aber die unmarkierten Anspielungen auf die Herrenwortüberlieferungen sind weit zahlreicher. Darauf hat einerseits etwa *H. Schürmann* in der bereits genannten Arbeit »›Das Gesetz des Christus‹ (Gal 6,2)«[28] hingewiesen, andererseits *L. Goppelt* in einem interessanten Aufsatz »Jesus und die ›Haustafel‹-Tradition«[29] aufmerksam gemacht. *H. Schürmann* stellt heraus, daß die »sittlichen Weisungen«, die an Jesus-Logien orientiert sind, sich vornehmlich auf solche beziehen, »die das Liebesgebot Jesu artikulieren« (S. 102); *L. Goppelt* will den theologisch bedingten traditionsgeschichtlichen Unterschied herausarbeiten, der zwischen der Evangeliumsüberlieferung und der Weiterführung von Herrenworten in der paränetischen Tradition besteht. »Die Evangelienüberlieferung will die Logien primär als Verkündigung in der Situation Jesu, d. h. als Umkehrruf auf das kommende Reich hin bezeugen; die paränetische Tradition gibt sie vom erhöhten Herrn her seiner Gemeinde als beispielhafte Verhaltenshilfen weiter« (S. 103)[30]. Er kann dadurch auch den Tatbestand erklären, daß »Logien in der Evangelienform nicht nur bei Paulus (fehlen), sondern in der gesamten frühchristlichen Briefliteratur bis zum 2.Klemensbrief so gut wie durchweg, d. h. auch noch zu einer Zeit, in der bereits schriftliche Evangelien allgemein verbreitet waren« (S. 104). Wir müssen es uns

[28] A. Anm. 26 a. O.; bes. S. 101.

[29] Orientierung an Jesus, FS *J. Schmid*, Freiburg 1973, S. 93–106.

[30] Vgl. auch *ders.*: Theologie des Neuen Testaments 2, Göttingen 1976/Berlin 1977, S. 368 bis 371.

versagen, die von beiden[31] herausgestellten Tatbestände hier im einzelnen vorzuführen. Hingewiesen aber sei auf die zentralen Stellen Röm 13,8–11 und Gal 5,14, an denen das ganze Gesetz (ὁ πᾶς νόμος) als im Liebesgebot zusammengefaßt bzw. erfüllt begriffen wird. Einen sachlichen Zusammenhang solcher Sätze mit der Überlieferung Mk 12,28–34par zu bestreiten, halte ich für abwegig. Und schließlich soll aus einem persönlichen Interesse heraus auf 1.Thess 4,15 und 5,2 noch kurz etwas näher eingegangen werden. λόγος κυρίου will kein »Wort des Auferstandenen« und schon gar nicht ein Prophetenwort bezeichnen, sondern ein Wort, das Paulus als Jesus-Wort zukam (was immer es auch historisch gesehen sein mag). Es hatte m. E. ungefähr diesen Inhalt: Die Übrigbleibenden bei der Parusie werden den Entschlafenen keinesfalls zuvorkommen[32]. Daß dieses Wort einen Kontext voraussetzt, ergibt sich aus seinem Inhalt. Er zeigt sich denn auch gleich in 5,2 mit der Erinnerung an das Diebs-Bild für das Kommen des Herrentages, das auf das Wort Jesu, das Mt 24,43f.par zugrunde liegt, zurückgeht[33]. Da Paulus den letztgenannten Satz mit der Bemerkung einführt: »Ihr wißt selbst genau«, leidet es keinen Zweifel, daß dessen Inhalt bereits Bestandteil | seiner – vergleichsweise kurzen – Missionsverkündigung in Thessalonich war; es ist nicht eben wahrscheinlich, daß Paulus dabei die Herkunft der Vergleichung verschwieg, auch wenn wir Sicheres darüber nicht sagen können.

Auch wenn der Befund hinsichtlich erkennbarer Jesus-Logien in den Paulus-Briefen nicht vollständig entfaltet werden konnte, so sind wir doch nach dem Ausgeführten berechtigt, festzustellen, daß eine nicht unerhebliche Menge von Jesus-Tradition in den Paulus-Briefen ihren Niederschlag gefunden hat. Das Urteil, Paulus kenne und benutze keine oder so gut wie keine Jesus-Tradition, ist an den Texten nicht verifizierbar. Damit aber hängen alle traditionsgeschichtlichen Folgerungen bezüglich dieser Jesus-Tradition, die von solchem Fehlurteil ausgehen und sie, davon ausgehend, auf nur bestimmte Kreise der frühen Gemeinde beschränken wollen, in der Luft. Erkennbar ist vielmehr, daß die Jesus-Überlieferung in breiter Front, in die gerade auch Paulus (und über ihn seine Gemeinden) hineingehört, auf die Entwicklung der ältesten Christenheit eingewirkt hat, wenn auch in gewiß differenzierter Gestalt. Indessen geht auch dieses Letzte keineswegs durchweg und gänzlich auf differierende oder gar exklusive theologische Ansätze zurück, sondern zumindest teilweise auf die

[31] Und anderen, z. B. *Dunyan, D. L.*: The Sayings of Jesus and the Church of Paul, Oxford 1971.

[32] Vgl. *Holtz, T.*: Traditionen im 1.Thessalonicherbrief, in: Die Mitte des Neuen Testaments, FS *Ed. Schweizer* hrsg. *Luz, U.* u. *Weder, H.*, Göttingen 1983, 61–64 [im vorliegenden Aufsatzband 254–259].

[33] Die Bestreitung dieser Beziehung durch *Harnisch, W.*: Eschatologische Existenz (FRLANT 110), Göttingen 1973, S. 84ff., ist ein Musterbeispiel doktrinärer Exegese. Vgl. dazu (und den weiteren Kontext) im übrigen auch *Holtz, T.*: a. Anm. 32 a. O., 67f. [bzw. 262–264].

verschiedenartige Funktion, die die Jesus-Überlieferung in den unterschiedlichen Bereichen hat.

