

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

Ökumenische Chance oder Rückfall in die Zeit der Aufklärung?

2. Teil*

Von Hans-Joachim Schulz

e) Die Formgeschichte im kritischen Urteil der Instructio

1. Unsere historische Analyse zeigte, daß die Formgeschichte (einschließlich ihres redaktionsgeschichtlichen Zweiges) nach Voraussetzungen und Programm nicht etwa nur »Geschichte der Evangelienentstehung unter besonderer Berücksichtigung der gattungsmäßigen Kleinformen« sein will. Sie gibt sich vielmehr in ihren programmatischen Entwürfen als *Entstehungsgeschichte der (synoptischen) Evangelientradition aus deren anonymen Ursprüngen in den frühen Gemeinden* zu erkennen.

Wenn Fitzmyer¹⁰² die Tendenz der *Instructio* so darstellt, als hätten die Zurückweisungen gegenüber »rationalistischen Vorentscheidungen«, Irrtümern und Defizienzen der »formgeschichtlichen Methode«¹⁰³ nur deren frühe Protagonisten im Auge, wohingegen die positive Lehre von den »drei Überlieferungsphasen« gerade die Rezeption der aus ihren Kinderkrankheiten herausgewachsenen Formgeschichte in ihren wesentlichen Einsichten bedeute, so trifft dies schon deshalb nicht zu, weil die repräsentativsten Formgeschichtler stets darauf bestanden haben, daß von einem »ersten Sitz im Leben Jesu« eben *nicht* zu sprechen sei, vielmehr die Lehre vom »Sitz im Leben der Gemeinde« als Erklärungsprinzip der *Entstehung* der Evangelientradition verstanden werden müsse.

Auch kann nach Intention der Formgeschichtler nicht vom »Sitz im Leben der Kirche« (so Fitzmyer an der betreffenden Stelle) gesprochen werden, wenn man »Kirche« im Sinne der Apg und des katholischen Glaubensverständnisses als die von den Aposteln im Auftrag Christi auferbaute und geleitete verstehen will. So gibt denn Fitzmyer zu¹⁰⁴, daß die Zurückweisung jener, die »Autorität und Einfluß der Apostel geringschätzen«, sich

* Der erste Teil dieses Beitrags ist erschienen in 42 (1991), Heft 1, S. 15–43.

¹⁰² Fitzmyer (siehe oben, Anm. 10) 20f.

¹⁰³ Vgl. den in Anm. 11 zitierten Text.

¹⁰⁴ Fitzmyer 20, Anm. 22, mit Hinweis auf V. R. O'Keefe, *Towards Understanding the Gospels: CathBiblQuat* 21 (1959) 171–189.

gegen »die protestantischen Formgeschichtler in Deutschland« und »deren Vorstellung von der Gemeintheologie« richte.

Damit ist der springende Punkt gegeben, an dem eine an den biblischen Texten bleibende Revision der Methode einzusetzen hat. Und deshalb soll unser kritischer Rückblick auf die Formgeschichte aus der Perspektive der *Instructio* und ihrer Urteile von dem dort letztgenannten ausgehen, das »Autorität und Einfluß der Apostel« innerhalb der Urkirche als Kriterium katholischen Glaubensverständnisses einschärft. Dabei gehen wir auf induktivem Wege dem nach, was die *Instructio* an Vorentscheidungen, Irrtümern und Defizienzen unter deduktivem Vorgehen auflistet.

