

# »Historisch-kritische« Evangelieninterpretation und »formgeschichtliche« Überlieferungskritik:

Ökumenische Chance oder Rückfall in die Zeit der Aufklärung?

1. Teil\*

*Von Hans-Joachim Schulz*

Dem ökumenischen Anspruch einer sich immer mehr verabsolutierenden »historisch-kritischen« Schriftauslegung in der katholischen und evangelischen Neutestamentlichen Exegese ist im Namen der Ökumene Widerspruch angesagt.

Katholischerseits meldete diesen in letzter Zeit besonders nachdrücklich und überzeugend Kardinal Ratzinger an. Auf dem 1988 vom lutherischen Center on Religion and Society in New York veranstalteten Symposium stellte er in seiner »Erasmus-Lecture« mit dem Titel »Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute«<sup>1</sup> die Diagnose, »daß nun auch im katholischen Bereich der Hiatus zwischen Exegese und Dogma total geworden ist«. »Das Dogma, dem der Boden der Schrift entzogen worden ist, trägt nicht mehr. Die Bibel, die sich vom Dogma gelöst hat, ist zu einem Dokument der Vergangenheit geworden und gehört damit selbst der Vergangenheit an« (21). Demgegenüber fordert Ratzinger zur Selbstkritik der »historischen Methode« auf: »daß sie ihre eigenen Ergebnisse diachronisch liest und damit von dem Anschein einer quasi-naturwissenschaftlichen Gewißheit abrückt, mit der bisher ihre Interpretationen weithin vorgetragen werden« (22). Ratzinger selbst initiiert die diachronische Analyse der Methode, indem er — die Kritik jüngster Forschungen im evangelischen Raum aufnehmend — als sprechendes Beispiel für eine solche Analyse das Zeitgebunden-Zufällige gerade in den mit so überzeitlichem Geltungsanspruch vertretenen Programmen der »Formgeschichte« und der »existentialen Hermeneutik« nachweist.

Die Auswirkungen von Positionen der »historisch-kritischen Methode«, die das katholische (und orthodoxe) Überlieferungsverständnis untergraben, hält der Kardinal für so alarmierend, daß er sie sogar in der Einführung zu seinem Grundatzreferat »Vom Wesen des Priestertums« vor der Römischen Bischofssynode 1990 beschwor<sup>2</sup>. Die nachkonziliare Krise des katholischen Priesterbildes habe ihren innertheologischen Grund nicht zuletzt darin, daß die alten reformatorischen Argumente gegen das katholische Priester-

\* Der zweite Teil dieses Beitrags folgt in Heft 4 (1991).

<sup>1</sup> J. Ratzinger, Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute, in: Ders. (Hrsg.), Schriftauslegung im Widerstreit (QuaestDisp 117), Freiburg 1989, 7–13; 15–44.

<sup>2</sup> L'Osservatore Romano. Wochenausgabe in deutscher Sprache, Nr. 45, vom 9. 11. 1990, 7–9.

tum durch eine mit dem Anspruch der objektiv gültigen Wissenschaft auftretende moderne Exegese in die katholische Theologie selbst hineingetragen worden seien. Diese habe — in mangelnder Kenntnis der innerprotestantisch-zeitgeschichtlichen Vorentscheidungen dieser Exegese — auf deren Argumente keine hinreichenden Antworten geben können und »in der plötzlichen Konfrontation mit dem wissenschaftlichen Anspruch moderner Schriftauslegung den Boden unter den Füßen verloren«. Dagegen habe ein zweiter, an altkirchlich-katholischem Überlieferungsverständnis stärker orientierter Strang evangelischer Theologie »am meisten geholfen, die Einseitigkeiten moderner Schriftauslegung zu überwinden«. Kardinal Ratzinger bezeichnet diesen überlieferungstreuen Strang vor den Bischöfen als den »katholischen« Strang protestantischer Theologie«. Wir möchten diesen (gemäß der Nähe der ursprünglichen Wortbedeutungen von »katholisch« und »ökumenisch«) den »ökumenischen Strang« innerhalb der heutigen Schriftauslegung nennen und werden uns erlauben, Vertreter dieser durch die »Selbstkritik der historischen Kritik«<sup>3</sup> hindurchgegangenen Bibeltheologie mit gebührendem Respekt anzuführen und im Schlußteil unseres Beitrags ihre Impulse für die heutige Exegese im Zusammenhang zu würdigen.

Ökumene ist heute ohne Beteiligung der Orthodoxie nicht denkbar. Das gilt auch für die Neutestamentliche Exegese und Einleitungswissenschaft. Begreiflicherweise hat sich in dem von den Regeln der westlichen (und oft auch nur einer sich verabsolutierenden deutschen) Geistesgeschichte bestimmten Konzert der exegetischen Schulen die orthodoxe Schriftauslegung bislang noch wenig Gehör verschafft und wurde oft vorschnell eines starren Befangenseins in der Patristik geziehen. Doch einige hörbar gewordene Stimmen verdienen bereits jetzt Beachtung. So hat Nikos Nissiotis, der wie kaum ein anderer orthodoxer Theologe in der multilateralen Ökumene versiert war, schon in den Jahren des II. Vatikanischen Konzils nicht nur verengte Fragestellungen zum Verhältnis Schrift und Tradition in der nachtridentinischen Theologie aufgewiesen, sondern auch der »Formgeschichte« und der »existentialen Hermeneutik« ins Stammbuch geschrieben<sup>4</sup>, sie seien allzu deutlich von der »post-schismatischen Situation« der kirchlichen Entwicklung im Westen gezeichnet, trügen Diskontinuität und Inkohärenz in alle kirchlichen Lebensbereiche und fänden solche eben so widergespiegelt in allen kirchlichen Epochen.

Und Georgios Galitis, Exeget der Universität Athen und gleichermaßen engagiert im katholisch-orthodoxen wie im multilateralen Dialog, wies Bultmann in der Formulierung

<sup>3</sup> Nachhaltige Kritik an Sprachgebrauch und herrschender Anwendung »der historisch-kritischen Methode« übten vor allem die beiden Tübinger Exegeten M. Hengel (Historische Methoden und theologische Auslegung des Neuen Testaments. Thesen: 1. »Zur Kritik der historisch-kritischen Methode«: KuD 19, 1973, 85–90; 85 f.) und P. Stuhlmacher (Thesen zur Methodologie gegenwärtiger Exegese: ZNW 63, 1972, 18–26). Der Begriff ist anfechtbar, da er keine wirkliche (einheitliche) Methode bezeichnet und die ohnehin strikt anzuwendenden historischen Kriterien entweder emphatisch betont oder mit Vorentscheidungen im Sinne der Bibelkritik des 19. Jahrhunderts befrachtet: Hengel, Thesen 1.1.1–1.1.4; sowie 1.2.: »Die ständige Berufung auf die historisch-kritische Methode« in der theologischen Diskussion der vergangenen 70 Jahre hat letztlich psychologische und dogmatische Gründe«, und 1.2.3: »Die Grenzen und Konsequenzen dieser auf einen dogmatischen Positivismus reduzierten »historisch-kritischen Methode« sind zu wenig kritisch bedacht worden.«

<sup>4</sup> N. Nissiotis, Die Einheit von Schrift und Tradition von einem östlich-orthodoxen Standpunkt aus: Ökum. Rundschau 14 (1965) 271–292; 291.

seines Entmythologisierungsprogramms die eklatante Verkürzung eines Problembewußtseins nach, wie es bei den Vätern als die apophatische Dimension aller wahren Theologie oft weit differenzierter zur Darstellung gelangt<sup>5</sup>.

Im Zusammenhang des jüngsten katholisch-orthodoxen Dialogs haben wir an anderer Stelle aufgezeigt<sup>6</sup>, wie sich für die erstrebte Findung der Glaubens- und Kirchengemeinschaft im Sinne der altkirchlichen Koinonia immer mehr als entscheidendes Kriterium das der Kontinuität apostolischer Überlieferung herausstellt. An diesem Kriterium wird nicht nur die Vereinbarkeit unterschiedlicher liturgisch-sakramentaler Traditionen und Formulierungen der Lehre gemessen, sondern auch die Vereinbarkeit eines fortdauernden Petrusamtes mit der apostolisch-kollegialen und synodalen Kirchenstruktur.

Ein aufklärerisches Welt- und Geschichtsverständnis ohne heilsgeschichtliche Kontinuität und ohne die Transparenz der Schöpfung für das Wirken Gottes durch seinen Logos im Heiligen Geist bedeutet für orthodoxes Glaubensverständnis Häresie (im Sinne des Herausnehmens und Zerreißen des Zusammengehörigen und der geistigen Reduktion) schlechthin. Ganz im Gegensatz dazu sind »weltliche« Welt und »säkulare« Geschichte die Sterne, unter denen die »historische Bibelkritik« als Kind des Deismus und der Aufklärung geboren wurde.

Auch der Weg reformatorischen Glaubensverständnisses, der sich angesichts einer Welt, die ihre Gottestransparenz verloren hatte, anbot, indem Welt und Geschichte der Verderbtheit des »peccator« zugeordnet wurden, doch das Bewußtsein, vor Gott als »simul iustus« zu gelten, den Menschen die Welt und die Geschichte ohne den Glanz der »Neuen Schöpfung« beließ, mußte dem Denken der Orthodoxie fremd bleiben, wie er auch für ein in der Identität mit der eigenen Überlieferung stehendes katholisches Glaubensverständnis und Kirchentum schwerlich gangbar ist. Doch scheiterte auch gegenüber reformatorischem Glaubensverständnis der von Bultmann nach seiner Zuwendung zur »dialektischen Theologie« unternommene Versuch, für seine religionsgeschichtliche Nivellierung der urkirchlichen Geschichte und der Evangelienentstehung und also für sein »formgeschichtliches« Programm wie auch das der »Entmythologisierung«, eine besondere innere Affinität zur dialektischen Glaubensstruktur aufzuweisen, was Bultmann seinerzeit von Karl Barth entsprechend bescheinigt wurde<sup>7</sup>. Wie die diachronisch-geistesgeschichtliche Analyse der »historisch-kritischen Methode« und vor allem der »Formgeschichte der Evangelien«, die mit einer geschichtswissenschaftlichen Betrachtungsweise der urkirchlichen Literatur nicht verwechselt werden darf, erweisen wird, kann deren kritische Reduktion der Schrift auf keinerlei Akzeptanz in einer Ökumene mit Einschluß der Orthodoxie rechnen. Gleiches gilt für eine katholische Theologie, die sich der Gemeinsamkeit der katholisch-orthodoxen Überlieferung bewußt ist und sie respektiert.

Aber auch eine gewisse Korrespondenz der »Methode« zum reformatorischen Glaubensverständnis dürfte sich nach dem Rückgang der dialektischen Theologie immer mehr

---

<sup>5</sup> G. Galitis, Die historisch-kritische Bibelwissenschaft und die orthodoxe Theologie: Les Éditions du Centre Orthodoxe Chambésy-Genève 1989, 1–16; 9 ff.

<sup>6</sup> H.-J. Schulz, Überlieferungskontinuität als Kriterium der kirchlichen Koinonia im katholisch-orthodoxen Dialog: Festschrift Hermann-Josef Vogt (im Druck).

<sup>7</sup> Vgl. P. Stuhlmacher, Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik, Göttingen 1986 (zitiert: Stuhlmacher) 197 f.

als Illusion erweisen und die Fremdheit der »historischen Bibelkritik« gegenüber jedem kirchlichen Glaubensbegriff klar zutage treten. Der deistische Geburtsfehler der Methode wird dann auch, angesichts der sich bereits distanzierenden Geschichtswissenschaft<sup>8</sup>, mit keinem Charme der Fortschrittsgläubigkeit mehr zu verdecken sein.

Doch mit einer solchen Perspektive haben wir dem derzeitigen Erscheinungsbild der von »historisch-kritischer« Exegese und Einleitungswissenschaft dominierten deutschen Universitätstheologie weit vorgegriffen. Vor der beabsichtigten theologiegeschichtlichen Diagnose ist der Blick auf die Entstehung der derzeitigen Situation innerhalb der katholischen Theologie zu richten und die beginnende Rezeption eines Phänomens ins Auge zu fassen, das bis dahin nur in der evangelischen Theologie eine Rolle spielte. Die erste Öffnung katholischerseits gegenüber Ergebnissen der »formgeschichtlichen Methode« der Evangelieninterpretation ist bezeichnet durch die *Instructio* der Päpstlichen Bibelkommission »Über die historische Wahrheit der Evangelien« vom 21. 4. 1964, die jedoch mit der Offenheit für das, was an Richtigem in der Methode enthalten ist, auch sehr deutliche Richtlinien für die Grenzen des Rezipierbaren gibt. Aus der sehr ausgewogen formulierten *Instructio* wurden sehr bald nur noch die optimistischen Töne wissenschaftlichen Fortschritts herausgehört, dagegen die markant formulierten Vorbehalte und Warnungen eher als Pflichtübungen oder als Rückzugsmanöver abgetan. — 26 Jahre danach ist aktualisierende *Relecture* angesagt.

Zwischen einem ersten Rückblick auf die *Instructio* (I) und deren systematischer Auswertung (IIIe) sollen die historischen Hintergründe aufgehellt werden (II), welche die *Instructio* nötigten, vor »rationalistischen Vorentscheidungen« und einem »falschen Glaubensbegriff« zu warnen, sowie die Voraussetzungen und Systementwürfe der »Formgeschichte« der Evangelien skizziert und einer ersten Kritik unterzogen werden (IIIa–d). Dabei soll deutlich werden, wie weit die Ergebnisse der Methode von ihren hermeneutischen Voraussetzungen in größerem Umfang ablösbar und objektiv gültig sind. — Mit dem Anspruch der Objektivität »historischer Methode« präsentieren sich speziell auch die einleitungswissenschaftlichen Positionen zu den Evangelien und zur Apg (IV). Auch hier läßt die diachronische Analyse des Zustandekommenseins der heutigen Standardergebnisse hinsichtlich einer wirklich geschichtswissenschaftlichen Vertretbarkeit Zweifel aufkommen. — Schließlich soll von jenen Impulsen einer Überlieferungstreuen und doch methodisch innovatorischen evangelischen Theologie die Rede sein (V), die besonders von Uppsala zu einer Zeit ausgingen und im englischen Sprachgebiet Resonanz fanden, als in Deutschland alles um die Namen Bultmann und Käsemann sich drehte. Diese Impulse verbinden sich heute mit denen der neuen Tübinger Schule, aus der bahnbrechende Überlieferungsgeschichtliche Analysen, bedeutsame neutestamentlich-zeitgeschichtliche Untersuchungen und neue hermeneutische Entwürfe hervorgingen und deren

<sup>8</sup> Zur geschichtswissenschaftlichen Kritik an Positionen der »historisch-kritischen Methode« vgl. H. Staudinger, *Die historische Glaubwürdigkeit der Evangelien*, Wuppertal <sup>5</sup>1988, sowie die beiden vom Deutschen Institut für Bildung und Wissen veranstalteten Symposien: *Moderne Exegese und historische Wissenschaft*, Niederaltaich 1969 (Trier 1972); und: *Die Datierung der Evangelien*, Paderborn 1982 (Tonbandnachschrift: Deutsches Institut für Bildung und Wissen, Busdorfwall 16, 479 Paderborn; *künftig zitiert: Symposion*). Vgl. auch die unten, Anm. 119 u. 172 genannten Arbeiten.