VI

Damit, daß die verschiedenartige Funktion der Jesus-Überlieferung, wie sie uns in den Evangelien und den Briefen entgegentritt (wenn diese Pauschalierung einmal gestattet wird), in den Blick kommt, geraten wir zurück an den Eingang dieser Überlegungen. Der formgeschichtliche Ansatz weist der ganzen Jesus-Überlieferung die eine Funktion zu, dem Leben und dem Kult der frühen Gemeinde zu dienen. Gottesdienst und Apologetik ebenso wie die Predigt gaben nach ihr Anlaß zur Bildung von Erzählungen, die Evangelien sind für die Formgeschichte wichtige historische Urkunden »nicht über das Leben Jesu, wohl aber über das der ersten Gemeinde«[34]. Damit aber deckt sich die Funktion der Jesus-Tradition wesentlich mit der der Briefliteratur.

Die vorgetragenen Beobachtungen stellen diesen grundlegenden Ansatz der Formgeschichte in Frage. Ich habe darüber hinaus gelegentlich auf den beachtenswerten Tatbestand hingewiesen, »daß die zwei wichtigen Einschnitte in der Geschichte der frühen Gemeinde, die wir sicher erkennen, nämlich die Lösung vom Jerusalemer Tempel und der Kampf um die Beschneidung, Ereignisse, die nicht ohne tiefgreifende theologische Auseinandersetzung und Klärung sich vollzogen haben, keine Spur in der Jesus-Überlieferung hinterließen«[35]. Die synoptische Tradition kann also nicht einfach ein Niederschlag des Lebens und des Kultes Brauch der frühen Gemeinde sein; jedenfalls produzieren neue Erscheinungen dieses Bereiches nicht ungehemmt neue Jesus-Tradition.

Wichtiger noch sind exegetische Erkenntnisse der jüngeren Zeit, die besagen, daß die synoptische Tradition deutlich von einem gleichsam historischen Interesse bestimmt ist. *J. Roloff* hat in seinem Buch »Das Kerygma und der irdische Jesus«[36] für wichtige Stücke der Jesus-Geschichte gezeigt, daß bei ihrer Überlieferung von allem Anfang an ein Moment des bewußten erinnernden Rückgriffs auf die Geschichte des »Jesus der Erdentage« konstitutiv gewesen ist[37]. Der große Markuskommentar von *R. Pesch*[38] weist für Markus und die Tradition, die Markus aufarbeitet, im ganzen überzeugend eine starke Gebundenheit an die Geschichte auf, so sehr man im einzelnen hier auch noch Fragen stellen mag.

[34] *Cullmann, O.*: a. Anm. 2 a. O., S. 78.

[35] Kenntnis von Jesus und Kenntnis Jesu, ThLZ 104, 1979, Sp. 4 [im vorliegenden Aufsatzband 6].

[36] Göttingen 1970/Berlin 1973.

[37] Zur Frage der Tradition der Jesus-Überlieferung vgl. neuestens z. B. *Gerhardsson, B.*: Der Weg der Evangelientradition, in: Das Evangelium und die Evangelien, hrsg. *Stuhlmacher, P.* (WUNT 28), Tübingen 1983, 79–102.

[38] Das Markusevangelium I. II, Freiburg 1976/77 (I 3. Aufl. 1980 mit Nachtrag).

Natürlich bedeutet das weder für die vormarkinische Jesus-Tradition noch für Markus und die übrigen Evangelien, daß sie nicht auch ihre Gegenwart anreden, in ihr wirken wollen. Sie tun es in der speziellen Form der applizierenden Vergegenwärtigung der Jesus-Geschichte und des Jesus-Wortes. Solcher Gebrauch der Jesus-Tradition im Bereich der Evangelien schließt nun aber in keiner Weise aus, daß aktuelle Fragen des Glaubens und des Lebens der Gemeinde zur gleichen Zeit und in der gleichen geistigen Richtung auch ganz anders bedacht und gelöst wurden. Andererseits aber hat *R. Pesch* in seinem genannten Kommentar gezeigt, daß das Markusevangelium bewußt Sammlung von Tradition sein will, nicht aber exklusive Darstellung und | Durchsetzung einer ganz bestimmten Theologie, womöglich noch in betontem Gegenzug gegen andere, exklusive Theologien bzw. Christologien. Markus fügt *einen* Teil der Lebensäußerung der frühen Gemeinde zu einem Werk zusammen, das nie allein und unter Absehung von anderen Lebensäußerungen der Gemeinde wirken wollte, und das auch nicht den Anspruch erhob, durch sich und die Tradition, die es darbot, der Gemeinde in irgendeiner ausschließlichen Weise ihren Weg in Gegenwart und Zukunft zu weisen.

Die Jesus-Tradition will also gerade umgekehrt beurteilt werden, als es heute weithin geschieht. Nach solchem Urteil ist sie nur in einem Teil der frühen Gemeinde lebendig, bestimmt dort aber das Leben der Gemeinde ganz, weil sie ganz von ihm bestimmt ist! In Wahrheit indessen müssen wir damit rechnen, daß Jesus-Tradition in allen Teilen der frühen Gemeinde lebte und weitergegeben wurde, daß sie aber nicht das einzige Ausdrucksmittel dieses Lebens war.

3. Überlegungen zur Geschichte des Urchristentums*

I

Vor einigen Jahren hat *Hans-Dietrich Altendorf* in einer bedenkenswerten Rezension der Neuauflage von *W. Bauer,* Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, 1964[1], den scharfen Vorwurf erhoben, daß sich »zumindest in Deutschland... in der evangelischen Theologie Neigungen beobachten (lassen), die nicht ohne Absichtlichkeit sich darin gefallen, die urchristliche Geschichte in ein einigermaßen wüstes Gemenge widerstreitender und sich ausschließender theologischer Richtungen aufzulösen, von denen man nur noch zu sagen weiß, daß keine ›recht hat‹, einige wenige Außenseiter ausgenommen«[2]. Und urteilend fährt er fort: »Zu wirklich geschichtlichem Verständnis kommt man so nicht, und gesicherte Erkenntnisse gehen dabei verloren, die wir den großen Kirchenhistorikern vergangener Zeiten verdanken.«[3]