2. Wenn die *Instructio* von »manchen« und von »anderen« spricht, die solche Irrtümer vertreten, so bedeutet dies freilich keinen Hinweis auf wenige Ausnahmefälle unter den repräsentativen Formgeschichtlern. Vom Charakter eines kirchlichen Dekrets her, dessen Verurteilungen stets *restriktiv* zu interpretieren sind (also nur den Personenkreis treffend, der dem Urteil keineswegs entgehen kann, und unter Beschränkung des Urteils auf den nicht mehr zu leugnenden Wesenskern der Aussage) ist es selbstverständlich, daß die *Instructio* sich auf keine Diskussion darüber einläßt, ob zu den von den Urteilen betroffenen Exegeten »die meisten«, oder »viele« oder »nicht so viele« Vertreter der Formgeschichte gehören. Zweifellos geht es nicht etwa um einzelne negative Zufälligkeiten und seltene Auswüchse innerhalb der Methode, sondern um die Wesenszüge der Formgeschichte, insofern diese eine *Entstehungstheorie* der Evangelientradition ist und sein will. Es geht nicht um längst überwundene Kinderkrankheiten, sondern um Geburtsfehler der Methode.

Nun meint Fitzmyer allerdings, die Zurückweisungen könnten sich auf katholische Formgeschichtler ohnehin nicht beziehen. Dies mochte 1964 so scheinen, hat sich inzwischen aber als Illusion erwiesen. Mögen katholische Exegeten als Formgeschichtler einer späten Stunde weniger direkt vom Urteil »rationalistischer Vorentscheidungen« in den erstgenannten Warnungen der *Instructio* betroffen sein; die Durchsicht neuer katholischer Kommentare zu den Synoptikern und zur Apg zeigt jedoch, daß die ehemals für rein »protestantisch« gehaltene »Gemeintheologie«, die von Überlieferungskontinuität, apostolischer Autorität und Ämterstruktur in den frühchristlichen Gemeinden absieht, inzwischen nachhaltig in die katholische Exegese eingedrungen ist. Und ebenso kennzeichnet die Eliminierung der Evangelienabfassung aus der apostolischen Zeit und aus personalen Beziehungen zu den Aposteln inzwischen auch die katholische Einleitungswissenschaft in der gleichen Weise wie die herrschende protestantische.

3. Uns geht es jedoch weniger um die *Instructio* als disziplinäres Dekret, als vielmehr um ihre positive Wegweisung, die Vorurteile überwinden hilft und die Lehre von den drei Überlieferungsphasen der Evangelientradition gleichermaßen ekklesiologisch und geschichtlich transparent entfaltet (n. 2, 1.–4. Absatz).

Die zweite der drei Überlieferungsphasen (3. Absatz) erscheint von der einzigartigen Zeugnisgabe der Apostel bestimmt. Von diesen wird schon bei der Beschreibung des Ursprungs der Evangelientradition im Leben und in der Lehre Jesu (2. Absatz) gesagt: »*Christus, der Herr*, umgab sich mit den von ihm erwählten Jüngern. Sie folgten ihm von Anfang an nach, sahen seine Werke, hörten seine Worte und erwarben sich so die Voraussetzungen dafür, Zeugen seines Lebens und seiner Lehre zu sein.«

Die Formulierung »Christus, der Herr« ist in diesem Zusammenhang nicht etwa ein Lapsus, der sich anstelle der korrekteren Aussage »Jesus« eingeschlichen hätte, sondern deutlicher Hinweis darauf, daß die (protestantisch-dialektische) Scheidung zwischen dem (angeblich belanglosen) »historischen Jesus« (der liberalen Jesusforschung) bzw. dem unzugänglichen »irdischen Jesus« (der nur noch *bruchstückhaften* Erinnerung innerhalb der frühen Gemeinden) einerseits, und dem »Christus des Glaubens« in der nachösterlichen Verkündigung bzw. im »Christuskult« der Gemeinden, katholischerseits nicht nachvollziehbar ist. Der irdische Jesus war niemals nur ein beliebiger (wenn auch besonders eindrucksvoll lehrender und möglicherweise prophetisch begabter) Rabbi, sondern immer schon (wenn auch vom Jüngerverständnis zunächst nur unvollkommen erfaßt) »der Christus«, also der gottgesandte Messias und der unvergleichbare »Sohn Gottes«. Glaubensbedeutsame Botschaft und Christologie sind keine Neuschöpfungen oder Erstentdeckungen der nachösterlichen Gemeinde.