Arbeiten insgesamt auch für die katholische Theologie als richtungweisend gelten können.

## I. Neue Aktualität für die *Instructio* der Bibelkommission »Über die historische Wahrheit der Evangelien«

Der Zeitpunkt, von dem an sich das Gesicht der katholischen Einleitungswissenschaft und Exegese — an den Erscheinungsdaten der Literatur überprüfbar<sup>9</sup> — mit zunehmender Geschwindigkeit wandelte, ist verblüffend präzise auszumachen. Er ist gekennzeichnet durch das Erscheinungsdatum der — in ihrem Text vollkommen ausgewogenen — Instruktion der Päpstlichen Bibelkommission »Über die historische Wahrheit der Evangelien« vom 21. 4. 1964<sup>10</sup>.

Der nordamerikanische Neutestamentler J. A. Fitzmyer S.J., der sich für die Verbreitung und Kommentierung des Textes besonders einsetzte, weist in seinem (u. a. in den Stuttgarter Bibelstudien als Heft 1 veröffentlichten) Kommentar auf zwei damals typische sich widersprechende Rezeptionstendenzen der *Instructio* hin, für die er als Symptome die beiden großen New Yorker Tageszeitungen anführt. Die eine Rezeptionstendenz, für die die New York Times vom 14. 5. 1964 stehen kann, bekundet sich in den Stichworten: »Vatikan warnt Bibelwissenschaftler — Verwirft als gefährlich und ungültig alle Ergebnisse, die nicht aus dem Glauben kommen — Moderne historische Methoden zugelassen, wenn Forscher sich vor ›Vorurteilen‹ hüten«. — Diametral entgegengesetzt bringt die New York Herald Tribune vom selben Tag die *Instructio* auf den Nenner: »Vatikan gibt grünes Licht für Bibelwissenschaftler« (a. a. O., 15).

Begreiflicherweise interpretierten die Exegeten, als die von der Bibelkommission besonders angesprochene Personengruppe, die *Instructio* vor allem im letztbezeichneten Sinne. Und sie fühlten sich dazu umso mehr berechtigt, als gegenüber früheren »Respon-sa« der Bibelkommission und einem »Monitum« noch des Sacrum Officium vom Juni 1961, das eine undifferenziert historische Interpretation der Evangelien eingeschärft hatte, die positive Weichenstellung von seiten der (inzwischen auch personell sehr ausgewogen besetzten) Bibelkommission offenkundig war (13f; 16).

Auf einen Nenner gebracht war die Wahrheit der Evangelien nun nicht mehr nur zu sehen als die einer gewöhnlichen historischen Berichterstattung, sondern eben als die eines in seiner *literarischen Eigenart* zu verstehenden Christuszeugnisses, das als Niederschlag der apostolischen Überlieferung zugleich vom historischen Kontext des religiösen Lebens in den frühen Christengemeinden her verstanden werden muß. Es galt nun das Wort

<sup>9</sup> Man vergleiche die älteren und neueren Auflagen der katholischen Kommentarwerke zu den Evangelien und sonstige Stellungnahmen katholischer Exegeten zu jeweils gleichartigen einleitungswissenschaftlichen Fragen vor und nach 1964.

<sup>10</sup> Denzinger 3999–3999e. — Wir zitieren den deutschen Text nach der lateinisch-deutschen Ausgabe von J. A. Fitzmyer (Die Wahrheit der Evangelien. Die »*Instructio de historica Evangeliorum veritate*« der Päpstlichen Bibelkommission vom 21. April 1964: Einführung, Kommentar, Text, Übersetzung und Bibliographie, Stuttgart 1965) und bringen die Belege für die Textstellen mit Nr. (n.) und Absatz gemäß der Gliederung des lateinischen Textes.

von den »tria tempora traditionis«, den drei Überlieferungsphasen, die zu beachten seien (n. 2, 1. Satz). Und ein Wort aus der Bibelenzyklika Pius XII. »Divino afflante Spiritu« von 1943 wurde von der *Instructio* neuerlich eingeschärft, demzufolge der katholische Exeget »die vom (biblischen) Schriftsteller benutzte Redeform oder literarische Gattung für eine sinngetreue Auslegung zu untersuchen und zu nutzen« habe (n. 1, 1. Absatz).

Als konkreter Bezug auf den Forschungsstand der Exegese ist in der *Instructio* die Empfehlung zu verzeichnen, der katholische Exeget möge »unter Beachtung der Regeln der wissenschaftlichen und katholischen Hermeneutik sorgfältig die neuen Hilfsmittel der Exegese benutzen, besonders die historische Methode im allgemeinen Sinne des Wortes«.

Dies bedeutete freilich keine pauschale Ermunterung, sich einfach jener Entwicklung anzuschließen, die durch den Begriff der »historisch-kritischen Methode« gekennzeichnet ist, wie in unserem Zitat aus der geforderten Qualifikation einer »katholischen Hermeneutik«, sowie der Einstufung der historischen Methode als »Hilfsmittel« und der Einschränkung: »historische Methode im allgemeinen Sinne des Wortes« deutlich hervorgeht.

Der Text erwähnt im folgenden Abschnitt auch direkt die »formgeschichtliche Methode«, aus welcher der katholische Exeget Richtiges entnehmen könne, »dabei jedoch mit Umsicht vorgehen« müsse. Nach 26 Jahren Wirkungs- und Interpretationsgeschichte der *Instructio* muß gefragt werden, wie weit die in ihr bezeichneten Einschränkungen und Warnungen<sup>11</sup> in der katholischen Exegese und Einleitungswissenschaft ernst genommen wurden. Es muß gefragt werden, ob nicht die bezeichneten »rationalistischen Vorentscheidungen«, die Leugnung der »Möglichkeit und Tatsächlichkeit von Wundern und Weissagungen«, »ein falscher Glaubensbegriff«, der den Bereich historischer Wahrheit aus seiner Deutung entläßt, ferner »Geringschätzung des apostolischen Amtes und Einflusses in der Urgemeinde« unter »Übertreibung der schöpferischen Kraft« derselben, tatsächlich nicht nur zu den historischen Voraussetzungen, sondern auch zu den (oft unreflektierten) Implikationen einer Einleitungswissenschaft und Exegese gehören, deren an den katholischen deutschen Universitätsfakultäten und in der marktbeherrschenden katholischen Literatur wahrzunehmende Spielarten sich allenfalls durch eine geringere Bandbreite der unterschiedlichen Standpunkte von der gleichartigen evangelischen unterscheiden.

<sup>11</sup> Die Ausführungen der *Instructio*, n. 1, 2. Absatz (Fitzmyer 39 ff) über die »formgeschichtliche Methode« lauten: »Denn oft sind mit dieser Methode unzulässige philosophische und theologische Prinzipien verbunden, die den Wert der Methode selbst wie auch der durch sie im literarischen Bereich gewonnenen Ergebnisse nicht selten stark herabsetzen. Manche Vertreter dieser Methode lehnen aus rationalistischen Vorentscheidungen heraus die Existenz einer übernatürlichen Ordnung, das durch Offenbarung im strengen Sinn geschehene Eingreifen des persönlichen Gottes in der Welt sowie die Möglichkeit und Tatsächlichkeit von Wundern und Weissagungen ab. Andere gehen von einem falschen Glaubensbegriff aus, nach welchem dem Glauben an historische Wahrheit nichts liege, er sogar mit ihr unvereinbar sei. Andere leugnen a priori die historische Echtheit und Zuverlässigkeit der Offenbarungsurkunden. Andere schätzen die Autorität der Apostel als Zeugen Christi, ihr Amt und ihren Einfluß in der Urgemeinde gering ein und übertreiben zugleich die schöpferische Kraft der Urgemeinde. Das alles widerspricht der katholischen Lehre, entbehrt überdies aber auch der wissenschaftlichen Grundlage und hat mit den richtigen Prinzipien der historischen Methode nichts zu tun.«

Die Diagnose Kardinal Ratzingers bedeutet also kein »Zurück« hinter die Konzilskonstitution »Dei Verbum« vom 18. November 1965 und die *Instructio* der Bibelkommission vom 21. 4. 1964, sondern die Erfüllung jener präzisen Forderung der *Instructio*, sich Rechenschaft darüber abzulegen, welche Elemente der »historisch-kritischen Methode« und speziell der »formgeschichtlichen Methode« mit einem katholischen Glaubensverständnis unvereinbar sind.

## II. Der theologiegeschichtliche Hintergrund der *Instructio*

Die Warnungen der *Instructio* vor rationalistischen Vorentscheidungen und Konsequenzen in den typischen Ausprägungen der »formgeschichtlichen Methode« wie auch die Anspielungen von Kardinal Ratzinger sind kaum verständlich ohne eine detaillierte Rückbesinnung auf die *Vorgeschichte* der genannten Methode, und darüber hinaus auf die historischen Gründe für das Selbstverständnis der modernen neutestamentlichen Wissenschaft als »historisch-kritische« Disziplin<sup>12</sup>.

Als solche verdankt sich diese, ihrer Entstehung und ihren ersten repräsentativen Ergebnissen nach dem ausgehenden 18. Jahrhundert und damit der Zeit der Aufklärung. Es wird sich zeigen, daß ein aufklärerisches Erbe, dessen Rationalismus sich als rein historische Wahrheitsfindung deklarierte, die dem recht verstandenen christlichen Glauben nicht schaden könne, im deutschen Protestantismus des 19. Jahrhunderts die eigentümlichsten Spielarten eines Geschichts- und Glaubensverständnisses und des Verhältnisses beider zueinander zeitigte. Deren Problematik blieb jedoch nicht auf das 19. Jahrhundert beschränkt, sondern spiegelte sich in konzentriertester Form in den ersten Entwürfen der »formgeschichtlichen Methode« durch M. Dibelius und R. Bultmann wider und verquickte sich unheilvoll mit der von diesen nur scheinbar vorurteilsfrei erarbeiteten Methodenlehre.

Der Gang durch die Entwicklung der Disziplin im 19. Jahrhundert verspricht so spannend zu werden, daß auch ein jeweils kurzes Verweilen bei den Protagonisten der einflußreichsten Schulen und Denkrichtungen je neuen Aufschluß erwarten läßt. Die Orientierung, die hierfür das Standardwerk von W. G. Kümmel, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*<sup>13</sup>, bietet, ist in dreifacher Weise dienlich, da es neben treffsicher zusammengestellten Originaltexten kurze Kommentierungen bietet, die ihrerseits wieder Einblick geben in das Selbstverständnis der an deutschen Universitäten betriebenen neutestamentlichen Einleitungswissenschaft, als deren Altmeister W. G.

---

<sup>12</sup> Der Begriff der »historischen Kritik« wird sich dabei in seiner rationalistischen Vorbelastetheit als ein *nicht* der heutigen Geschichtswissenschaft gemäßer erweisen. Besonderen Einfluß auf den protestantischen Liberalismus und Historismus der Jahrhundertwende, wie (in seinen Nachwirkungen) auf die frühe »formgeschichtliche Methode«, erlangte der von E. Troeltsch (1898) verfochtene Begriff der »historischen Kritik«, der den *empirisch feststellbaren* Geschichtsablauf als einen auch alle religiöse Geschichte und alle Geschichte der Offenbarung einschließenden hypostasiert und dogmatisiert. Vgl. zu E. Troeltsch und der Nachwirkung seiner Wirklichkeitskriterien: Stuhlmacher 24f.; sowie Hengel, Thesen 1.2.4–1.2.7 (oben, Anm. 3) 85f.

<sup>13</sup> Freiburg-München 1958 (zitiert: *Kümmel, Erforschung*).

Kümmel<sup>14</sup> inzwischen gilt, dessen Datierungen und Authentizitätsurteile auch von katholischen Autoren heute gerne übernommen werden<sup>15</sup>.

*a) Die historische Bibelkritik bei J. S. Semler und J. D. Michaelis:  
den Glauben selbst nicht betreffend?*

1. Als Initiator »einer streng geschichtlichen Fragestellung gegenüber allen religiösen Überlieferungen und damit auch gegenüber dem Neuen Testament«<sup>16</sup> gilt J. S. Semler.

Dessen Hauptwerk »Abhandlung von freier Untersuchung des Canons« (1771–75) ist gekennzeichnet durch die These, daß die Zugehörigkeit einer neutestamentlichen Schrift zum Kanon, weil dieser nur eine historische Übereinkunft der Kirchenprovinzen »über die zugelassenen Vorleseschriften«<sup>17</sup> darstelle, auch selbst eine rein geschichtliche Frage sei. Zudem seien Texte des überkommenen Kanons nur für eine vergangene Zeit, nicht aber für alle Christen von moralischem Nutzen, weshalb sie nicht als inspiriert gedacht werden könnten. Die Frage nach einem nur historisch zu veranschlagenden Nutzen von Teilen der Schrift für bestimmte historische Epochen und damit über die Angemessenheit einer Zugehörigkeit zum Kanon ist demgemäß wiederum letztlich nach historischen Kriterien zu entscheiden.

Überdies besteht laut Semler die Aufgabe wissenschaftlicher Theologie auch darin, die sachliche Differenz aufzudecken, die zwischen verschiedenen Teilen der Hl. Schrift obwaltet und die ihrerseits auf historische Gegensätze im Urchristentum, besonders dem zwischen Judenchristentum und Heidenchristentum, zurückgehen. Semler unternimmt den ersten Versuch, nach diesem Gegensatz alle Schriften des Neuen Testaments in zwei Gruppen aufzuteilen und konsequent von diesem Gegensatz her zu werten. — Gottes Wort selbst, das Semler nicht anfechten will, wird von ihm als so jenseits der Schrift stehend konzipiert, daß Teile des Kanons und einzelner seiner Schriften aufgrund der historischen Kritik ausgedindert werden könnten, ohne daß damit gegen die Würde und den Anspruch des Wortes Gottes verstoßen wird.

W. G. Kümmel resümiert in innerer Übereinstimmung mit Semler, dieser habe sich gegen den Vorwurf, er zerstöre die christliche Religion, mit dem Hinweis darauf verwahrt, »daß seine Untersuchungen grundsätzlich historisch seien und die wahre Religion garnicht betreffen«<sup>18</sup>. Bei Semler kündigt sich also — symptomatisch für die ganze spätere Neutestamentliche Wissenschaft — ein Umgang mit der Schrift an, der nicht nur von einer vollkommenen Autonomie der historischen Kriterien hinsichtlich der Wertung der Schrift ausgeht, sondern auch davon, daß die Ergebnisse eines solchen historischen Rationalismus »die wahre Religion« nicht betreffen. Der Glaube steht so sehr im Jenseits

<sup>14</sup> Sein Standardwerk »Einleitung in das Neue Testament« erschien Heidelberg 1978 in 19. Auflage (zitiert: *Kümmel, Einleitung*).