Man wird nicht sagen können, daß sich die von *Altendorf* angezeigte Situation in den Jahren seither entscheidend verändert hat. Sowohl in der Evangelien- als auch in der Paulus-Forschung macht die Aufsplitterung der christlichen Frühgeschichte rasche Fortschritte. Dabei ist der gegenwärtige Stand der Dinge ja nicht so, daß solche Aufsplitterung in der Weise erfolgt, daß in immer verfeinerter Form das Entstehen und Zusammenfließen einzelner Vorstellungen und Lebensäußerungen | sichtbar gemacht würde, die schließlich zu größeren, geschlossenen Einheiten zusammengefaßt werden, oder auch nur das Nebeneinander verschiedener Ansatzpunkte und unterschiedlicher theologischer Systeme aufgezeigt würde. Vielmehr erfolgt die Aufsplitterung so, daß immer neuen, zu einem wesentlichen Teil einander konkurrierenden und widersprechenden Konzeptionen geschichtliche Wirklichkeit und Eigenständigkeit zugesprochen wird. So kann schließlich die Artikulation neutestamentlicher Glaubenssätze und theologischer Aussagen weithin nur noch begriffen werden als aus der Korrek-

---

* *Gerhard Delling, meinem Lehrer, zum 70. Geburtstag.*

[1] ThLZ 91, 1966, 192–195.

[2] Sp. 194f.

[3] Sp. 195. – Insgesamt bestätigt wird die Analyse von Altendorf in bemerkenswerter Weise durch *E. Käsemann,* Jesu letzter Wille nach Johannes 17, Tübingen 1966, 133f. Anm. 1, wenn auch natürlich ganz anders bewertet.

tur oder gar Polemik gegen andere vorausliegende Sätze und Vorstellungen entstanden[4].

Es scheint, daß ein Grund für diese Entwicklung in der gegenwärtig mit großem Einsatz betriebenen traditionsgeschichtlichen Arbeit liegt. Natürlich ist es für das Verstehen eines Textes sinnvoll und hilfreich, nicht nur die Geschichte der in ihm begegnenden Begriffe, sondern auch die bestimmter Vorstellungszusammenhänge aufzuhellen. Denn in dieser Geschichte begegnet uns das Feld der Verstehensmöglichkeiten, das auch der Autor vorfand, den wir verstehen möchten. Aber abgesehen von der Frage, wieweit wir im einzelnen Falle dieses Feld wirklich ganz übersehen, bleibt doch zu beachten wichtig, daß der Autor, dessen Frucht wir einbringen möchten, dieses Feld erst selbst bestellt hat! |

Aus methodisch berechtigten oder doch verständlichen Gründen neigt die traditionsgeschichtliche Arbeitsweise zur Isolierung der von ihr untersuchten Traditionsstränge in ihrem geschichtlichen Verlauf. Damit aber tritt sie in Wahrheit aus dem Gebiet der Geschichte notwendig hinüber in das Gebiet der Abstraktion. Denn niemals existiert eine Vorstellung tatsächlich isoliert, auch nicht am Ort ihrer Entstehung und ihrer anfänglichen Artikulation. Sie ist vielmehr immer eingebettet und eingeflochten in andere Zusammenhänge. Diese Zusammenhänge erscheinen häufig genug demjenigen, der die in Frage stehende Vorstellung von dem übergreifenden Zusammenhang ihrer Geschichte her im Auge hat, als schwer vereinbar mit ihr, als konkurrierend oder gar als ihr widersprechend[5].

Mit Blick auf überlieferte Texte oder zusammengehörige Textgruppen ist es weithin ganz geläufig, daß ihnen gegenüber die Isolation der Einzelvorstellung aufgegeben und diese Einzelvorstellung in ihrer konkreten Bedeutung innerhalb des (bzw. der) Texte(s) aus dem Gesamtgefüge seiner Aussagen heraus verstan-

---

[4] Vgl. z. B. bezüglich einer vermuteten vormarkinischen apokalyptischen Passionstradition und ihrer Aufnahme in die Passionsdarstellung durch Markus *W. Schenk*, Der Passionsbericht nach Markus, Berlin 1974, 273f. – Ausgehend von Impulsen deutschsprachiger Forschung ist offenbar besonders in USA die Markus-Interpretation bestimmt von der Ansicht, in Markus werde vornehmlich Polemik gegen vorausliegende und nebenherlaufende andersartige Theologie betrieben, vgl. *Ed. Schweizer*, Neuere Markus-Forschung in USA, in EvTh 33, 1973, 533–537. – Zu Joh siehe etwa *J. Becker*, Beobachtungen zum Dualismus im Johannesevangelium, in ZNW 65, 1974, 71–87, bes. 85ff. – Bezüglich Röm 6,3ff. z. B. vgl. nur etwa *E. Käsemann*, An die Römer (HNT 8a) Tübingen 1973, 151ff.

[5] Für ein wichtiges Teilgebiet der religionsgeschichtlichen Voraussetzungen der neutestamentlichen Christologie hat das z. B. *Karlheinz Müller*, Menschensohn und Messias, in: BZ 16, 1972, 161–187; 17, 1973, 52–66, gezeigt, indem er das Ineinander von Menschensohn-Vorstellung und Messias-Vorstellung in aethHen aufweist (vgl. schon *M. Hengel*, Christologie und neutestamentliche Chronologie, in: Neues Testament und Geschichte, FS *Cullmann*, Zürich/Tübingen 1972, 43–67 [abgedruckt in: Theologisches Jahrbuch 1973, hrsg. von *S. Hübner*, Leipzig o.J., 164–186], 53 mit Anm. 33). Vgl. auch etwa die Auseinandersetzung zwischen *Ph. Vielhauer*, Aufsätze zum Neuen Testament (= Theol. Bücherei 31) München 1965, 55–140 und *H. E. Tödt*, Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung, Gütersloh 1959, 298–316.