So wird denn auch im Absatz über die nachösterliche apostolische Verkündigung (3. Absatz) die Kontinuität der vorösterlichen und nachösterlichen Botschaft strikt gefaßt und in permanentem Bezug auf die Apostel entfaltet: »Die Apostel verkündeten vor allem den Tod und die Auferstehung des Herrn und gaben damit Zeugnis für Jesus. Sie legten getreu sein Leben und seine Worte dar ... Nach der Auferstehung Jesu von den Toten und der klaren Erkenntnis seiner Gottheit hat der Glaube die Erinnerung an die vergangenen Ereignisse nicht etwa ausgelöscht, sondern sie eher gestärkt.« Sie »reichten die wahren Worte und Taten des Herrn ihren Hörern weiter«. Freilich taten sie dies »in einem volleren Verständnis«, durch »das Licht des Geistes der Wahrheit belehrt«; und sie taten es in Ausrichtung auf die »Situation ihrer Zuhörer«.

Auch der Weg von der frühen apostolischen Verkündigung der Urkirche zur Evangelienentstehung (4. Absatz) ist durch Kontinuität der Überlieferung gekennzeichnet. Laut Lk 1, 1 gehen seinem Evangelium bereits zahlreiche »Berichte« voraus. Die vier Evangelisten wählten »aus der Fülle des Überlieferungsstoffes«; und »ihre Leser sollten die Zuverlässigkeit der Worte, in denen sie unterrichtet waren, erkennen«. Die Abfassungssituation des Evangelisten, wie auch die kirchliche Situation, in der das betreffende Evangelium entsteht, ist freilich (da es sich bei den Evangelisten um Schriftsteller gemäß allen Dimensionen menschlicher Verfasserschaft handelt) bei der Auslegung zu berücksichtigen.

4. Die *Instructio* rechnet anscheinend bei konservativen katholischen Exegeten zunächst noch damit, daß manche von ihnen in der unterschiedlichen Erzählfolge ein historisches Problem für die Zuverlässigkeit der Evangelien sehen und stellt solche Unterschiede als in der theologischen und kompositorischen Konzeption des Evangeliums begründete dar. Angesichts solcher Rücksichtnahmen, die längst anachronistisch wirken, wird dann in einem weiteren Absatz (5. Absatz) an die Exegeten appelliert, »alle gesicherten Ergebnisse der neueren Forschung sachgemäß« zu verwerten. Als ein solches Ergebnis wird die Einsicht umschrieben, »daß Lehre und Leben Jesu nicht einfach weiter erzählt wurden, nur damit die Erinnerung daran nicht schwinde, sondern daß sie so »verkündet« wurden, daß sie der Kirche Fundament des Glaubens und der Sitte sein konnten«.

Der optimistische, inzwischen unrealistisch gewordene Tenor in diesem Abschnitt läßt die Entwicklung innerhalb der katholischen Exegese seit 1964 ermessen. Dort, wo einst

an den Mut zu wissenschaftlichem Fortschritt appelliert werden mußte, ist kein einer solchen Mahnung Bedürftiger mehr auszumachen. Vielmehr steht der katholische Exeget als Ansprechpartner der *Instructio* längst dort, wo Fitzmyer nur »protestantische« Positionen wählte.

Was die beiden letztbesprochenen Abschnitte der *Instructio* über die Evangelienbildung betrifft, ist allerdings auch hinsichtlich der Formulierung der kirchlichen Lehre selbst festzustellen, daß die Offenbarungskonstitution »*Dei Verbum*« des II. Vatikanischen Konzils sich nicht mit der etwas vagen Umschreibung der Evangelisten als »biblische Schriftsteller« innerhalb des kirchlichen Überlieferungsprozesses zufrieden gab. Die genannte Dogmatische Konstitution spricht in Art. 18 vom »*Vorrang* der Evangelien« und vom »*apostolischen Ursprung*« derselben und fügt hinzu: »Denn was die Apostel nach Christi Gebot gepredigt haben, haben später unter dem Anhauch des Heiligen Geistes sie selbst und Apostolische Männer uns als Fundament des Glaubens schriftlich überliefert: das viergestaltige Evangelium nach Matthäus, Markus, Lukas und Johannes.«