<sup>15</sup> Dies gilt bis hinein in die Einführungen zu den Evangelien und zur App in der von den deutschsprachigen Bischofskonferenzen 1979 herausgegebenen Einheitsübersetzung.

<sup>16</sup> Kümmel, *Erforschung* 73 (zu Semler insgesamt: ebd. 73–81).

<sup>17</sup> Ebd. 74.

<sup>18</sup> »Ich bin es mir also bewußt, daß ich die christliche wahre Religion durch diese ernstliche Untersuchungen vom Canon gar nicht hindere oder ihre Kraft und geistliche vorteilhafte Wirksamkeit, wirklich unterbreche« (zitiert: ebd. 81).

des für die Deutung dieser Welt (einschließlich Schrift und Kirche) zuständigen Wissenschaftsrationalismus, daß Religion und (innerweltliche) Geschichte inkommensurablen Erkenntnisgesetzlichkeiten und damit dem Prinzip einer doppelten Wahrheit folgen<sup>19</sup>.

Sucht man nach dem Impetus für dieses im Protestantismus der damaligen Zeit durchaus noch anstößige Offenbarungs- und Schriftverständnis, so findet man die Lösung in dem biographischen Hinweis, daß Semler (wie auch J.D. Michaelis) in ihren Fragestellungen »von den Schriften der *englischen Deisten* direkt abhängig« waren und daß Semler auch unter dem Einfluß seines Hallenser Lehrers S.J. Baumgarten in sein »*deistische Anregungen* aufnehmendes historisches Interesse hineinwuchs«<sup>20</sup>.

Die Auffassung Semlers, daß historische und ethisch-philosophische Qualifikationen von Teilen der Schrift auch für den Theologen völlig autonom sind und jenseits der Glaubensfrage stehen, blieb keineswegs Episode; und es drängt sich die Frage auf, ob nicht der deistische Geburtsfehler am Beginn der modernen Bibelwissenschaft sich auch heute noch auswirke.

2. Als eigentlicher Begründer der selbständigen Disziplin der neutestamentlichen Einleitungswissenschaft gilt J.D. Michaelis, von dessen Nähe (mit Semler) zum Denken englischer Deisten schon die Rede war.

In seinem 1750 erstmals vorgelegten und 1788 stark erweiterten Werk »Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes« behandelt dieser umfassend alle bis dahin bewußt gewordenen historischen Probleme des Neuen Testaments. Viele seiner Detailergebnisse wirken überaus modern: die Verwandtschaft der synoptischen Evangelien wird auf gemeinsame Benutzung »anderer apocryphischer Evangelia«<sup>21</sup> zurückgeführt, was ihm den Ruf eines Initiators der »Urevangeliumshypothese« eingebracht hat, aber auch spätere Mehr-Quellen-Hypothesen vorwegnimmt<sup>22</sup>. Für das Joh-Ev inauguriert Michaelis die These der Abhängigkeit von gnostischem und speziell mandäischem Gedankengut, eine Auffassung, die bei Baur und Bultmann noch Schule machen sollte.

Die historische Echtheitsfrage (im Sinne der authentischen Verfasserschaft) ist für Michaelis das entscheidende Kriterium auch der Inspiration, wobei er Paulus, Petrus und

---

<sup>19</sup> Bei Kümmel selbst wirkt sich die säuberliche Scheidung zwischen der historischen und der dogmatischen Frage einerseits in der Enthaltung von Urteilen über die Notwendigkeit des Kanons, die Richtigkeit seiner Umgrenzung und den Inspirationscharakter der dem Kanon zugehörigen Schriften aus (Einleitung 447). Andererseits erklärt er das Kriterium der Apostolizität, welches die Alte Kirche bei der Umgrenzung des Kanons für schlechthin entscheidend gehalten habe, für »historisch und dogmatisch unbrauchbar« (449) und entzieht somit von der historischen Frage her dem Verpflichtungscharakter des Kanons den Boden und relativiert ihn (449 ff.), ohne nach einer historisch und dogmatisch vertretbaren »Apostolizität« des Kanons und seiner Schriften zu fragen.

<sup>20</sup> Kümmel, *Erforschung* 73.

<sup>21</sup> Ebd. 82; zu Michaelis insgesamt: ebd. 81–87.

<sup>22</sup> Die von Michaelis aufgewordene quellenkritische Frage hat sich für die Evangelien zu Beginn des 20. Jahrhunderts im Dickicht unüberschaubarer und einander widerstreitender Rekonstruktionsversuche eines vermeintlichen Ur-Mk und der (literarisch postulierten) Logienquelle Q wie auch verschiedener Sonderquellen, so sehr festgefahren, daß die 1919–1921 durch K.L. Schmidt, M. Dibelius und R. Bultmann initiierte »formgeschichtliche Methode« sich, unter weitgehender Abwendung von der Frage der schriftlichen Quellen, der vorausgehenden Phase mündlicher Überlieferung zuwandte, die allerdings den Formgeschichtlichen (in Gegenposition zur Quellensucht der vorausgegangenen Exegese) nur in »kleinen Einheiten« von Spruch- und Erzählgut greifbar erschien.

Johannes die volle historische Glaubwürdigkeit zubilligt, im theologischen Begriff der Inspiration aber keine zusätzliche Wirklichkeitsdimension erkennt.

Wie Kümmel feststellt, werden so der theologische Begriff der Inspiration und der historische Begriff der Authentizität in ihrer Eigenart verwischt und damit auch die Grenzen zwischen dogmatischer Theologie und historischer Einleitungswissenschaft. Auch könnten die Unbefangtheit der geschichtlichen Untersuchung gefährdet und »die Einleitungsfragen dogmatisch wichtig werden«<sup>23</sup>. Dieses Urteil insistiert zwar zu Recht auf der methodologischen Grenze zwischen Dogmatik und historischer Bibelwissenschaft, läuft aber Gefahr, im Sinne prinzipieller Beziehungslosigkeit (oder nur punktueller Relationen) zwischen Glaubenswahrheiten und historischen Wahrheiten mißverstanden zu werden.

*b) G. E. Lessing und J. G. Herder: Urheber formgeschichtlichen Gedankengutes*

Im Sinne einer mehr indirekten Wirkung auf die Geschichte der protestantischen Bibeltheologie sind für das Ende des 18. Jahrhunderts noch zwei Geistesgrößen der deutschen Kulturgeschichte zu nennen: Gotthold Ephraim Lessing und Johann Gottfried Herder.

1. Mit dem Namen des ersteren unlösbar verbunden ist die Veröffentlichung von 7 Fragmenten des Hamburger Gymnasiallehrers H. S. Reimarus, von denen das letzte, vom Jahre 1778, mit dem Titel »Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger«, erstmals einen vollständigen Trennungsstrich zwischen der Geschichte Jesu und der des Urchristentums zieht: Jesus gehört vollständig in die Geschichte des Judentums. Die Jünger gedoch, voll »Absicht auf weltliche Hoheit und Vorteil«<sup>24</sup> haben den Leichnam Jesu gestohlen, um mit der von ihnen erdichteten Auferstehung Geschichte zu machen. Von dieser zeugen die Evangelien, die auf die Geschichte Jesu selbst kaum noch Rückschlüsse zulassen.

Die Erinnerung an das Pamphlet von Reimarus könnte im Zusammenhang unserer Thematik wie eine bösertige Eintragung in die Entwicklungsgeschichte der protestantischen Bibelwissenschaft klingen, wüßte man nicht, daß D. F. Strauß (dessen Einschätzung der christlichen Überlieferung als »Sage« wiederum R. Bultmann übernahm<sup>25</sup>), Reimarus als einen der »wackersten und würdigsten Vertreter«<sup>26</sup> jener Aufgabe hinstellte, vor der sich die Bibelwissenschaft und das Christentum des 18. Jahrhunderts sahen. Und nicht zuletzt hat A. Schweitzer, der in seiner Leben-Jesu-Forschung die Schrift des Reimarus als »grandiose historische Leistung« rühmte<sup>27</sup>, zugleich auch dazu beigetragen, daß Reimarus seitdem immer wieder geradezu als der Begründer der geschichtlichen Jesus-Forschung bezeichnet wurde.

Wie W. G. Kümmel klarstellt, bedeutet dies »zweifellos eine Überschätzung der Kritik des Reimarus, die weitgehend Gedanken der englischen Deisten aufnimmt und die beiden

<sup>23</sup> Kümmel, *Erforschung* 87. Kümmel bekennt sich hierfür zu dem Urteil von E. Hirsch, *Geschichte der neueren evangelischen Theologie* IV, 1952, 33.

<sup>24</sup> Kümmel, *Erforschung* 105; zu Reimarus insgesamt: 105–107.

<sup>25</sup> Siehe unten, Anm. 88.

<sup>26</sup> Kümmel, *Erforschung* 105.

<sup>27</sup> Siehe unten, Anm. 67.

entscheidenden Motive der geschichtlichen Konstruktion, den politischen Charakter der Predigt Jesu und den aus materiellen Gründen geschehenen Betrug der Jünger nach dem Tode Jesu, völlig frei erfindet«<sup>28</sup>.

Lessing selbst hatte sich nicht mit den Ansichten des Reimarus identifiziert, vielmehr schon 1776 in einer posthum veröffentlichten Schrift »Neue Hypothese über die Evangelisten als bloß menschliche Geschichtsschreiber betrachtet« auf der Suche nach einer möglichst authentischen Überlieferung für die Evangelien nach Mt, Mk und Lk die literarische Vorgängerschaft und Benutzung eines aramäischen Urevangeliums vertreten<sup>29</sup>, in dessen direktester Abkunftslinie er das von Hieronymus erwähnte »Nazarenerevangelium« sah. — In anderer Form wurde 1794 und 1804 dann die Urevangeliumsthese von J.G. Eichhorn<sup>30</sup> vorgetragen und eine literarkritische Rückführung der synoptischen Texte auf dieses versucht. Die von Eichhorn noch zurückhaltend geäußerten Zweifel an der Authentizität einiger neutestamentlicher Schriften (dezidiert zunächst nur für Past und 2 Petr), werden schon bald auch auf das Joh-Ev, 1 Petr, 2 Thess und Eph übertragen, wobei sich auch wissenschaftlich tätige Männer im Pfarramt hervortun<sup>31</sup>.

2. Als Vater der Volkskunde, aber auch direkt durch zwei bibelwissenschaftliche Werke<sup>32</sup> sollte J.G. Herder auf die moderne Exegese und speziell auf M. Dibelius und die »formgeschichtliche Methode« einwirken, wie Dibelius selbst bekennt und noch zu erörtern sein wird.

Herder sah die Evangelienentstehung auf dem Hintergrund eines urgemeindlichen Primates der Predigt über Jesus als Messias und betrachtete die Vorläufer der synoptischen Evangelisten als Rapsoden einer allmählich wachsenden Komposition, in der jeweils die *Worte* Jesu getreulicher wiedergegeben wurden als der weit größeren Veränderungen unterworfenen *erzählende Rahmen*. So habe sich die entwicklungsgeschichtliche Abfolge der Evangelien von Mk über Mt und Lk bis hin zu Joh ergeben.

Die Verfechtung der Markus-Priorität durch Herder ist bemerkenswert; hatte sich doch in der Fachwissenschaft als *communis opinio* (unter Ablösung der traditionellen Reihung: Mt; Mk als Benutzer des Mt-Ev; Lk als Benutzer des Mk und Mt) die These von J.J. Griesbach (1789–90), dem Urheber des Begriffs der »Synoptiker«, durchgesetzt, daß die wechselnden literarischen Übereinstimmungen von Mt und Lk mit Mk auf eine Benutzung der beiden erstgenannten von Seiten des Mk zurückzuführen seien (*sic!*)<sup>33</sup>. Und die ersten Versuche, Markus als »Urevangelisten« durch einen genauen synoptischen Textvergleich zu erweisen, die von Ch.G. Wilke und Ch.H. Weiße 1838 (unabhängig voneinander und teilweise kontrovers) unternommen wurden, sollten noch danach für etliche Zeit mehr Widerspruch als Anerkennung finden. Die Annahme der Markus-Priorität

<sup>28</sup> Ebd. 106.

<sup>29</sup> Ebd. 90.

<sup>30</sup> Zu den beiden Hauptwerken Eichhorns (Über die drei ersten Evangelien, 1794, und Einleitung in das Neue Testament, 1804): Kümmel, *Erforschung* 92–94; 100 f.; 102–104.

<sup>31</sup> Zu den diesbezüglichen Ansichten von F. Vogel, G.K. Horst, H.H. Cludius, K.G. Bretschneider und W. M. L. de Wette vgl. ebd. 101 f.

<sup>32</sup> Zu den beiden in den Jahren 1796 und 1797 veröffentlichten Werken Herders über die Synoptiker und über das Joh-Ev: ebd. 94–99.

<sup>33</sup> Vgl. ebd. 88 f., und besonders: B. Reicke, Griesbach und die synoptische Frage: *Theol. Zs.* 32 (1976) 341–359.

konnte sich erst sehr allmählich und zwar als Bestandteil der Zwei-Quellen-Hypothese durchsetzen, deren zweite Komponente, die literarisch postulierte Logienquelle Q an ihrer mangelhaften historischen Faßbarkeit und ihrer unscharfen Umgrenzung leidet. Die Unmöglichkeit, für Mt und Lk in den mit Mk vergleichbaren Partien eine Abhängigkeit vom heutigen Mk-Text (mit 180 Abweichungen in den vergleichbaren Partien gegen Mt und Lk gemeinsam, oder einen der beiden) nachzuweisen, während umgekehrt die Hypothese der alternatierenden Benutzung von Mt und Lk durch Mk rechnerisch aufgeht<sup>34</sup>, führt in der Folge zu immer wieder neuen Umgrenzungsversuchen bei Q (bzw. einem postulierten Ur-Markus) oder zum sporadischen Wiederaufleben der Griesbach-These, bis dann die Formgeschichte durch ihren Rückgriff auf die *mündliche* Überlieferung die Quellenprobleme entschärfte, indem sie alle Texttraditionen variabler konzipierte<sup>35</sup>.

Der Erfolg der Markus-Priorität, wie sie sich Herder (vorgängig zu dem in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts überbordenden literarkritischen Vergleich) aufdrängte, lag (abgesehen von der Petrus-Tradition für Mk) in dem leicht nachzuvollziehenden Gedanken, daß die urtümlichere Sprache und die einfacher gestaltete Komposition auch auf den älteren Ursprung schließen lasse.