den werden muß, wie immer man auch ihre Bedeutung und Stellung in diesem Gesamtgefüge beurteilen mag. Freilich geht der konkrete Vollzug exegetischer Arbeit gegenwärtig in gelegentlich bedenklicher Weise über diesen Grundsatz hinweg; als zusammengehörig überlieferte Textgruppen und Einzeltexte werden weitgehend demontiert, da man sich nicht mehr in der Lage sieht, sie geschichtlich einheitlich zu verstehen; die dadurch bedingte kritische Demontage der Überlieferung erfordert dann notwendig die neue historische Montage![6] Bei dem Eindringen in die vorliterarischen Schichten der Überlieferung fehlen nun aber überhaupt die sicheren oder auch nur wahrscheinlichen Kenntnisse über die konkreten Zusammenhänge, in die die einzelnen Traditionen jeweils eingeschlossen sind. Gleichwohl sind derartige komplexe Zusammenhänge als selbstverständlich vorhanden vorauszusetzen. Das aber gerät der traditionsgeschichtlichen Forschung allzu leicht aus dem Auge. Die isolierte Betrachtung einzelner Vorstellungen erliegt dann der Gefahr, sie als die wesentlichen Träger der Gesamtanschauung dessen anzusehen, bei dem sie nachweisbar oder zu vermuten sind. Die Unkenntnis über flankierende, korrigierende, einschränkende oder ergänzende andere Vorstellungen schlägt über in die faktische Leugnung solcher Gegebenheiten. Verschärft wird das hier in Erscheinung tretende Problem dadurch, daß zahlreiche traditionsgeschichtlich isolierbare Einzelvorstellungen einer derartig isolierenden Betrachtung unterworfen werden, wodurch eine Fülle unverbunden nebeneinander herlaufender Traditionslinien, von denen jede für sich Anspruch auf eigenständige Geltung erhebt, konstituiert wird. Da jedes traditionsgeschichtliche Ergebnis weiter zu geschichtlicher Verifikation drängt, dafür aber in aller Regel nichts weiter als das solcherart gewonnene traditionsgeschichtliche Ergebnis zur Verfügung steht, entstehen Gruppen und Gemeinden als die Träger der isolierten Traditionslinien, die in bunter Fülle das Terrain der christlichen Frühgeschichte besiedeln.

Das Gemeinte läßt sich an einem Beispiel aus neuerer Zeit gut illustrieren. *W. Schmithals* behandelt in seinem Buch über die Apokalyptik[7] erst in dem vorletzten Kapitel »die apokalyptische Literatur«[8] und stellt damit erst am Ende seiner Darstellung die Frage der Texte, in denen allein das dargestellte Phänomen uns entgegentritt. Zuvor aber werden einzelne Traditionslinien, die

[6] Natürlich kann das durchaus berechtigt sein; es hat gewiß eine deuteropaulinische Literatur gegeben, deren Zeugnisse sich auch Eingang in das Neue Testament verschafft haben. Sie wollen als solche erkannt und von ihrem geschichtlichen Ort her verstanden werden. Nur bedarf es dafür sehr strenger Maßstäbe, und kaum kann bereits eine wirkliche oder auch nur vermeintliche theologische Akzentverschiebung gegenüber anderen Teilen des gleichen Überlieferungskomplexes, die sich überdies leicht schon durch die Isolation des für verdächtig gehaltenen Stückes von selbst ergibt, ein Urteil auf andersartige Herkunft überzeugend begründen. Ganz problematisch scheinen mir freilich unter den hier vertretenen Gesichtspunkten die gegenwärtig allerdings in hoher Geltung stehenden Briefteilungen zu sein.

[7] Die Apokalyptik. Einführung und Deutung, Göttingen 1973.

[8] S. 142–161; es folgt als Schlußkapitel das über »die geschichtlichen Wirkungen der Apokalyptik«.

Schmithals in der apokalyptischen Literatur und Überlieferung findet, interpretierend zusammengestellt, um so die »Gedankenwelt« der Apokalyptik darzustellen, wie sie sich »in ihrer ›klassischen‹ Form darstellt, die sie | vor rund zweitausend Jahren gewann«[9]. Die Möglichkeit kann hier unerörtert bleiben, ob es eine solche »klassische« Form der Apokalyptik, wie *Schmithals* sie zeichnet, je gegeben hat. Hier ist es entscheidend wichtig, zu sehen, daß uns in der geschichtlichen Manifestation solche »reine« Apokalyptik nirgends als originale Denkweise entgegentritt. In aller erhaltenen Literatur vielmehr, aus der allein das Phänomen »Apokalyptik« erkannt und rekonstruiert werden kann, ist solche »reine« Apokalyptik verbunden mit ganz anderen Elementen des Denkens, deren Traditionsgeschichte in völlig unterschiedliche Bereiche des Denkens weist[10]. Und selbst wenn man mit den Mitteln der Kritik (worunter der Traditionskritik aber immer ein hervorragender Platz zukommt) die – tatsächlich ja nur in Auswahl überlieferten – stark apokalyptisch bestimmten Texte auseinanderlegt, um so gleichsam apokalyptisch »reinere« Partien als selbständige Texte zu gewinnen, so bleibt doch eben vor allem die Frage zu beantworten, wie das Denken beschaffen ist, das die uns überkommenen, zusammengesetzten Quellen trägt. Denn auch als solche artikulieren sie doch gewiß ein bestimmtes Verstehen, das sich in irgendeiner Weise auch auf das Ganze der Texte in ihrer vorliegenden Gestalt bezieht. Überdies sind wir durch die Qumran-Texte in der glücklich sicheren Lage, die Einflechtung »apokalyptischer« Vorstellungen in solche radikal-nomistischer[11] und ethischer[12] Art zweifelsfrei als vorchristlich nachweisen zu können[13]. Gerade diese geschichtlich einfach vorhandene Verbindung herkunftsmäßig heterogener Traditionen will interpretiert sein; denn sie ist es, die in

[9] S. 10.

[10] Vgl. *Schmithals*, 146f., mit Blick auf aethHen: es lassen »sich nicht alle Vorstellungen dieses Buches harmonisieren«; es »differieren z. B. die eschatologischen Vorstellungen spürbar voneinander« (147). Dabei hat Schmithals indessen nur die tatsächlich apokalyptischen Partien im Blick; mit ihnen verbunden sind aber auch solche Stücke wie das »astronomische Buch« aethHen 72–82; vgl. zur Verbindung verschiedenster Elemente in aethHen *O. Eißfeldt*, Einleitung in das Alte Testament, 3. Aufl. Tübingen 1964, 840f. – Auch für 4.Esra stellt *Schmithals*, 149, fest, daß der Vf. »zahlreiche Traditionen unterschiedlicher Herkunft (verwendet), woraus sich manche innere Spannungen im Buch erklären«. Bezeichnenderweise sind überdies 4.Esra und syrBar »als Dokumente der Spätphase apokalyptischen Denkens anzusehen« (*W. Harnisch*, Verhängnis und Verheißung der Geschichte, [FRLANT 97] Göttingen 1969, 11). – Bezeichnend ist die Frage, die *G. von Rad*, Theologie des Alten Testaments II, 4. Aufl. München 1965, 323, stellt: »Was also ist in der apokalyptischen Literatur wirklich apokalyptisch...?«, sowie vor allem die völlig zutreffende Bemerkung ebd., 330 Anm. 28, daß »die Apokalyptik in literarischer Hinsicht keine besondere ›Gattung‹ repräsentiert«.