Das Entwicklungsgesetz, nach welchem Herder aus einer einfacheren und kleineren Kompositionsart erst das Mk-Ev, dann die beiden anderen synoptischen und schließlich das Joh-Ev entstehen sah, konnte allerdings (außerhalb der synoptischen Frage) und speziell auf das Joh-Ev angewandt, aprioristische Fehlrteile im Sinne immanentistischer Entwicklungen begünstigen, wie sie denn auch in der teilweise heute noch herrschenden Vorstellung nachwirken, als ob die entfaltete Christologie des 4. Evangeliums auch einen entsprechend langen zeitlichen Entwicklungsprozeß (von der Christologie der Synoptiker her) voraussetze.

Nicht sehr glücklich wirkten sich auch Herders Vorstellungen von der sittlichen Einfachheit der ursprünglichen Religion Jesu aus, insofern man sie später als aprioristisches Kriterium an die kirchliche Tradition anlegte, sowie Nachwirkungen von rousseauistisch beeinflussten Ideen über kollektivistisch hervorgebrachte Gattungen von »Volksdichtung«, welche M. Dibelius und spätere Formgeschichtler aufnahmen, um sie im Sinne anonymer Gemeindeprodukte zur Erhellung der Vorgeschichte der synoptischen Evangelien zu verwerten<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> Die ganze Prioritätskontroverse untersucht unter Durchrechnung aller logischer Möglichkeiten, die sich aus dem synoptischen Textvergleich ergeben: H. H. Stoldt, *Geschichte und Kritik der Markushypothese*, Göttingen 1977. Stoldt kommt aufgrund des reinen Textvergleichs zum überraschenden Urteil einer alleinigen Stringenz der Griesbach-These.

<sup>35</sup> Vgl. zur Lösung der »synoptischen Frage« aufgrund dieser Sicht: Kümmel, *Einleitung* 13–53; 26 f.

<sup>36</sup> Zum Nachweis der Abhängigkeit der klassischen formgeschichtlichen Positionen von der älteren Folkloristik, deren Vater Herder ist, vgl.: E. Güttgemanns, *Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums. Eine methodologische Skizze der Grundlagenproblematik der Form- und Redaktionsgeschichte*, München 1970, 120 ff. und 126–136; besonders den Abschnitt »Die »Naturpoesie« als rousseauistische Fiktion«: 129 f. — Ähnlich der Nachweis der von der neueren Volkskunde überholten »folkloristischen« Vorurteile in der Formgeschichte bei: R. Blank, *Analyse und Kritik der formgeschichtlichen Arbeiten von Martin Dibelius und Rudolf Bultmann*, Basel 1981 (zitiert: Blank), 189 f.; 200 f.

c) D. F. Strauß und F. C. Baur:

*Hegelianische Konstruktion der Geschichte des Urchristentums*

Unmittelbarer als alle bisher genannten Theologen seit Semler sollten zwei Männer aus der Mitte des 19. Jahrhunderts auf die im 20. Jahrhundert zur Herrschaft gelangte Einleitungswissenschaft und Exegese einwirken: D. F. Strauß und F. C. Baur.

1. »Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet«, das 1835–36 aus der Feder von D. F. Strauß erschien, brachte diesem Jahre den zweifelhaften Ruhm des »großen Revolutionsjahres der modernen Theologie« ein<sup>37</sup>. Strauß rechtfertigt sich gegen den Vorwurf, die Geschichte Jesu in Mythologie aufzulösen, mit dem Anspruch, daß er gerade die ewigen Wahrheiten des christlichen Glaubens »dogmatisch wiederherstelle«, indem »als Subjekt der Prädikate, welche die Kirche Christo beilegt, eine Idee, aber eine reale ... gesetzt wird«<sup>38</sup>. Strauß betont die Notwendigkeit, den Begriff des Mythos strikt als generellen Begriff der Einkleidung urchristlicher Ideen im Sinne dichtender Sage zu fassen und auf das gesamte Gedankengut der Evangelien anzuwenden. Vorstellungen des Alten Testaments werden (gemäß seiner Annahme) von der Urgemeinde als erdichtete Geschichte auf Jesus übertragen.

Der Gedankenkomplex »Neues Testament und Mythologie«, der fast ein Jahrhundert später bei Bultmann begegnen wird, ist bei Strauß fast vollständig vorweggenommen<sup>39</sup>, nur mit dem Unterschied, daß Bultmann an die Stelle der angeblich allein dogmatisch belangvollen »Christus-Idee«, die im Banne hegelianischer Philosophie konzipiert ist, sein (jenseits der Konkretgestalt Jesu zu ortendes) *Christus-Kerygma* setzt, dessen Anspruchscharakter statt von der Philosophie Hegels nun aus Heidegger übernommen und in ein fideistisches Licht getaucht wird. — Immerhin läßt der Rationalist Strauß an geschichtlichen Elementen doch noch mehr gelten als später die konsequenten Formgeschichtler, insofern er bei Jesus ein (sich entwickelndes) Bewußtsein als Messias annimmt.

2. Auf D. F. Strauß geht auch eine strikt alternative Bewertung des historischen Wahrheitsgehaltes in den synoptischen Evangelien einerseits und dem Joh-Ev andererseits zurück. Während Strauß zufolge die Synoptiker *unbewußt* einer Sagenbildung Ausdruck geben, geschieht die Sagenbildung beim 4. Evangelisten in voller Absicht und stellt mithin eine *potenzierte* Form des Mythos dar. Strauß entfaltet auch Kriterien, mittels derer versucht werden kann, historische Elemente aus den synoptischen Evangelien zu erheben. Auch hier ist wiederum die Krieteriologie der späteren Formgeschichtler und speziell jener Bultmann-Schüler vorweggenommen, die nicht jeglichen Zugang zum historischen Jesus abschreiben wollen. Gerade im Widerspruch der *Synoptiker gegeneinander* (weniger in dem der Vergleichbarkeit sich überhaupt entziehenden zum Joh-Ev) können Indizien historischer Wahrscheinlichkeit insofern und nach dem Maße gegeben sein, als

<sup>37</sup> Kümmel, *Erforschung* 147 (im Anschluß an Th. Ziegler, *David Friedrich Strauß I*, 1908, 197); zu Strauß insgesamt: ebd. 147–156.

<sup>38</sup> Ebd. 148 (mit Belegen).

<sup>39</sup> Zum Anschluß Bultmanns an Strauß in der Grundkonzeption der Jesus-Überlieferung des Evangeliums als »Sage« siehe unten, Anm. 88. Die konsequente Anwendung des Mythos-Begriffs auf die Darstellung der Evangelien erhob Bultmann später sogar zur Grundvoraussetzung seines Entmythologisierungsprogramms.

der »Verherrlichungszweck« in der Darstellung geringer ausgeprägt ist<sup>40</sup>. Mit anderen Worten: Der *historische Wahrheitsgehalt* ist umso schwächer, je nachdrücklicher er im Rahmen der Tendenz der Evangelien ausgeprägt und bezeugt ist. Bei den Formgeschichtlern wird das Prinzip lauten: historische Wahrheitschancen hat, was weder als Gemeindetendenz, noch als Einfluß der Zeitgeschichte erklärt werden kann<sup>41</sup>. Damit aber wird jede zufällig noch positive Aussage über das Leben Jesu gegenüber dem historischen Kontext isoliert und jede Überlieferungskontinuität zum beweispflichtigen Sonderfall gegenüber der postulierten Diskontinuität.

Zum gegenseitigen Ausspielen der synoptischen und der johanneischen Tradition gegeneinander bemerkt Kümmel: »Damit hat Strauß als erster die Alternative ›Synoptiker oder Johannes‹ für die Jesus-Forschung aufgestellt, der die neutestamentliche Wissenschaft von da an nicht mehr ausweichen konnte.«<sup>42</sup> Deutlicher kann die Entwicklungslinie zur derzeitigen Einleitungswissenschaft kaum gezogen werden, als es Kümmel mit allen Anzeichen der Sympathie hier tut.

Doch prägt nicht nur die historische Alternative »Synoptiker oder Johannes« die spätere Einleitungswissenschaft und Exegese. Die Alternativen mehrten sich. Bald hieß es auch »Gal oder Apg«, »Paulus oder Lukas«. Und die Vorliebe für Alternativen legt die Frage nahe, ob hier protestantischer Zeitgeist dem Zwang verfiel, wenn schon nicht sein historisches Bemühen im Licht der Uralternative »Glaube oder Werke« zu sehen, so doch wenigstens eine alternative Denkstruktur als Ersatz für abhanden gekommene dogmatische Rechtgläubigkeit auszuweisen.

3. Gingen schon manche der Denkanstöße von D. F. Strauß auf dessen Tübinger Lehrer F. C. Baur zurück, so war es vor allem Baur, der der gemeinsamen »neutestamentlichen Kritik« die vermeintlich quellenkritische Absicherung gab und der so zum Protagonisten der modernen neutestamentlichen Einleitungswissenschaft wurde. Baur berichtet selbst in seinem Beitrag »Die Einleitung in das Neue Testament als theologische Wissenschaft«<sup>43</sup>, wie sich ihm als Angelpunkt seiner quellenkritischen Arbeit das Verhältnis zwischen Paulus und den Altaposteln darstellte, von wo aus er zur Neueinschätzung der Apg und der Briefe als paulinischer oder aber petrinischer Parteitendenzen gelangte. Einen Ausgleich derselben sah er erst im 2. Jahrhundert gegeben, und weil die Past ihm als Produkt eines solchen Ausgleichs erschienen, konnten sie nur entsprechend späten Ursprungs sein. Als paulinisch betrachtete Baur ab 1835 nur noch Röm, 1 und 2 Kor und Gal. — 1 Petr erwies sich ihm gerade durch seine paulinischen Elemente und seinen vermittelnden Charakter als außerhalb der apostolischen Zeit entstanden. Aus der Abschiedsrede Pauli in Apg 20 erschloß er die Abfassung dieses Buches »post eventum« (d. h. nach, und mögli-

<sup>40</sup> Vgl. den Originaltext: Kümmel, *Erforschung* 153 ff.

<sup>41</sup> Dieses Kriterium wurde als das der »doppelten Unähnlichkeit« von R. Bultmann in die Diskussion eingeführt (*Geschichte der synoptischen Tradition*, 1921, 222) und von E. Käsemann so formuliert (*Exegetische Versuche* I, 205): »Einigermaßen sicheren Boden haben wir nur in einem einzigen Falle unter den Füßen, wenn nämlich Tradition aus irgendwelchen Gründen weder aus dem Judentum abgeleitet, noch dem Christentum zugeschrieben werden kann«, wobei die als zufällig gedeuteten Übereinstimmungen Jesu mit beiden Traditionsformen nicht mehr rekonstruierbar sind und als Elemente der Jesus-Überlieferung aus dem Spiel bleiben müssen.

<sup>42</sup> A. a. O. 152.

<sup>43</sup> F. C. Baur in: *Theol. Jahrbücher*, hrsg. v. F. C. Baur und E. Zeller 10 (1851) 294–296; zitiert bei: Kümmel *Erforschung* 156 ff.; zu Baur insgesamt: ebd. 156–176.

cherweise lange nach dem Tod des Paulus). Für die Pastoralbriefe stellte Baur noch die spezielle These auf, daß die paulinische Partei die Inanspruchnahme Pauli von seiten gnostischer Kreise durch vorgeschützte Auffindung paulinischer Briefe habe stoppen wollen.

Kümmel kommentiert als Beitrag Baur's zur Forschungsgeschichte: »Damit hat Baur die für die neutestamentliche Wissenschaft nicht mehr aufgebare Erkenntnis gewonnen, daß die Aufgabe der historischen Kritik der neutestamentlichen Schriften nur dann erledigt ist, wenn auch der geschichtliche Ort der Entstehung einer Schrift im Zusammenhang der urchristlichen Geschichte nachgewiesen ist.«<sup>44</sup>

Freilich hat sich das Kriterium der geschichtlichen Einordnung, wie sie Baur vollzogen hat, nämlich mittels vager Zuordnungen zur Gnosis, oder unter Umrechnungen von dialektisch-antithetischen Gegensätzlichkeiten und synthetischen Versöhnungstendenzen in frühchristliche Zeitabläufe hinein, spätestens seit Beginn des 20. Jahrhunderts als ein wenig brauchbares Instrument erwiesen<sup>45</sup>. Denn allzu deutlich verrät sich hegelianische Geschichtskonstruktion, wie Kümmel auch aufgrund biographischer Nachweise feststellt:

»So gewinnt in den gleichen Jahren (seit 1833) die Philosophie Hegels auf Baur beherrschenden Einfluß. Hegels Auffassung der Geschichte als des dialektischen Prozesses der Aufhebung des ›An-sich-Seins‹ und ›Für-sich-Seins‹ im ›An-und-für-sich-Sein‹ verband sich bei Baur mit dem auf geschichtlichem Wege erkannten Gegensatz von petrinischem und paulinischem Christentum, die im nachapostolischen Christentum zum Ausgleich kommen, und dieser Dreitakt von Thesis, Antithesis und Synthesis wird nun zum Leitfaden für die Erkenntnis der Geschichte des frühen Christentums. Und die Geschichte wird ihm zur Selbstentfaltung des Geistes, bei der das Einzelne hinter dem Allgemeinen zurückzutreten hat; ›kritische Methode heißt positiv: spekulative Methode, Erkenntnis der *Geschichte* als Prozeß der *Idee* der Geschichte›.«<sup>46</sup>

Obwohl all dies erkannt wurde, leben auch in der heutigen Einleitungswissenschaft Baur's Alternativen »Gal oder Apg«, »Synoptiker oder Joh« (als Geschichtsquelle), teilweise wie Dogmen fort, wie sich speziell hinsichtlich der Alternative »Gal oder Apg« feststellen läßt<sup>47</sup>. Auf die paulinischen Briefe angewandt ließ Baur's Dialektik, wie gesagt, nur noch Röm, 1 und 2 Kor sowie Gal als authentisch gelten, während alle anderen Briefe im Zeichen eines Ausgleichs zwischen Judenchristentum und Heidenchristentum standen und also gemäß Baur's Geschichtskonstruktion ins nachapostolische Zeitalter gerieten.

Hinsichtlich der Evangelien herrscht bei Baur ebenso wie bei Strauß die These von der Alternative »Joh oder Syn«, derzufolge im ersteren keine geschichtliche Tradition vorliegt, sondern der *Ausdruck einer Idee*. Und das Fehlen des urchristlichen Grundgegensatzes weist wiederum auf das nachapostolische Zeitalter. Innerhalb der synoptischen Evangelien sind es Lk und Mk, die den Grundgegensatz aufgegeben hatten, weshalb dem

<sup>44</sup> Ebd. 161 f.

<sup>45</sup> Ähnlich auch Kümmel's Kritik an der »konstruktiven« Gesamtanschauung Baur's: Einleitung 8.

<sup>46</sup> Erforschung 162 (unter Übernahme der Schlußaussage des Zitats aus K. Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, 1947, 454 (Hervorhebungen von K. Barth). Weitere Belege zu Baur's Hegelianismus: Kümmel, a. a. O., Anm. 173.

<sup>47</sup> Siehe unten, IVc (»Entweder Paulus, oder die Apostelgeschichte«).

Mt-Ev die Priorität zugesprochen wird, während Mk (im Sinne der These von Griesbach) als abhängig von Mt und Lk betrachtet wird. Nur das Mt-Ev läßt Jesus als Erfüller des Gesetzes, und damit das Christentum selbst als immanente Entwicklung aus dem Judentum, verstehen, zugleich aber auch das spezifisch Christliche als die Höherentwicklung des *sittlichen Bewußtseins* erkennen.

Das Christentum erweist sich als Lehre und Idee. Dagegen liegt die den Aposteln eigene Tendenz (im Sinne eines Abfalls von der ursprünglichen Idee) ganz darin, daß sie nicht die Lehre, sondern die Person Jesu als die des Erlösers in den Mittelpunkt stellten. Der dialektische Grundgegensatz geht also noch über die bisher bezeichneten Alternativen hinaus und lautet: Lehre Jesu oder Lehre der Apostel.

*d) Die auslösenden Kräfte der Formgeschichte:  
die liberale Theologie und die Reaktionen von M. Kähler und A. Schweitzer*

1. Manche der Einzelthesen Baur wurden zwar schon von dessen Schülern wieder abgeschwächt. Doch Baur's rigorose Definition der biblischen Theologie als einer rein historischen Disziplin, besonders bei der Behandlung einleitungswissenschaftlicher Fragen, blieb aufrechterhalten. Speziell die Auffassung vom Grundgegensatz zwischen Paulus und den Altaposteln konnte sich mitsamt ihren Konsequenzen durchsetzen.

A. Jülicher, der mit seiner 1894 erschienenen Einleitung in das Neue Testament den weiteren Weg dieser Disziplin entscheidend mitbestimmt hat, erklärt sich noch 1928 im Rückblick auf sein Lebenswerk als dem Erbe Baur's in besonderer Weise verpflichtet, wengleich er auf dessen Grenzen deutlich hinweist<sup>48</sup>.

Doch sollte zunächst der größere Einfluß bei einer der philosophischen Geschichtskonstruktion eher abholden, dafür umso stärker geschichtswissenschaftlich-quellenorientierten Theologie- und Dogmengeschichte liegen, wie sie von A. von Harnack repräsentiert wird. Harnack's Ausführungen über die Geschichte der urchristlichen Mission und über die Apg<sup>49</sup> orientieren noch heute geschichtlich wesentlich zuverlässiger als ein Großteil der derzeitigen einleitungswissenschaftlichen und exegetischen Literatur. Freilich führt der um die Jahrhundertwende herrschende liberale Rationalismus hinsichtlich der Person Jesu und des Wesens des Christentums zu ähnlich starken Nivellierungen, wie sie für Baur's Reduktion der Lehre Jesu auf die Idee der höheren Sittlichkeit kennzeichnend waren.

Gleichzeitig dominiert in der Bibelwissenschaft eine religionsgeschichtliche Betrachtungsweise, die von einer Art phänomenologischen Überbegriff von »Religion« und der Abhängigkeit des Judentums und des Christentums von den Religionen des Alten Orients ausgeht und ihrerseits das Christentum rationalistisch einebnet. Zu nennen sind hier als Wegbereiter der späteren »Formgeschichte« H. Gunkel, der die gattungsgeschichtliche Erforschung des Alten Testaments vorantreibt, jedoch die Eigenständigkeit der jüdischen und der christlichen Religion nicht immer wahr, und vor allem W. Bousset, der Lehrer

<sup>48</sup> A. Jülicher, Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen IV, 1928, 171.

<sup>49</sup> A. v. Harnack, Die Apostelgeschichte, Berlin 1908; ders., Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Berlin <sup>4</sup>1924.

und religionsgeschichtliche Kronzeuge, dem Bultmann in seiner radikal synkretistischen Bewertung der Evangeliumsentstehung folgt.

2. Doch kündigen sich längst schon auch nachhaltige Versuche an, den herrschenden Rationalismus mit seiner biblischen Quellenkritik und seiner philosophischen und religionsgeschichtlichen Reduktion des Christentums zu unterlaufen. Weitergeführt zur existentialen Hermeneutik Bultmanns werden sie zugleich auch in deren Einflüssen auf die »formgeschichtliche Methode« erkennbar und haben mit dieser zusammen auch Eingang in die katholische Exegese gefunden. Dies gilt zunächst für die von J. Weiß inaugurierte »konsequente Eschatologie«<sup>50</sup>, die sich im epochemachenden Werk von A. Schweitzer *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1906, wiederfindet und zum eigenen radikalen hermeneutischen Prinzip<sup>51</sup> einer Abwertung der Evangelien als Quelle der Geschichte Jesu wird<sup>52</sup>. Sie kennzeichnet den ebenfalls eschatologischen Ausgangspunkt und überlieferungsgeschichtlichen Umbruch bei Dibelius<sup>53</sup> und steht auch hinter der Entwicklungskonzeption des Traditionsstoffes bei Bultmann.

Gegen die liberale historistische Betrachtung der Ursprünge des Christentums wandte sich vor allem M. Kähler, der 1892 den Ruf erhob<sup>54</sup>, den »historischen Jesus« der (rationalistischen) Leben-Jesu-Forschung zu ignorieren und dem einzig glaubensbedeutsamen, dem »gepredigten Christus« sich zuzuwenden. Auch dieser Einfluß wurde durch A. Schweitzer zukunftsbestimmend, dessen bereits genanntes Werk einerseits zwar das vorläufige Ende der verzichtbaren historisch-psychologisch bestimmten (oft phantastischen) Rekonstruktionen der »Geschichte Jesu« einläutete, zugleich aber auch die apostolische Predigt von der Botschaft Jesu, und wiederum die Evangelien weitgehend vom zentralen apostolischen Kerygma, abkoppelte.

So fließen zwei große Strömungen in den ersten Entwürfen der Formgeschichte durch M. Dibelius und R. Bultmann zusammen: die rationalistische Quellenkritik seit Semler, Reimarus, Strauß und Baur und die Einflüsse der ebenfalls rationalistischen religionsgeschichtlichen Schule; andererseits die »Leben-Jesu-Kritik« und speziell bei Bultmann, nach Anstößen durch die dialektische Theologie K. Barths, eine fideistische Tendenz, die an Kähler anknüpfte. Die Vereinbarkeit dieser verschiedenen Grundtendenzen aber war vorgezeichnet von der Konstellation protestantischer Bibelwissenschaft seit Semler, als deren Grundprinzip gelten kann, daß historische Wahrheiten »den Glauben nicht betreffen« und daß der Anspruch des Wortes Gottes jenseits aller noch so großen tendenziösen Entstellungen und mangelnden apostolischen Authentizität der neutestamentlichen Offenbarungsquellen steht.

---

<sup>50</sup> J. Weiß, *Die Predigt vom Reiche Gottes*, Göttingen 1892. Vgl. Kümmel, *Erforschung* 286–291.

<sup>51</sup> Schweitzer sieht sich im Gefolge von J. Weiß als Vollstrecker des dritten großen »Entweder-Oder« in der Leben-Jesu-Forschung. Nach dem »entweder rein geschichtlich oder rein übernatürlich« bei Strauß, und dem »entweder synoptisch oder johanneisch« der Tübinger, heiße es nun: »entweder eschatologisch oder uneschatologisch«. Vgl. Kümmel, *Erforschung* 305 (mit Anm. 293).

<sup>52</sup> Vgl. das von Schweitzer dem Reimarus gependete Lob: unten, Anm. 67.

<sup>53</sup> *Blank* 66 ff., 185 f., 195; 198 f. u. ö.

<sup>54</sup> Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus. Vortrag auf der Wuppertaler Pastoralakademie, Leipzig 1892. Vgl. Kümmel, *Erforschung* 281–285.

### III. Katholische Rezeption der Formgeschichte?

Von der historischen Analyse der Vorgeschichte und der Veranlassungen der »formgeschichtlichen Methode« her werden die Warnungen der Bibelkommission von 1964 vor den »unzulässigen philosophischen und theologischen Prinzipien«, die mit der Methode »oft verbunden« sind, und vor »rationalistischen Vorentscheidungen« mancher ihrer Vertreter<sup>55</sup> gegenüber der Offenbarung leicht verständlich.

Andererseits gilt das »Richtige« in der Methode, wenn es ohne Beeinträchtigung durch solche Prinzipien und Vorentscheidungen zur Geltung gebracht wird, der *Instructio* als ein »Mittel«, das »zu einem volleren Verständnis der Evangelien benutzt werden kann«<sup>56</sup>. Es ist also zu fragen, wie weit die genannten Beeinträchtigungen nur in gewissen frühen Entwürfen und bei »manchen« Vertretern mit der Methode verbunden sind, so daß sie wie Kinderkrankheiten leicht überwunden werden könnten. Oder ob sie eher wie Geburtsfehler der Methode anhaften, von denen bei gewissen methodologischen Operationen der Anwendung zwar abstrahiert werden kann, die aber eine »konsequente« Anwendung der Methode, wie sie von deren repräsentativsten Vertretern verfochten und gefordert wird, für den katholischen Exegeten ausschließen. Diesem kann es ohnehin nicht um die Hypostasierung einer bestimmten Methode gehen, sondern letztlich nur darum, die Schrift dem Glauben der Kirche möglichst weitgehend zu erschließen, ganz gleich, mit Hilfe welcher Methode dies geschieht<sup>57</sup>, sofern diese nur hinreichend reflektiert und innerhalb ihrer Zuständigkeitsgrenzen angewandt wird. Die »formgeschichtliche Methode« versteht sich wesensmäßig als eine »historisch-kritische Methode«. Sofern eine solche im Sinne methodologisch sauberer Anwendung geschichtswissenschaftlicher Kriterien gemeint ist, wird sie dem katholischen Exegeten ausdrücklich angeraten, doch eben als »historische Methode im allgemeinen Sinne des Wortes« und nur als »Hilfsmittel«<sup>58</sup>. Denn die historische Wissenschaft erkennt sich als eine empirische Wissenschaft, die Wirklichkeitserkenntnis nur im Ausschnittsbereich ihrer Zuständigkeit vermittelt. Eine historisch-kritische Methode im Sinne eines uneingeschränkt geltenden Analogieschlusses von der empirischen Wirklichkeit des Forschers auf die Wirklichkeitsstruktur überhaupt, wie sie innerhalb der protestantischen Theologie von E. Troeltsch konzipiert wurde, um Wunder und Weissagungen als unwirklich einzustufen<sup>59</sup>, ist für den katholischen Exegeten nicht rezipierbar. Eine so verstandene »historisch-kritische« Methode entlarvt sich nach den heutigen Prinzipien der historischen Wissenschaft zudem als in der Wurzel »unkritisch«, da sie den Zuständigkeitsbereich »historischer« Methode überschreitet.

<sup>55</sup> Siehe oben, Anm. 11.

<sup>56</sup> Der betreffende Satz der *Instructio* (n. 1, 2. Abs., 1. Satz) lautet: »Wo es die Sache mit sich bringt, kann der Exeget sich vergewissern, was an Richtigem in der »formgeschichtlichen Methode« enthalten ist und mit Recht als Mittel zu einem volleren Verständnis der Evangelien benutzt werden kann. Dabei soll er jedoch mit Umsicht vorgehen.«

<sup>57</sup> Zur Vielschichtigkeit der historischen Forschung und der wünschenswerten Methodenvielfalt vgl. die Thesen 1.1.2 und 1.1.4 von M. Hengel (siehe oben, Anm. 3).

<sup>58</sup> *Instructio*, n. 1, 1. Abs.

<sup>59</sup> Vgl. oben, Anm. 12. — Für das heutige geschichtswissenschaftliche Selbstverständnis vgl. Staudinger (oben, Anm. 8), II. Hauptteil: Beispiele für Möglichkeiten und Grenzen historischer Aussagen; besonders II.2: Zur Glaubwürdigkeit der Wunderberichte, 64–83.

Demgegenüber ist die Anwendung »historischer Methode« im streng *geschichtswissenschaftlichen* Verständnis für den katholischen Exegeten unverzichtbar, der aber dann, im Zuge der Gesamtaufgabe der Schriftauslegung, diese Methode *theologisch* (und also nach dem Maß des Glaubens aufgrund von Offenbarung) überschreiten muß<sup>60</sup>, um so im Spektrum mehrdimensionaler Wirklichkeitserkenntnis aufzuzeigen, wie *Gott* zum Menschen in einer jeweils geschichtlichen Situation gesprochen hat und spricht.

Hat die »historisch-kritische Methode« in der Spielart ihrer für die Erhellung der Evangelienentstehung entwickelten »formgeschichtlichen Methode« inzwischen durch stärkere Beachtung des Selbstverständnisses der (von rationalistischer Ideologie gereinigten) heutigen Geschichtswissenschaft die Altlast ihrer Vorgeschichte seit Strauß und Baur abgebaut, oder der von diesen programmierten Bibelkritik nur eine sublimere Form verschafft? Und inwieweit wirkt in der modernen Einleitungswissenschaft noch mittelbar das rationalistische Erbe des 19. Jahrhunderts, z.B. in jenen Datierungs- und Verfasser-schaftspositionen zu den Evangelien, nach, die unmittelbar von der Formgeschichte bestimmt sind und von der katholischen Einleitungswissenschaft und Exegese seit den 60er Jahren bereitwillig übernommen wurden? — Einer Beantwortung dieser Fragen hat die genauere Darstellung und Analyse des Ausgangspunktes der Methode und der (zu ihrem Wesen gehörenden?) Prinzipien, wie sie von M. Dibelius und R. Bultmann entwickelt wurden, voranzugehen.

#### a) Die hermeneutischen Voraussetzungen der »formgeschichtlichen Methode«

1. Methodengeschichtlich war die »formgeschichtliche Methode«, wie sie 1919 von K. L. Schmidt und M. Dibelius inauguriert und von M. Dibelius und R. Bultmann (letzterem 1921) programmatisch ausgestaltet wurde, von den gattungsgeschichtlichen Arbeiten der alttestamentlichen Wissenschaft und besonders von H. Gunkel<sup>61</sup> her angebahnt. Sie legte sich nahe in Erkenntnis der Ausweglosigkeit einer hypertrophisch entwickelten neutestamentlichen Quellenkritik, die sich in immer neuen Rekonstruktionsversuchen *postulierter* Quellen, wie der Logienquelle Q und Urmarkus, erging<sup>62</sup> und deren Ergebnisse mangels tatsächlichen Nachweises von schriftlichen Quellen solcher Art gewissermaßen in der Luft hingen. Wollte man hinter die Endgestalt der Evangelien und ihre nur sehr begrenzt zu erschließenden schriftlichen Quellen zurückgelangen in den sprudelfrischen Ursprungsbereich der späteren synoptischen Evangelien, so mußte sich das Augenmerk vor allem auf die mündliche Vorstufe der schriftlichen Evangelientradition richten und die Entstehungsgesetze der Evangelien nach ihren Ursprungselementen erforschen.