[11] Vgl. *H. Braun*, Qumran und das Neue Testament II, Tübingen 1966, 229ff.

[12] Vgl. *H. Braun*, 287ff.

[13] Zur Qumran-Literatur vgl. *Schmithals*, 153–155; *F. M. Cross*, Die antike Bibliothek von Qumran und die moderne biblische Wissenschaft (= Neukirchener Studienbücher 5), Neukirchen 1967, 180ff., vgl. auch 84f. Anm. 37.

breitem Umfang als die traditionsgeschichtliche Basis der neutestamentlichen Texte angenommen werden muß.

II

Meines Erachtens gilt auch für die zentralen Traditionen des Neuen Testamentes, nämlich die christologischen, daß wir vom Anfang der Traditionsbildung an mit einem mehrschichtigen Nebeneinander unterschiedlicher Traditionslinien bei den gleichen Traditionsträgern zu rechnen haben, weil nämlich bereits bei der Ausbildung der Traditionen verschiedene Überlieferungsstränge unterschiedlicher Herkunft zusammengeflossen sind, nämlich jüdischer[14], »jesuanischer« und eigentlich christlicher[15].

Diesen Tatbestand hat von seiner chronologischen Seite her *M. Hengel*[16] näher ins Auge gefaßt. Schon der Zeitraum, der für die Bildung christologischer Traditionen, die als »vor«paulinisch, d. h. nebenpaulinisch anzusprechen sind, zur Verfügung steht, reicht einfach nicht aus, in ihm eine vielgestaltige, kompliziert verlaufende Geschichte unterzubringen, deren entscheidende Stationen durch den Übergang in jeweils andere Lebensbereiche bedingt sind. Vor allem dürfte *Hengel* völlig im Recht sein, wenn er die verbreitete Annahme, an der Ausbildung »vor«paulinischer Traditionen sei bereits die »hellenistisch-heidenchristliche Gemeinde« entscheidend beteiligt, energisch zurückweist[17]. »Heidenchristliche« Theologie bzw. Christologie hat es zumindest bis zum Apostelkonzil gewiß noch nicht gegeben. Daß Barnabas und Paulus die Repräsentanten der antiochenischen Gemeinde auch in theologischer Hinsicht auf dem Apostelkonzil in Jerusalem gewesen sind, spricht eine deutliche Sprache.

Mindestens ebenso bedeutsam aber ist andererseits die Einsicht, daß die hellenistisch-judenchristliche Komponente bis in die Anfänge der ersten Gemeindebildung in Jerusalem hinabreicht und wohl bereits bei der einsetzenden Theologiebildung in der ältesten Gemeinde eine wichtige Rolle gespielt hat. *Hengel* wagt die Vermutung, daß »die letzten Wurzeln der griechisch | sprechenden judenchristlichen Gemeinde... bereits auf den Anhängerkreis Jesu selbst zurückgehen«[18]. Diese Vermutung dürfte nicht zu gewagt sein. Jedenfalls will der Tatbestand, daß sich in allen Zwölfer-Listen des Neuen Testaments zwei Männer mit reingriechischen Namen befinden, nämlich Andreas und Philippus, in der gebührenden Weise gewürdigt werden. Andreas wird durch Mk 1,16/Mt 4,18; Mt 10,2/Lc 6,14 (= Q?) und Joh 1,40f. als Bruder des Petrus ausgewiesen. Petrus finden wir denn auch hernach in Antiochien wieder (Gal

[14] Diese sind unter sich natürlich wiederum sehr vielgestaltig und in sich vielschichtig.
[15] Das heißt erwachsen aus der österlichen und nachösterlichen Glaubenserfahrung.
[16] Siehe Anm. 5.
[17] S. 50.52.60f.
[18] S. 59.

2,11 ff.), und 1.Kor 9,9; 1,12 zeigen hinreichend deutlich, daß er in späterer Zeit im griechischen Sprachgebiet Mission getrieben hat. Es dürfte demnach nicht unmöglich sein, in dem Brüderpaar ebenso wie in Philippus von Hause aus zweisprachige Männer zu sehen.

Mag es sich mit diesen Männern, die das Neue Testament zum Zwölferkreis rechnet, nun auch wie immer verhalten, sicher hat es schon in sehr früher Zeit in der Jerusalemer Gemeinde einige bedeutende Männer gegeben, die gleichsam zwischen dem sogenannten palästinischen und dem hellenistischen Judenchristentum stehen. Es sind dies für uns erkennbar zumindest Barnabas und Johannes Markus. Die Charakterisierung des Barnabas durch *H. Conzelmann* dürfte im wesentlichen das Richtige treffen: »In Wahrheit war er eine der wichtigsten Persönlichkeiten der Urkirche. Er stammt aus der jüdischen Diaspora, aus Cypern. Offenbar war er, wie viele Diasporajuden, nach Jerusalem übergesiedelt. Er muß früh Christ geworden sein und sich eine geachtete Stellung geschaffen haben... Obwohl Diasporajude, scheint er nicht dem Kreis der ›Hellenisten‹ angehört zu haben. Er ist jedenfalls kein Mitglied des leitenden Gremiums dieser Gruppe. Er blieb auch in Jerusalem, als dieser Kreis gesprengt wurde. ... Die Apostelgeschichte läßt ihn im offiziellen Auftrag der Urgemeinde dorthin (sc. Antiochia) kommen. Jedenfalls wahrt er die Verbindung mit Jerusalem und überträgt diese Haltung auch auf Paulus.«[19] Die Funktion des Barnabas auf dem »Apostelkonzil« nach Gal 2,1 ff. sowie seine Haltung in dem antiochenischen Zwischenfall Gal 2,11 ff. paßt genau in das Bild eines Mannes, der sowohl in »Antiochia« als auch in »Jerusalem« geistig beheimatet ist.