Eine wissenschaftlich ernstzunehmende Realisierung dieses Programms schien nun aber an bestimmte Grundvoraussetzungen gebunden, an deren Geltung nicht gezweifelt werden konnte. Zu diesen gehörte die seit A. Schweitzer verpflichtende Erkenntnis der

---

<sup>60</sup> Vgl. H. Schürmann, Thesen zur kirchlichen Schriftauslegung: ThGl 72 (1982) 330f.; ähnlich: M. Hengel, Thesen 2.3.5–2.4.4 (siehe oben, Anm. 3).

<sup>61</sup> Alle drei Formgeschichtler waren Schüler von H. Gunkel in Berlin gewesen. Vgl. W. Klatt, Hermann Gunkel. Zu seiner Theologie der Religionsgeschichte und zur Entstehung der formgeschichtlichen Methode, Göttingen 1969.

<sup>62</sup> Vgl. zum Wirrwarr der Forschungsgeschichte bezüglich Q und Ur-Mk H. H. Stoldt (siehe oben, Anm. 34).

konsequent eschatologisch ausgerichteten Haltung Jesu und der Urgemeinde<sup>63</sup>, so daß mangelhaft eschatologische Denkart als sicheres Indiz für eine spätere nichtjesuanische und auch nicht urkirchliche Entwicklung, ja, für eine Verfremdung der ursprünglichen Botschaft Jesu zu gelten hatte.

Wiederum galt es seit W. Wredes »Messiasgeheimnis«<sup>64</sup> als ein wissenschaftliches Dogma, daß das messianische Bewußtsein Jesu eine Rückprojektion aus der Messiasverehrung der Gemeinde darstelle, weshalb jede einschlägig gefärbte Schicht der Evangelien bestenfalls auf ihren Ausgangspunkt in der Urgemeinde zurückgeführt werden könnte.

Erst recht schien das Analogieprinzip von E. Troeltsch<sup>65</sup> nicht zu umgehen, daß von der empirisch ausweisbaren Wirklichkeit der eigenen Geschichte auf die in den Evangelien berichtete Geschichte zurückzuschließen sei, weshalb eine Annahme der Möglichkeit und Tatsächlichkeit von Wundern und Weissagungen als unwissenschaftlich ausschied. — Dementsprechend waren einschlägige Traditionselemente als Bildungen der Gemeinde (wie dann von Dibelius und Bultmann herausgestellt) in Analogie zu Märchen, Volksdichtung und Sage, oder genauer: als Parallelbildungen zu hellenistisch-paganen Wunderberichten zu betrachten.

2. Grundsätzlich war also beim Rückgriff auf die mündliche Vorgeschichte der Evangelien mit Wrede und Schweitzer davon auszugehen, daß der Graben zwischen Leben und Botschaft Jesu auf der einen Seite und der späteren Christusverehrung der Gemeinde andererseits auf weiteste Strecken nicht zu überspringen sei. Doch bestanden Chancen, wenigstens an eine den paulinischen Briefen (der vermeintlich allein datierbaren apostolischen Äußerung der frühen Kirche) zeitlich und sachlich relativ nahestehende Vorgeschichte der Evangelien heranzukommen, wenn man für gewisse Urelemente derselben einen »Sitz im Leben«<sup>66</sup> der frühen Gemeinde nachweisen könnte. Die Selbstbescheidung bei der Erhellung des Ursprungs der Evangelientradition, jenseits eines Versuches der Rückführung in die Zeit Jesu, galt seit Kähler und Schweitzer nicht als Kapitulation vor einer rationalistischen Leugnung kontinuierlicher Überlieferungen aus der Zeit des Lebens Jesu, sondern umgekehrt als ehrlicher Verzicht auf eine sich vordergründig versichernde Rekonstruktion des Lebens Jesu und als eine heilsame Herausforderung an den Glauben.

Dies darf freilich nicht darüber hinwegtäuschen, in wessen Denkbahnen man sich dabei, den liberalen Rationalismus der eigenen Zeit überspringend und Schweitzers Konsequenzen nachvollziehend, zurückbegeben hatte. Es war der Triumph des Reimarus, des Deisten und »Entlarvers« der Apostel, den Schweitzer geradezu als Kirchenvater kanonisierte<sup>67</sup>, weil er Jesus als erster in dessen eigentliche Welt, das apokalyptische Judentum,

<sup>63</sup> Siehe oben, Anm. 51.

<sup>64</sup> Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, 1901. Vgl. Kümmel, *Erforschung* 362–367.

<sup>65</sup> Zu Troeltsch vgl. oben, Anm. 12.

<sup>66</sup> Dieser Begriff war von H. Gunkel in die (alttestamentliche) Forschungsgeschichte eingeführt worden (vgl. Anm. 61).

<sup>67</sup> »Es ist an der Zeit, daß dem Reimarus sein Recht werde, und daß man die grandiose historische Leistung in der deistischen Streitschrift anerkenne. Sein Werk ist vielleicht die großartigste Leistung in der Leben-Jesu-Forschung überhaupt, denn er hat zuerst die Vorstellungswelt Jesu historisch, d. h. als eschatologische Weltanschauung erfaßt ...

zurückgeholt, die Messianität Jesu auf dessen Zukunft verwiesen und den Glauben zu sich selbst gebracht hätte.

Das formal Charakteristische der von M. Dibelius mit dem Begriff der »Formgeschichte«<sup>68</sup> versehenen Methode brachte schon 1919 besonders klar und ohne das Übermaß der hypothetischen Zusatzbelastungen, die Dibelius und Bultmann hinzufügten, K. L. Schmidt zum Ausdruck, der in seinem Werk »Der Rahmen der Geschichte Jesu« zeigte, daß die durch sehr stereotype Orts- und Zeitangaben verbundenen Perikopen der Evangelien oft locker gefügt sind und die betreffenden Angaben als Rahmungen von ursprünglich kleinen Erzähleinheiten aufzufassen sind<sup>69</sup>. — Das Bestreben, diese »kleinen Einheiten« als Urelemente der späteren Evangelienbildung zu erfassen und der Versuch, sie gattungsmäßig und nach ihrem »Sitz im Leben« der Gemeinde zu umschreiben, stellt im Sinne der unabhängig voneinander entstandenen Werke von K. L. Schmidt, M. Dibelius und R. Bultmann das Gemeinsame der Formgeschichte dar, die sich als Nachzeichnung der Geschichte, welche die synoptische Literatur »in ihren Formen« durchlaufen hat, definiert und treffend als »Paläontologie der Evangelien«<sup>70</sup> bezeichnet wurde.

Wegen ihrer Dynamik und schulbildenden Kraft, die ihnen freilich nicht als reiner Methode eigen sind, bieten für unser Thema besonders die von M. Dibelius und R. Bultmann entworfenen formgeschichtlichen Programme Aufschluß.

*b) Der formgeschichtliche Entwurf von M. Dibelius:*

*Traditionsverlust der Urkirche als Kennzeichen konsequenter Eschatologie*

1. Martin Dibelius bringt in seinem programmatischen Werk, das der »formgeschichtlichen Methode« ihren Namen gegeben hat<sup>71</sup>, die Voraussetzungen und Grundsätze der Methode besonders klar zur Geltung. Vom Leben und der Lehre Jesu führt keine kontinuierliche Überlieferung zum apostolischen Kerygma, das besonders aus den paulinischen Briefen erkennbar wird (1 Kor 15, 3 ff.). Die Evangelien wiederum, die außerhalb der apostolischen Zeit, jenseits des Jahres 70 angesiedelt sind, wenden dem irdischen Jesus ein Interesse zu, das in dieser Form dem Kerygma fremd war. Schon die frühen Gemeinden der apostolischen Zeit verfügten nur noch über wenige Erinnerungen an Jesus. Denn *angesichts der Naherwartung* konnten sie kein Interesse haben, solche Erinnerun-

---

An der elementaren Erkenntnis des Reimarus gemessen, ist die ganze Theologie bis Johannes Weiß Rückschritt, denn sie arbeitete mit der Ignorierung oder Verdunklung des Satzes, daß Jesus, als historische Persönlichkeit, nicht als der Anfänger eines neuen, sondern als die Enderscheinung des eschatologisch-apokalyptischen Spätjudentums zu betrachten sei.«

(Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen 1906; zitiert in Kümmel, Erforschung 303 f.).

<sup>68</sup> M. Dibelius, Die Formgeschichte der Evangelien, Tübingen <sup>3</sup>1959 (= <sup>2</sup>1933, stark erweiterte Neubearbeitung von <sup>1</sup>1919); zitiert: *Dibelius*. — Vgl. ebd. 5, Anm. 1, die Bezugnahme für den Begriff auf ein Wort von F. Overbeck, »daß jede wirkliche Literaturgeschichte eine ›Formgeschichte‹ sein werde; denn ›ihre Geschichte hat die Literatur in ihren Formen«.

<sup>69</sup> K. L. Schmidt, Der Rahmen der Geschichte Jesu. Literarkritische Untersuchung zur ältesten Jesusüberlieferung, Berlin 1919, V f., 317 u. ö.

<sup>70</sup> So K. L. Schmidt, Art. Formgeschichte: RGG II<sup>2</sup>, Sp. 638.

<sup>71</sup> Siehe oben, Anm. 68. Wir halten uns an die von G. Bornkamm herausgegebene 3. Auflage von 1959 (mit Literaturanhang von G. Iber), die mit der erweiterten Fassung von 1933 übereinstimmt, und bringen Stellenbelege innerhalb unseres Textes. Die *Hervorhebungen* in den Zitaten sind die von Dibelius.

gen der Nachwelt zu bewahren. Und erst recht konnten sie aus diesem Grunde nicht an größeren literarischen Darstellungen interessiert sein.

Doch ist aus der Evangelienstruktur selbst auch ein Stück ihrer Vorgeschichte zu erschließen. Denn sie verraten durch ihre lockere Kompositionsstruktur in der Fügung der Perikopen ihren Charakter als Sammlung »kleiner Einheiten«<sup>72</sup>, die längere Zeit *je für sich* mündlich tradiert wurden, bis die Evangelisten (als erster Markus) sie in die definitive Evangelienform integrierten. Solche Kleinstkompositionen mit einigen echten Erinnerungen an Jesus und neuen analog gestalteten Bezugnahmen auf sein Wirken hatten für ihre Bewahrung oder Neugestaltung als erkennbaren »Sitz im Leben« der Gemeinde vor allem die *Predigt* (10–34) missionarischen, kultischen oder katechetischen Charakters<sup>73</sup>. Innerhalb der *Predigt* kam der Paränese besondere Bedeutung zu, die angesichts der nahen Wiederkunft zur Umkehr aufzurufen hatte. Dies wird laut Dibelius selbst noch in den späten lukanischen Kompositionen der Petrus- und Paulusreden vor Juden in der *Appg* erkennbar<sup>74</sup>.

Der Gattung nach betrachtet Dibelius als Urelemente der Evangelientradition, außer einem Grundstock der Leidensgeschichte (178–218), insbesondere die »Paradigmen«<sup>75</sup>, kurze beispielhafte Erzähleinheiten mit einer Begebenheit aus dem Leben Jesu und mit einem Jesuswort als Kernstück), die in besonders enger Bindung an die *Predigt* standen.

Im Unterschied zu den Paradigmen stellen laut Dibelius die »Novellen«<sup>76</sup> eine bereits »weltläufige« Erzählform dar, die sich an hellenistisch-synkretistische Wundererzählungen anlehnt. Diese »verwischen« in bezug auf Jesus die »Grenze zwischen Gott und gottgesandtem Menschen« (90). — Ähnlich spät und sekundär sind die »Legenden«<sup>77</sup>,

<sup>72</sup> »Das literarische Verständnis der Synoptiker beginnt mit der Erkenntnis, daß sie *Sammelgut* enthalten. Die Verfasser sind nur zum geringsten Teil Schriftsteller, in der Hauptsache Sammler, Tradenten, Redaktoren« (Dibelius 2).

Eine vorgängig zur Abfassung des Mk-Ev von der Tradition hergestellte Verbindung von kleinen Einheiten, wie sie sich stellenweise im Mk-Ev erkennen läßt (220ff.) und in der Logienquelle Q (234ff.) vorauszusetzen ist, beruht erst recht auf bloßer Sammlung einzeln tradierter Elemente.

<sup>73</sup> »Die Mission bot den Anlaß, die *Predigt* das Mittel zur Verbreitung dessen, was die Schüler Jesu als Erinnerung bewahrten« (12).

<sup>74</sup> Dibelius wendet sich äußerst emotional gegen jeden Versuch, in den Acta-Reden echte petrinische oder paulinische Überlieferung bewahrt zu sehen (14): »Denn diese Fragestellung ist geleitet von dem ängstlichen Interesse an der Geschichtlichkeit bestimmter Texte, als ob es etwas zu retten gäbe, wo gar kein Gut zu verlieren ist!«. — Doch hält er die an sich vermeintlich rein lukanischen Kompositionen im Stil der Zeit des Verfassers (mit archaischen Relikten allerdings, wie der »Knecht-Gottes«-Formel) hinsichtlich des dreigliedrigen Schemas für noch transparent auf die Frühform der *Predigt*. — Bezüglich des Kerygmas der Acta-Reden bezieht sich Dibelius auf die 1 Kor 15, 3f. wiedergegebene Tradition.

<sup>75</sup> Als Paradigmen (34–66) besonders reiner Form nennt Dibelius (40): Mk 2, 1ff.; 2, 18ff.; 2, 23ff.; 3, 1ff.; 3, 31ff.; 10, 13ff.; 12, 13ff.; 14, 3ff. (letzteres in ursprünglicher Verwendung außerhalb der Passionsgeschichte). — Dem paradigmatischen Charakter dient laut Dibelius die stilisierte Rahmung, das in analoge Situationen übertragbare Jesuswort und gegebenenfalls sogar ein (eminenter verallgemeinernder) »Chor-Schluß« (54) wie z. B. »Solches haben wir noch nie gesehen« (Mk 2, 12).

<sup>76</sup> Als Novellen (66–100) werden genannt (68): Mk 1, 40–45; 4, 35–41; 5, 1–20; 5, 21–43; 6, 35–52; 7, 32–37; 8, 22–26; 9, 14–29; dazu Stücke novellistischen Stils aus dem Joh-Ev.

<sup>77</sup> Als Legende (101–129) werden eingestuft und nacheinander behandelt: die Geschichte vom zwölfjährigen Jesus im Tempel (Lk 2, 41ff.), die Berufungsgeschichte Petri (Lk 5, 4ff.); das Ende des Judas (Mt 27, 3–8), die Kindheitsgeschichte Jesu bei Lk, bestehend aus vier Einzellegenden; ferner die Geschichte der Magier (Mt 2) u. a. — Die auf Frömmigkeit und Heiligkeit des »Helden« abzielende Art der Legende wird laut Dibelius »in

fromme Erzählungen, die ein besonderes Interesse an »Nebendingen und Nebenpersonen« zeigen (129). — Schließlich spielen unter den kleinen Einheiten noch die »Analogien«<sup>78</sup> eine Rolle: Sinnsprüche, die entsprechenden jüdischen oder hellenistischen Redewendungen nachgebildet sind.

Alle genannten Einheiten und Schichten finden Eingang in die von Markus geschaffene Evangelienform. Angesichts der Ausgestaltung der wenigen bruchstückhaften Jesuserinnerungen zu den genannten Kleinformen, deren primäres inneres Gestaltungsgesetz die Illustrierung des von Paulus geschaffenen »Christusmythos« (267) ist, und ihrer Integration in das früheste Evangelium stellt also auch dieses selbst »seinem letzten Gepräge nach gewiß ein mythisches Buch« (279) dar. Im Anschluß an Wredes Wertung des »Messiasgeheimnisses« charakterisiert Dibelius das Mk-Ev auch als das »Buch der geheimen Epiphanien« (232).

2. Von den Grundvoraussetzungen dieses ersten großen »formgeschichtlichen« Programms, die nur geringfügig variiert, in der »formgeschichtlichen Methode« — und wie sich zeigen wird — auch in den Positionen der Einleitungswissenschaft fortleben, kann seit langem schon keine mehr vor genuinen alttestamentlich vorgeprägten Überlieferungskategorien und speziell vor einer geschichtswissenschaftlich-zeitgeschichtlichen Verifizierung der Bedeutung der Jesus-Überlieferung im frühchristlichen Gemeindeleben bestehen. Das für die gesamte Formgeschichte kennzeichnende Ausspielen einer angeblich belanglosen irdischen Vergangenheit Jesu gegen ein präsentisch bedeutsames Christuskerygma und eine eschatologische Erfüllung der Rolle Jesu und seiner Botschaft verkennt gänzlich das schon für die Heilsereignisse des Alten Bundes, insbesondere für das Exodus-Geschehen gültige Wirklichkeitsgesetz der *anamnetischen* Vergegenwärtigung<sup>79</sup>.

*Geschichtswissenschaftlich überholt* ist zudem die These von der konsequenten Eschatologie der Urgemeinde und deren Folgen für eine angeblich literarische Sprachlosigkeit, wie sie bei Dibelius geradezu den Grundansatz seines Systems, für Bultmann aber eine der wesentlichen Voraussetzungen bildet. Denn die Auffindung der überaus reichen, gerade im Klima höchster eschatologischer Spannung entstandenen Qumran-Literatur erweist die Annahme als kurzschlüssig, die Urgemeinde habe wegen ihrer Naherwartung kein Interesse an der Bewahrung von Jesuserinnerungen gehabt und sei zu wirklich literarischen Schöpfungen nicht fähig gewesen. Und deshalb dürfe man für diese Zeit

---

vielen Fällen zur ungeschichtlichen Mehrung des Wunderhaften, zur Verherrlichung des Helden, zur Verklärung seines Lebens führen« (105) und »nach dem *Gesetz der biographischen Analogie* (106) sogar zur Übertragung von erbaulichen und wunderbaren biographischen Zügen aus anderen Religionen (so z. B. zur Analogie von Buddha-Legenden und Jesus-Legenden: 106).

<sup>78</sup> Beispiel einer »Analogie« (130–178) ist Mt 12, 5; als eine Art hellenistische Chrie (Sinnspruch zur Nutzanwendung) lassen sich Mt 8, 22 oder Mt 9, 37 verstehen (157 ff.).

<sup>79</sup> Die Kategorie der Anamnese war damals in der neutestamentlichen Exegese noch nicht erarbeitet. Sie wurde erst danach von der alttestamentlichen Bibelwissenschaft aufgedeckt, war zuvor aber schon aufgrund des Studiums der griechischen Väter von O. Casel in der Liturgiewissenschaft als Schlüsselbegriff angewandt worden. — Freilich steht im Mittelpunkt der Anamnese das Pascha-Mysterium von Kreuz und Auferstehung, jedoch nicht isoliert, und schon garnicht als Idee oder bedeutungsmäßiger Extrakt. Deshalb umfassen die Texte der Anamnese des eucharistischen Hochgebets wie auch der Kirchenjahrfeier in legitimer Entwicklung das ganze Heilswerk Christi. — Von daher erweist sich die ganze Art der *alternativen* Fragestellung der Formgeschichtler hinsichtlich eines Interesses am historischen Jesus *oder* am präsentischen Christus gegenüber biblisch-anamnetischem und patristisch-anamnetischem Denken als vordergründig und verfehlt.

nur an Kleinformen, wie Predigt und Briefe denken und müsse als frühe Urelemente der späteren Evangelien vor allem die Paradigmen annehmen.

Schon in bezug auf die große *apostolische Mission und die Apg* hatte einst A. v. Harnack klargestellt, daß Paulus zu seinem großen Missionsplan durch die Naherwartung nicht gehindert, sondern aufs äußerste angespornt worden war. So habe er ohne jeden Zeitverlust das Mittelmeergebiet von Ost nach West bis hin nach Spanien (Röm 15.28) durchmessen wollen, ohne weit nach Norden und Süden abzuweichen oder das Netz der Gemeindegründungen in Einzelgebieten weiter zu verdichten. Dies sei genau nach dem von Lukas dargestellten Prinzip geschehen, die Zeugenschaft »bis an die Grenzen der Erde« (Apg 1.8) vor Eintritt der Wiederkunft voranzutreiben, weshalb auch das Darstellungskonzept und die Abfassung der Apg als dem Missionswerk selbst »kongenial« und mit der Naherwartung durchaus vereinbar zu gelten habe<sup>80</sup>.

Die pagan-synkretistische Deutung der urkirchlichen *Christologie* ist ebenfalls besonders seit Entdeckung der Qumran-Literatur als verfehlt erwiesen<sup>81</sup>. Denn für die vermeintlich späteste (weil gedanklich am meisten entfaltete) Christologie des Joh-Ev konnte eine innerjüdisch-alttestamentliche Herkunft der gedanklichen Grundstruktur aus den Weisheitsbüchern nachgewiesen werden, die in der nur wenig älteren Weisheitsliteratur der essenischen Kreise eine deutliche Parallele und in der Apokalyptik dieser Kreise den Hintergrund der Verkündigung und der Wirksamkeit des Täufers (Joh-Prolog und Joh 1, 19 ff), wie auch der Tauf tätigkeit der ersten Jünger Jesu (Joh 3, 22 ff.; 4, 1 f.) hat (siehe unten, IV d).

3. Ebenso ist die These von der *Predigt* als dem wichtigsten formgebenden und schöpferischen Prinzip der ältesten Jesus-Tradition falsifiziert. Insgesamt ist die Rolle der Predigt im urchristlichen Gemeindeleben bei Dibelius hinsichtlich einzelner Funktionen weit überbetont, hinsichtlich anderer ganz unzureichend gesehen<sup>82</sup>. Speziell die Predigtparänese als »Sitz« für die bruchstückhafte Bewahrung und Neuschöpfung von Logien Jesu scheidet an der Tatsache, daß die paränetischen Teile der neutestamentlichen Briefe (was Rückschlüsse auch auf die Predigtparänese zuläßt) sich zwar auf Weisungen Jesu berufen, aber als Appell von Gewissen zu Gewissen diese Weisungen gerade *nicht zitieren*<sup>83</sup>, sondern an eine anderweitig erworbene Kenntnis der geprägten Form derselben erinnern (vgl. 1 Kor 7, 10; 9, 14). Auch würde die *Neubildung* von Logien Jesu<sup>84</sup> im Rah-

<sup>80</sup> Vgl. A. v. Harnack, Die Mission (siehe oben, Anm. 49) 93 ff.; 80 f.

<sup>81</sup> Diesbezüglich besonders aufschlußreich sind die Forschungen zum Joh-Prolog von H. Gese und zum »Sohn-Gottes«-Titel von M. Hengel, Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte. Tübingen 1975.

<sup>82</sup> Vgl. den Nachweis eines viel breiteren Spektrums der Predigt und ihrer »Sitze im Leben« durch B. Reicke, A Synopsis of Early Christian Preaching, in: A. Fridrichsen (Hrsg.), The Root of the Vine. Essays in Biblical Theology, 1953, 128–160; sowie Blank 16 ff.

<sup>83</sup> Vgl. 1 Kor 9, 14, wo Paulus sich auf ein Herrenwort beruft, das bei ihm, wie auch bei der Gemeinde, die Kenntnis einer geprägten Form (entsprechend der in Mt 10, 9 f.; Lk 10, 7) voraussetzt. Ähnlich 1 Thess 4, 15 (für welche Worte eine konkrete Fassung in den Evangelien nicht überliefert ist). Vgl. B. Gerhardsson, Die Anfänge der Evangelientradition, Wuppertal 1977, 26 ff. — Ähnlich: Th. Boman, Die Jesusüberlieferung im Lichte der neueren Volkskunde, Göttingen 1967 (zitiert: Boman), 32 f.; 37.

<sup>84</sup> Die Berufung der Formgeschichtler auf frühchristlichen Prophetismus sticht nicht, denn die Urgemeinde ist sich der Gefahr »falscher Propheten« bewußt und mißt prophetische Worte an der schon vorhandenen Überlieferung. Schon garnicht kommt die Predigt als »Sitz« für die Bildung und Tradierung fiktiver Jesusworte in

men der Predigt oder unter dem Einfluß der Predigt der peniblen Unterscheidung widersprechen, die Paulus (und mit ihm gewiß die führenden Männer der Urkirche) zwischen Weisungen Jesu und apostolischen Weisungen treffen (so 1 Kor 7, 10 gegenüber 7, 12).

Die Annahme der Formgeschichtler von anonymen (und meist kollektivistischen) Neubildungen der Urelemente der Evangelientradition inmitten der Gemeinde gibt sich (bei Dibelius besonders auffällig) als gedankliche Anleihe bei der *älteren (inzwischen überholten) Folkloristik* zu erkennen. Dibelius bezieht sich diesbezüglich direkt auf Herder (4), den Vater der älteren Folkloristik, und folgt eindeutig deren »rousseauistischem« Vorurteil<sup>85</sup>, wenn er behauptet, »daß es sich bei einem Teil der biblischen Schriften und namentlich bei dem Schrifttum der ersten christlichen Jahrzehnte gar nicht um Literatur handelt, die vom Willen der Schriftsteller geschaffen wird, sondern um *Gestaltungen, die aus Dasein und Betätigung literaturfremder Kreise mit Notwendigkeit hervorgehen*«<sup>86</sup>. — Gerade diese Voraussetzungen sind — wie zu zeigen sein wird — von der neueren Volkskunde widerlegt worden. Und damit belastet eine als fehlerhaft erwiesene Vorentscheidung auch die Einzelergebnisse der Formgeschichte.

*c) Der formgeschichtliche Ausgangspunkt bei R. Bultmann: urkirchlicher Grundgegensatz und hellenistisch-synkretistische Verfremdung des Kerygmas*

1. Rudolf Bultmann beruft sich in seiner »Geschichte der synoptischen Tradition«<sup>87</sup> schon auf der ersten Seite auf Wredes Arbeit über das »Messiasgeheimnis«, die alle Vermutungen über eine Erinnerung an ein messianisches Bewußtsein Jesu in den Evangelien notwendigerweise zerschlagen habe, und führt zur Legitimierung seiner »vielgetadelten Skepsis« bezüglich des historischen Wertes der Jesus-Tradition und deren Wertung als »Sage« Käblers Buch »Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus« an<sup>88</sup>.

Im Unterschied zu Dibelius und dessen »konstruktiver« Darstellung der Entwicklung des Urchristentums strebt er im literarkritisch-analytischen Vergleich der synoptischen Texte Erkenntnisse über die Entstehung und Entwicklung der kleinen Formeinheiten an; und aufgrund der literarkritischen Voraussetzungen<sup>89</sup> auch die Konsequenz von »sachkritischen Urteilen (über Echtheit eines Wortes, Geschichtlichkeit eines Berichtes u. dergl.)« (6). Deshalb werde »die Rücksicht auf das Hauptproblem des Urchristentums, das Verhältnis des palästinensischen und des hellenistischen Urchristentums eine wesent-

---

Frage. Vgl. R. Riesner, *Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung*, Tübingen 1981 (zitiert: Riesner), 8–11 (mit einschlägigen Literaturhinweisen).

<sup>85</sup> Zur Kritik dieses Vorurteils siehe oben, Anm. 36; sowie Riesner 11–14.

<sup>86</sup> Dibelius 5 (Hervorhebung: H.-J. S.).

<sup>87</sup> Göttingen <sup>1</sup>1970 (= <sup>2</sup>1931 und <sup>3</sup>1957; — <sup>1</sup>1921).

<sup>88</sup> S. 6 Anm. 2 wird Kähler auch als Gewährsmann dafür herangezogen, daß es »wesentlich sei einzusehen, »es gebe keinen begrifflich scharfen Unterschied zwischen mündlicher Überlieferung und Sage«. Diese Sicht der Überlieferung geht freilich auf D. F. Strauß zurück, der in der Erstauflage (1921) auch eigens genannt wurde.

<sup>89</sup> Bultmann ist sich dessen bewußt, daß diese Argumentation zirkelschlüssig ausfallen wird, sich also in den untereinander stimmigen Ergebnissen die (sich so bewährenden) Voraussetzungen wiederfinden werden, was bei historischen Arbeiten nicht anders sein könne (5).

liche Rolle« (ebd.) spielen. Die religionsgeschichtliche Linie, die von Strauß und Baur zu Bousset führt, wird also für Bultmanns sachkritische Urteile erkenntnisleitend sein.

Als kleine Formeinheiten erkennt und untersucht Bultmann (im I. Teil): *Apophthegmata* (kurze szenisch gerahmte Jesusworte) mit den Gruppen »Streit- und Schulgespräche« und »biographische Apophthegmata«; sowie *Herrenworte* (ohne Rahmung) mit den Gruppen: weisheitliche »Logien«; »prophetische und apokalyptische Worte«; »Gesetzesworte und Gemeinderegeln«; »Ich-Worte«. Der im II. Teil untersuchte *Erzählstoff* umfaßt »Wundergeschichten« und »Geschichtserzählung und Legende«, in welcher Kategorie der Grundstock der Passion eine traditionsgeschichtliche Sonderstellung einnimmt.