Auch Johannes Markus stammt offenbar aus Jerusalem. Das Haus seiner Mutter Maria war nach Act 12,12 Versammlungsort der Jerusalemer Gemeinde. Da in Act 12,12 Lokaltradition durchscheinen dürfte[20], kann Johannes Markus mit hinreichender Sicherheit als Jerusalemer angesehen werden. (Nach Kol 4,10 ist er ein Verwandter des Barnabas. Die familiären Beziehungen, die Barnabas mit Jerusalem verbanden, sind also vielleicht stärkerer Art gewesen!) Ebensowenig ist daran zu zweifeln, daß er mit Barnabas und Paulus gemeinsam Missionsarbeit im griechischsprachigen Gebiet getrieben hat (Cypern, Südküste Kleinasiens, vgl. Act 13,5), sich dann aber von ihnen trennte (Act 13,13), hernach mit Barnabas in der Mission allein weiterarbeitete (Act 15,37.39), schließlich aber doch wieder in die Umgebung des Paulus gelangte (Phlm 24; vgl. Kol 4,10, auch 2.Tim 4,11) und endlich auch zu Petrus in ein näheres Verhältnis gesetzt wurde (1.Pt 5,13). Auch in ihm begegnet uns mithin ein offenbar bedeutender Mann der frühen Jerusalemer Gemeinde, der alsbald in der sog. »hellenistisch-judenchristlichen« und dann auch der »hellenistisch-heidenchristlichen« Gemeinde

[19] *H. Conzelmann*, Geschichte des Urchristentums (NTD Erg. Reihe 5), Göttingen 1969, 138.

[20] *H. Conzelmann*, Die Apostelgeschichte (HNT 7) Tübingen 1963, z. St.; gegen *E. Haenchen*, Die Apostelgeschichte (Krit.-exeg. Komm. III), 14. Aufl. Göttingen 1965, z. St.

eine weitreichende Rolle spielte, ohne doch zum engeren Kreis der »Hellenisten« zu gehören. Daß er gleichwohl vermutlich schon als Jerusalemer mit griechischer Sprache und griechischem Denken vertraut gewesen sein muß, weist nicht nur sein späterer Weg aus, sondern diese Annahme wird auch durch seinen jüdisch-römischen Dop|pelnamen nahegelegt. Unbekannt ist natürlich das genaue Datum, wann er der Jerusalemer Gemeinde beitrat. Nach Act 12 ist das Haus seiner Mutter zu Anfang der vierziger Jahre eine bekannte Versammlungsstätte der Gemeinde. Darauf ist zumindest soviel zu geben, daß dieses Haus in solcher Funktion für die frühe Jerusalemer Gemeinde einer späteren Zeit bekannt war. Es ist weiter damit zu rechnen, daß Johannes Markus bereits in der ersten Hälfte der vierziger Jahre durch Barnabas nach Antiochia geholt worden ist (Act 12,25)[21]; er war damals schwerlich erst ein Neubekehrter.

Schließlich ist in diesem Zusammenhang noch Silas-Silvanus[22] zu nennen. Auch er ist ein Jerusalemer (Act 15,22; dort sogar: ἀνὴρ ἡγούμενος ἐν τοῖς ἀδελφοῖς), auch er hernach aktiver Mitarbeiter des Paulus in der Mission an Griechen (Act 15,40 u. ö. bis 18,5; 1. 2.Thess 1,1; 2.Kor 1,19). Nach in der Literatur verbreiteter Meinung war er »Apostel«[23]; sollte das richtig sein[24], dann hat die Vermutung von *Schmithals*[25] Gewicht, daß er – wegen 1.Kor 15,8 – bereits vor Paulus bekehrt und berufen worden ist. Auch er hat offensichtlich nicht zu den »Hellenisten« gehört.

Natürlich sind nun aber diese »Hellenisten« hier zu beachten. Da ganz offenbar erst durch sie Mission im eigentlichen Sinne in Gang gesetzt worden ist, können nicht schon sie selbst aus der Tätigkeit von Mission hervorgegangen sein, vielmehr müssen sie, bevor sie sich als eigene Gruppe etablierten, zur Jerusalemer Urgemeinde gehört haben[26]. Daß sie auch dort schon durch ihre

[21] Vermutlich verband die Tradition nur den Namen des Barnabas mit der Jerusalem-Reise Act 11,30; 12,24 f.; erst Lukas fügte den Namen des Paulus hinzu.

[22] Zu seinem jüdisch-römischen Doppelnamen vgl. *E. von Dobschütz*, Die Thessalonicher-Briefe (Krit.-exeg. Komm. X) 7. Aufl. Göttingen 1909, 7. Nach *Blaß-Debrunner*, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, [10]Göttingen 1959, § 125,2 handelt es sich nur um die Gräzisierung und Latinisierung desselben semitischen Namens. Σιλουανός ist aber auch sonst belegter lateinischer Name, vgl. Jos., ant 20,14.

[23] Vgl. *von Dobschütz*, 58 mit Anm. 1; *W. Schmithals*, Paulus und die Gnostiker (Theol. Forschung 35) Hamburg 1965, 135.

[24] Sicher ist das freilich keineswegs. Act 15,32 wird er zu den »Propheten« gerechnet. Auffällig ist dabei natürlich nicht, daß er (und Judas Barsabbas) von Lukas nicht »Apostel« genannt wird, wohl aber, daß er ausdrücklich als »Prophet« vorgestellt wird. Möglicherweise allerdings zeigt Eph 2,20; 3,5; 4,11 einen Gebrauch von προφήτης, durch den das Wort zur Bezeichnung der Auferstehungszeugen, denen man den Titel »Apostel« glaubte nicht zuerkennen zu können, verwendet wurde. Aber selbst wenn diese Vermutung bezüglich des Gebrauchs von προφήτης in Eph zutreffen sollte, fragt sich natürlich, ob solch Sprachgebrauch auf Act eingewirkt haben kann.

[25] A. Anm. 23 a. O. 135.

[26] Vgl. dazu z. B. *H. Kasting*, Die Anfänge der urchristlichen Mission (BevTh 55) München 1969, 101 f. Kasting rechnet allerdings trotz der m. E. richtigen Formulierung: »Die ›Hellenisten‹ müssen aus der Gesamtgemeinde hervorgegangen sein« (S. 101) offenbar in Wahrheit mit

nachmaligen Vertreter sich theologisch bemerkbar machten, dürfte als sicher angesehen werden können. Solche Annahme legt sich mit Blick auf diese Gruppe um so mehr nahe, als sie, die doch deutlich keineswegs sämtliche hellenistisch beeinflußten Judenchristen Jerusalems umfaßte, sich sehr früh als eigene Gruppe begriff (oder in eine solche Rolle gedrängt wurde), ein Vorgang, der sich ja erst herausgebildet haben muß, da er kaum mit einem Schlage in die Erscheinung (wenn auch vielleicht in das Bewußtsein) trat. Auch kann die mit der Bildung der Gruppe der »Hellenisten« verbundene Trennung von den übrigen Jerusalemern keine radikale gewesen sein. Abgesehen davon, daß nichts in den Quellen in diese Richtung weist, spricht eindeutig dagegen, daß die Gemeinden, die durch die aus Jerusalem vertriebenen »Hellenisten« gegründet wurden, durch intensive Verbindung personeller Art mit Jerusalem verbunden blieben. Insbesondere ist uns das für Antiochia bekannt. Hier scheinen die zuvor genannten Jerusalemer, die nicht zur eigentlichen Gruppe der »Hellenisten« gehörten, gleichwohl aber zu dem griechischen Bereich Beziehungen hatten, eine besondere Funktion wahrgenommen zu haben.

Es liegt also schon bei der Formierung der Jerusalemer Gemeinde und erst recht bei ihrer Theologiebildung palästina-jüdisches und hellenistisch-jüdisches Denken nebeneinander und ineinander. Ebenso aber hat im Zuge der Gemeindebildung im hellenistisch-jüdischen Raum eine enge personelle Beziehung zwischen diesen neuen Gemeinden und Jerusalem bestanden, die auch ihre theologischen Konsequenzen gehabt haben muß – und zwar nach beiden Seiten hin.

So nimmt es denn auch gar nicht wunder, daß es schon früh gleichsam ökumenische Traditionen gegeben hat, d. h. solche, die sichtlich weithin innerhalb des Umkreises anerkannt waren, in dem Christusverkündigung betrieben und damit Gemeinde gegründet wurde, unabhängig davon, wo solche Traditionen auch immer im Einzelnen ausgebildet worden sind. 1. Kor 15,11 bezeugt das für die zusammenfassende Aussage der entscheidenden Stationen der Christusgeschichte 1. Kor 15,3ff. Ebenfalls für diese Zeit, rund zwanzig Jahre nach | dem Tode Jesu, muß ein nicht unerheblicher gemeinsamer Grundstock von Jesus-Überlieferung in allen Gemeinden als bekannt und verbindlich vorausgesetzt werden[27]. Die Abendmahlstradition 1. Kor 11,23ff. setzt zwingend ein bestimmtes, detailliertes Wissen zumindest um das Passionsgeschehen voraus. Wie ich meine, zeigt Röm 6,3 (ὅσοι ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν) eine Art von ökumenischem Grundverständnis

parallelem, aber eben doch getrenntem Ursprung der beiden Gruppen »Hebräer« und »Hellenisten«. Das ist aber schon allein wegen der eindeutigen Aufgliederung der Gruppen nach ihren Muttersprachen (vgl. Kasting, 100) unwahrscheinlich.

[27] Vgl. *L. Goppelt*, Jesus und die »Haustafel«-Tradition, in: Orientierung an Jesus, FS *J. Schmid*, Freiburg 1973, 93–106; *H. Schürmann*, »Das Gesetz des Christus« (Gal 6,2). Jesu Verhalten und Wort als letztgültige sittliche Norm nach Paulus, in: Neues Testament und Kirche, FS *Schnackenburg*, Freiburg 1974, 282–300.

der Taufe[28]. Überhaupt aber beweist der Römerbrief auch sonst, daß es einen nicht unerheblichen Traditionsbestand gegeben hat, der zwar im einzelnen interpretiert wird, als solcher zunächst aber eben einfach allgemein anerkannt war, jedenfalls in solcher Geltung im Römerbrief vorausgesetzt wird. Völlig zu Recht hat *P. Stuhlmacher* jüngst[29] *G. Eichholz* nachdrücklich darin zugestimmt, daß Paulus (in Röm) Tradition nicht deshalb zitiert, um sich von ihr abzugrenzen, sondern weil er sie ebenso wie die von ihm angeredete Gemeinde, die ja gleichsam ökumenischer Herkunft ist, als gültig und verbindlich ansieht[30]. Es spricht nichts dafür, Jerusalem etwa von diesem Konsens auszuschließen. Das wäre geradezu unmöglich, jedenfalls im Sinne des Paulus, wenn die neuerlich mehrfach vertretene These, der Römerbrief sei eigentlich oder zumindest seiner Intention nach an Jerusalem gerichtet, recht hätte[31].

III

Freilich darf das Bild von der Frühgeschichte der christlichen Gemeinde als einer verhältnismäßig einigen Größe, das bisher zu entwerfen versucht wurde, nicht dahin ausgezeichnet werden, als ob es sich um das Bild einer einheitlichen Größe im Sinne der Uniformität handele. Das Gegenteil ist eher richtig. *Hengel* hat in dem bereits mehrfach genannten Aufsatz auf die Fülle christologischer Entwürfe und Aussagen hingewiesen, die in einem sehr kurzen Zeitraum in der Frühgeschichte hervorgebracht sein müssen. Er meint, »die früheste Gemeinde hat – wenn man so will – christologisch ›experimentiert‹«; aber: »Die Vielzahl von christologischen Titeln bedeutet nicht eine Vielzahl von sich ausschließenden ›Christologien‹, sondern eine akkumulative Verherrlichung Jesu. Sie müssen unter dem Blickwinkel der ›Vielfalt der Annäherungsweisen‹ gesehen werden, die für mythisches Denken typisch ist. Dies gilt gerade für die expansive Frühphase«[32].