2. Als besonders charakteristisch für die Art, wie die vorausgesetzte Entwicklung des Traditionsstoffes — fort vom historischen Jesus, hin zum Christus eines auf seine Sinnspitze gebrachten Kerygmas, mit Rückfall in Historie und Mythologie im Endprodukt der Evangelienbildung — sich in der Textanalyse widerspiegelt, darf Bultmanns Skizze der Formentwicklung der Apophthegmata gelten, deren szenische Rahmung der Veränderung stärker unterworfen ist als das eigentliche Logion.

Im Vergleich solcher topographischer, chronologischer und personenbestimmter Rahmungen finden sich bei den drei Synoptikern innerhalb eindeutiger Parallelen sehr unterschiedliche Grade der Konkretisierung; und speziell bei den Nebenpersonen der Szene werden bald Zuhörer im allgemeinen, bald »die Jünger«, bald einzelne Apostel genannt. Doch im Gegensatz zu seiner strikten Annahme der Markus-Priorität bei der *Abfassung* der Evangelien meint Bultmann, die gerade bei Mk häufig anzutreffenden Konkretisierungen nicht im Sinne auch der ursprünglichen Tradierung so konkretisierter Rahmungen beim Apophthegma annehmen zu sollen. Vielmehr postuliert er Stellen mit allgemein beschriebener Szene, recht willkürlich und von einem Synoptiker zum anderen springend, als Beispiele der Urform, um so als Kennzeichen sekundärer Entwicklung das Gesetz zu erhalten: »Sobald das geschichtliche Interesse oder ein entwickelteres Erzählerinteresse sich an die Apophthegmata heranmacht, werden bestimmtere Angaben gemacht« (71).

Entsprechend wird insinuiert, ob nicht in solchen Fällen, wo in den synoptischen Apophthegmata bestimmte Personen genannt sind, »entweder das ganze Stück dadurch als eine relativ späte Bildung erwiesen wird, oder wenigstens die bestimmte Namensgebung sekundär<sup>90</sup> ist« (72).

Die prinzipielle Unkenntnis des historischen Jesus und seines Lebens wird also bei Bultmann zum *Prinzip der Priorität des Abstrakten vor dem Konkreten, der Idee vor der Person*, wofür der Textvergleich nur die (freilich auch ganz anders interpretierbare) Illustration für eine vorgefaßte These bietet.

3. Für die Wundergeschichten der Evangelien und speziell ihre »novellistischen« Anreicherungen steht für Bultmann die religionsgeschichtliche *Ableitung* noch eindeutiger fest als für Dibelius, wobei allerdings zunächst nur mit Zurückhaltung die Frage gestellt wird (253 ff.), die dann im Zusammenhang der Redaktion (III. Teil) und im »Schluß« (393–400) ihre Beantwortung findet. Bezeichnend ist jedoch, daß Bultmann als den Schlüsselbericht für die Interpretation der Wunder (hinsichtlich ihres automatischen

<sup>90</sup> Als Ausnahme von der Regel sieht Bultmann allerdings frühe Traditionsbildung am Werk bei den Namensnennungen von Mk 5,37; 9,38; 10,35.

Funktionierens) Mk 5,25 ff. (die Blutflüssige und »die Kraft, die von Jesus ausgeht«) herausstellt (234) und den »Glauben« hier wie anderswo in den Wunderberichten nur als Vertrauen in die unfehlbare Wunderwirkung gefordert sieht.

Im Licht der ins Mk-Ev integrierten Wunderberichte erweist sich für das älteste Evangelium dessen religionsgeschichtliche Funktion: »Die Vereinigung des hellenistischen Kerygma von Christus, dessen wesentlicher Inhalt der Christusmythos ist, wie wir ihn aus Paulus kennen (bes. Phil 2,6 ff.; Röm 3,24), mit der Tradition über die Geschichte Jesu« (372).

Die Motive der Evangelienentstehung charakterisiert Bultmann folgendermaßen: »Die Sammlung des Traditionsstoffes begann in der palästinensischen Urgemeinde. Apologetik und Polemik führten zur Sammlung und Produktion apophthegmatischer Stücke. Aus den Bedürfnissen der Erbauung wie aus der Lebendigkeit des prophetischen Geistes in der Gemeinde ergab es sich, daß man prophetische und apokalyptische Herrenworte überlieferte, produzierte und sammelte. Weitere Sammlungen von Herrenworten erwuchsen aus den Bedürfnissen der Paränese und Gemeindedisziplin ...« (393). — Doch der Typus des Evangeliums ist »eine Schöpfung der hellenistischen Gemeinde« (394). Weder die jüdisch-hellenistische noch die heidenchristlich-hellenistische Gemeinde konnten des Rückgriffs auf das Leben Jesu entraten: »Denn wenn der Kyrios auch für die hellenistischen Gemeinden wesentlich Kultgottheit war«, so bedurfte man doch in »Analogie hellenistischer Heilandsgestalten« der »Verbindung der Kultgottheit mit der geschichtlichen Person Jesu« (395).

4. Damit läßt Bultmann noch stärker als dies bei Dibelius und seiner herausgehobenen Rolle der Predigt der Fall ist, Traditionsbildung weitestgehend ungebunden, anonym und kollektivistisch entstehen und weiterwuchern. Die »Sitze im Leben« lösen sich auf in »Bedürfnisse«, die als solche kaum noch formgebend sein können<sup>91</sup>. Sie können damit gerade jene Traditionserhellung nicht mehr bieten, welche die Formgeschichte aus der strikten Zuordnung von Gattung und »Sitz im Leben« zu gewinnen versprach. Demgemäß zerfließt Bultmanns Begriff des Traditionsprozesses zwischen »Sagen«- und »Märchen«-Tradition<sup>92</sup>. Normierender Einfluß von Aposteln und Gemeindeleitern (wie er bei Dibelius wenigstens in der beherrschenden Rolle der Predigt einen konkreten — wenn gleich nicht ausdrücklich ausgesprochenen — Einwirkungsort hat) bleibt bei Bultmann von vorneherein ohne irgendeinen Anhaltspunkt. Obwohl die Gattungen »Streitgespräche« (39–56), »Schulgespräche« (56 f.) und »Gesetzesworte und Gemeineregeln« (138–156) eine nicht unwichtige Rolle spielen und rabbinische Lehr- und Disputationskunst ausgiebig herangezogen wird (42–49), bleibt außer der notgedrungenen Konzession, daß von den Worten der Streitgespräche »etwas« auf Jesus zurückgeht (51), die von

<sup>91</sup> Blank 199 ff.

<sup>92</sup> Grundsätzlich betrachtet Bultmann die Jesus-Überlieferung in Anlehnung an Strauß (und unter Berufung auf Kähler) als Sagenüberlieferung (S. 6, Anm. 2), greift aber für Kompositionsgesetze vielfach auch auf die Märchenforschung zurück (vgl. die zahlreichen Nachweise im Sachregister: 408). Die Berufung Bultmanns auf den dänischen Folkloristen A. Olrik (203 ff.: 335 ff.) ist jedoch durch dessen tatsächliche Ausführungen nicht gedeckt. Vgl. Boman 17 u. ö. — Überdies unterscheidet die neuere Volkskunde strikt zwischen Kompositions- und Tradierungsgesetzen: 1. für »Märchen«, 2. für »Sage«, 3. für »Memorat« (Sage, beruhend auf Augenzeugenbürgschaft.): Boman, passim.

Bultmann gerade hier emphatisch betonte generelle Urheberchaft und Gestaltungskraft der Gemeinde (50) ganz anonym und finden die zahlreich und namentlich angeführten rabbinischen Meister der Disputation keinerlei personale Analogie in Lehrern der christlichen Gemeinde.

Die Bezugslosigkeit der frühen christlichen Gemeinden zu benennbaren Zeugen der Jesus-Tradition ist bei Bultmann (und in etwa auch bei Dibelius) so ausgeprägt, daß der englische Exeget V. Taylor sich zu der Bemerkung veranlaßt sah<sup>93</sup>: »Wenn die Form-Kritiker Recht hätten, dann müßten die Jünger unmittelbar nach der Auferstehung in den Himmel entrückt worden sein!«

Insgesamt erweist sich die Evangelientradition in Bultmanns Sicht als eine durch geschichtliche Diskontinuität und inhaltliche Inkohärenz gekennzeichnete. Solche bestehen zwischen Leben Jesu und Gemeindefradition, Mythos und Kerygma, sowie zwischen jüdenchristlichen und heidenchristlichen, jüdisch-hellenistischen und pagan-synkretistischen Entwicklungen und Einflüssen.

*d) Das »folkloristische« Vorurteil und die  
»redaktionsgeschichtliche« Revision der Formgeschichte*

1. Die Kreativität der Gemeinde, auf die sich Dibelius und Bultmann immer wieder beriefen und die kaum Platz für Augenzeugen und Ämter zu haben schien, bezog den Hauptanteil ihrer vermeintlichen Plausibilität aus der älteren Volkskunde, als deren Vater Herder galt und die durch die Märchenforschung der Gebrüder Grimm bestätigt schien. In dieser Volkskunde herrschte — wie dies ganz unmittelbar bei Dibelius sichtbar wurde — die Vorstellung, daß Kleinliteratur als Volksdichtung, Volkslied und Volkspoeseie anonym und kollektivistisch aus dem Gemeinschaftsleben hervorgehe und daß das spätere schriftliche Fortleben nur noch der individuellen, aber selbst nicht literarisch schöpferischen Sammlertätigkeit bedürfe. Daß gerade die neuere Volkskunde diese angeblichen Gesetze vollständig falsifizieren würde, konnte zur Zeit der ersten formgeschichtlichen Entwürfe freilich noch nicht in Sicht sein. Und so sah man denn in der Tat die synoptischen Evangelisten — wie Dibelius markant formulierte — als »Sammler, Tradenten, Redaktoren«.

2. Diese Reduktion der Rolle der Evangelisten hat allerdings schon in der Weiterentwicklung der formgeschichtlichen Methode selbst eine Korrektur erfahren. Besonders seit dem Zweiten Weltkrieg erschienen Arbeiten zu den einzelnen synoptischen Evangelien, die gerade die eigene theologische Sicht des betreffenden Evangelisten herausstellten.

Als besonders charakteristisch dürfen in dieser Hinsicht die Untersuchungen von H. Conzelmann über das Lk-Ev<sup>94</sup>, und die von W. Marxsen über das Mk-Ev<sup>95</sup> gelten. In Differenzierung der allgemeinen formgeschichtlichen Methode wurde diese Forschungsrichtung als »redaktionsgeschichtliche Methode« bezeichnet<sup>96</sup>, um sie von der mehr »tra-

<sup>93</sup> The Formation of the Gospel Tradition, <sup>3</sup>1935, 41.

<sup>94</sup> H. Conzelmann, Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas, Tübingen 1954.

<sup>95</sup> W. Marxsen, Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums, Göttingen 1956.

<sup>96</sup> Vgl. J. Rohde, Die redaktionsgeschichtliche Methode, Berlin-Hamburg 1966.

ditionsgeschichtlichen« Richtung abzuheben. Denn wie Marxsen richtig feststellt, war die bisherige Methode als »formgeschichtliche« sehr undifferenziert bezeichnet, da es bei ihr eigentlich nicht um die Geschichte der Evangelienform, sondern die des »synoptischen Traditionsstoffes« ging<sup>97</sup>, während erst die Redaktionsgeschichte die wirkliche »Formgeschichte« des (betreffenden) Evangeliums ist.

Wie zu erwarten war, wurde von der Redaktionsgeschichte nun — im entgegengesetzten Ausschlag des Pendels gegenüber der »Traditionsgeschichte« — das individuelle Konzept des jeweiligen Evangelisten überzeichnet. So schrieb die bekannte Arbeit von H. Conzelmann dem Evangelisten Lukas die Konstruktion eines eigenwilligen neuen Konzeptes der Heilsgeschichte<sup>98</sup> zu, während laut W. Marxsen Markus sein Evangelium ganz aktualistisch aus der Perspektive der Flucht der Jerusalemer Gemeinde im Jahre 66 nach Pella entwarf<sup>99</sup>. Der Begriff »Sitz im Leben« gewann nun eine zweite Anwendungsmöglichkeit: außer dem »Sitz« eines Traditionsstoffes im stereotypen Leben der Gemeinde, gab es nun jeweils einen weiteren »Sitz« für die Gestaltung dieses Stoffes und des Gesamt-evangeliums in der *besonderen* Gemeindeerfahrung des *Evangelisten*<sup>100</sup>. Dagegen würde die Rede von einem ersten »Sitz im Leben *Jesu*«, wie Bultmann (4f.) nachdrücklich klarstellt, der Begriffsgeschichte des Wortes und dem gattungsgeschichtlichen Ansatz der Methode strikt widersprechen, was durchaus konsequent gedacht ist und katholischen Formgeschichtlern in Erinnerung sein sollte.

Die größere zeitgeschichtliche Transparenz, um welche die redaktionsgeschichtliche Methode sich in Bezug auf die Schriftstellerpersönlichkeit des Verfassers und die Abfassungszeit des Evangeliums bemüht, schlägt aber im allgemeinen nicht zugunsten der Erhellung eines bestimmten Traditionstranges zu Buche, der sich als individueller bis in die apostolische Zeit hinein zurückverfolgen ließe. Anonym-kollektivistische Produktion synoptischer Traditionsstoffe und die aktualisierende theologische Gestaltung durch eine unbekannt aber theologisch profilierte Schriftstellerpersönlichkeit in sehr viel späterer Zeit, — das bleiben die meist unverbundenen Angelpunkte der Konstruktion. Vor allem bleibt es weiter verwehrt, Verbindungen zwischen den Evangelisten und dem Wirken der Apostel herzustellen, da die Voraussetzung weiter besteht, daß außer Paulus alle Apostel (sofern man den Zwölf überhaupt Geschichtlichkeit zutraut<sup>101</sup>) in einem ähnlich undurchdringlichen Dunkel verschwinden, wie es die Geschichtlichkeit des Lebens Jesu selbst umgibt.

<sup>97</sup> Marxsen (Anm. 95) 14f.

<sup>98</sup> Vgl. zur Kritik der Arbeit Conzelmanns die beiden Aufsätze von W.G. Kümmel, »Das Gesetz und die Propheten gehen bis Johannes« in: W.G. Kümmel, Heilsgeschehen und Geschichte. Ges. Aufs. 1965–1977, hrsg. v. E. Grässer und O. Merk, Marburg 1978, 75–86; und: Lukas in der Anklage der heutigen Theologie: ebd. 87–100.

<sup>99</sup> Vgl. Rohde, a. a. O. 25f. — Marxsens Konzeption der Abfassungsumstände des Mk-Ev findet ihren Niederschlag auch in der Datierung des Mk-Ev durch Kümmel (Einleitung 70).

<sup>100</sup> Vgl. Rohde, § I, II »Bestimmung eines dritten Sitzes im Leben durch die Redaktionsgeschichte« (23–30).

<sup>101</sup> Diesbezüglich negativ: G. Klein, Die zwölf Apostel. Ursprung und Gehalt einer Idee. Göttingen 1961.