Der Maßstab von *W. Bauer* gilt eben zweifellos nicht erst für die entwickelteren Gemeinden des Endes des 1. Jh.s und des 2. Jh.s, sondern auch schon für die

[28] Erst mit V. 4 zieht Paulus die ihm im Zusammenhang wichtigen Folgerungen aus dem Satz V. 3, dessen Inhalt er als gewußt bei den Angeredeten voraussetzt (auch Röm 7,1, der zweiten Stelle, an der bei Paulus die Wendung ἢ ἀγνοεῖτε belegt ist, hebt eindeutig auf vorausgesetztes Wissen ab); vgl. dazu auch G. *Delling*, Die Taufe im Neuen Testament, Berlin 1963, 125–127 (da Paulus mit V. 4 seinerseits beginnt, »die Folgerungen zu ziehen aus dem gemein urchristlichen Satz in V. 3« [*Delling*, 127], dürfte auch V. 3b noch zur gemeinchristlichen Tradition gehören).

[29] ThLZ 98, 1973, 725 (Bespr. von *G. Eichholz*, Die Theologie des Paulus im Umriß, 1972).

[30] An anderer Stelle (Sp. 723) spricht *Stuhlmacher* von den »intensiven Kontakten, die man im 1. Jahrhundert zwischen Rom, Jerusalem und Kleinasien pflegte«.

[31] Vgl. *G. Bornkamm*, Paulus (Urban Bücher 119) Stuttgart 1969, 103–111; *ders.*, Der Römerbrief als Testament des Paulus, in: Geschichte und Glaube 2 (Gesammelte Aufs. 4) München 1971, 120–139; *J. Jervell*, Der Brief nach Jerusalem, StTh 25, 1971, 61–73.

[32] A. Anm. 5 a. O., 60.

Frühzeit, von der hier die Rede ist. Auch da gab es noch keine Orthodoxie, sondern die Vielzahl und Vielfalt der Annäherungsweisen des theologischen Denkens, die nebeneinander hergingen und ineinander griffen. Gab es aber noch keine Orthodoxie, dann auch noch keine »Häresie«, jedenfalls im strengen Sinne. Geschichtlich wirklich vorstellbar wird das Bild der Frühzeit nur dann, wenn man annimmt, daß die verschiedenen Arten theologischer Artikulation der urchristlichen Glaubenserfahrung bis zu einem sehr weiten Maße unbestritten nebeneinander erwuchsen und sich in unterschiedlichster Weise in den Personen und Gemeinden, die die Frühgeschichte der christlichen Kirche trugen, auch miteinander verbanden.

Ein eindrückliches Zeugnis dessen haben wir nun ja in der Person eines scharfen theologischen Denkers dieser Zeit vor uns, der die trennenden Differenzen an entscheidenden Punkten sehr wohl hart herauszustellen vermochte, nämlich Paulus. Dabei ist es nützlich, sich immer wieder einmal vor Augen zu führen, daß eben dieser Paulus schließlich der älteste christliche Theologe ist, dessen Denken wir in größeren Zusammenhängen, | wenn auch gewiß nicht in seinem vollen Umfang, zu überblicken in der Lage sind. Und ebenso sollte immer wieder die Tatsache vergegenwärtigt werden, daß die Zeugnisse seines Denkens bereits rund zwanzig Jahre nach der Entstehung der christlichen Gemeinde zu uns zu sprechen beginnen[33]. Wem das ein langer Zeitraum zu sein scheint, der sollte immerhin bedenken, daß in ihm die Gemeinde und mithin auch ihre Theologie überhaupt erst entstand und daß darüber hinaus diese Gemeinde in ihm eine nicht unerhebliche Expansion erlebte, ohne uns am Ende dieses Zeitraums jedenfalls als ein Bündel widerstreitender oder wenigstens gegeneinander abgeschlossener Gruppen entgegenzutreten[34]. Bei eben diesem Paulus aber finden wir mit Blick auf den κύριος-Titel etwa nebeneinander: κύριος als Entsprechung zum hellenistisch-heidnischen Gottesprädikat κύριος[35], κύριος als Bezeichnung des Schöpfungsmittlers[36], die Übertragung von κύριος als Gottesbezeichnung der LXX auf den Christus[37], den aramäischen Gebetsruf μαράν-

[33] 1.Thess dürfte »etwa im Jahre 50 geschrieben sein«, *W. G. Kümmel*, Einleitung in das Neue Testament, 17. Aufl. Heidelberg 1973, 221.

[34] Besonders aufschlußreich ist die Parteibildung in Korinth, die sich wesentlich an die Namen hervorragender Verkündiger der Frühzeit hängt, 1.Kor 1,12. Ganz offensichtlich setzt Paulus voraus, daß die Gruppenbildung in Korinth ihre eigentliche Ursache in der verkehrten Theologie dieser Gemeinde hat, nicht in sich entgegenstehender Verkündigung der drei Genannten, nach denen sich Parteien nennen. Die wesenhafte Einheit und Einigkeit zwischen sich und Apollos betont Paulus ausdrücklich 1.Kor 3,5ff. Er läßt zumindest nicht erkennen, daß Petrus eine gänzlich andere Position innehat (richtig *H. Conzelmann*, Der erste Brief an die Korinther [Krit.-exeg. Komm. 5] 11.[1.] Aufl. Göttingen 1969, 48: »Es ist zu beachten, daß Paulus nicht gegen Petrus und dessen Partei kämpft, sondern gegen alle Parteien.«).

[35] 1.Kor 8,5f. (vgl. *Conzelmann*, 170); der ὥσπερ-Satz 1.Kor 8,5 auf den es hier ankommt, ist offenbar fast beiläufig von Paulus selbst ad hoc formuliert.

[36] 1.Kor 8,6, vgl. *Conzelmann*, 172 mit Anm. 49 (dort weitere Literatur).

[37] Vgl. die Zusammenstellung der Belege bei *W. Kramer*, Christos Kyrios Gottessohn, Berlin 1969, 154 Anm. 570.