Die Evangelienbildung wird also nicht nur als Gestaltung aus dem *Material* apostolischer Überlieferung gesehen. Beim Prozeß der Evangelienentstehung und -abfassung selbst ist auf die Urheberchaft der »Apostel und Apostolischen Männer« zu rekurrieren. Zwar wird eine historische Verfasserschaft gemäß der traditionellen Namenszuweisung nicht formell und autoritativ gelehrt. Der heute üblichen Eliminierung der Evangelienentstehung aus dem Wirkungsfeld der Apostel selbst aber wird keinerlei Vorschub geleistet. — Bei der Interpretation der Lehre von den »biblischen Schriftstellern« in der *Instructio* ist also die enge Bindung der Evangelienentstehung an »Apostel und Apostolische Männer« gemäß »*Dei Verbum*« im Auge zu behalten.

5. Der Ausgleich zwischen den unterschiedlichen Akzentuierungen in »*Dei Verbum*« und der *Instructio* hinsichtlich der Evangelienentstehung kann von der katholischen Theologie nicht in der Weise vorgenommen werden, daß man sagt, die fortschrittliche Auffassung der exegetischen Fachleute sei nachträglich von konservativen Dogmatikern wieder eingegrenzt worden. Vielmehr hat der katholische Theologe die *Instructio* nach der Norm der Dogmatischen Konstitution zu interpretieren. Und dies bedeutet konkret, daß derjenige, der von der Formgeschichte her die Aussagen von »*Dei Verbum*« nicht nachvollziehen kann, offenbar in der Reihe jener steht, die (bewußt oder unbewußt) an den durch »rationalistische Vorentscheidungen« bedingten Irrtümern und Defizienzen der formgeschichtlichen Methode gemäß der *Instructio* (n. 1. Abs. 2) partizipieren.

So ist die grundsätzliche Ausklammerung konkreter Datierungs- und Verfasserschaftsbeziehungen eines Evangeliums zu apostolischen Augenzeugen eine methodische Defizienz der Formgeschichte. Und es muß gefragt werden, inwieweit durch eine solche auch das Festhalten an der »Echtheit und Zuverlässigkeit« der Offenbarungsurkunden betroffen ist, welche »manche«, wie die *Instructio* sagt, a priori leugnen. Eine aprioristische Leugnung der Echtheit und Zuverlässigkeit der Offenbarungsurkunden ist freilich nicht nur dann gegeben, wenn die Leben-Jesu-Darstellung der Evangelien insgesamt als mythische Rückprojektion aus den frühen Gemeinden aufgefaßt wird, sondern auch, wenn Augenzeugenbürgschaft (wie Joh 19,35) oder sonstige Selbstzeugnisse des biblischen Schriftstellers (z. B. die »Wir-Berichte« in der Apg) ohne historisch durchschlagende Argumente als Stilmittel o. dgl. abgetan werden.

Ob die Datierungs- und Verfasserschaftspositionen der herrschenden Einleitungswissenschaft, aus denen sich solche Annahmen teilweise ergeben, als historisch gesicherte gelten können, oder ob gerade bei deren wissenschaftlicher Rezeption schon die von der *Instructio* genannten Vorurteile im Spiel waren, wird noch zu prüfen sein.

Auch die von der *Instructio* an erster und zweiter Stelle genannten »Widersprüche« zur katholischen Lehre: ein immanentistischer Offenbarungsbegriff, aufgrund dessen Wunder und Weissagungen geleugnet werden, und vor allem »ein falscher Glaubensbegriff«, »nach welchem dem Glauben an historischer Wahrheit nichts liege«, betreffen nicht nur ein Frühstadium der Formgeschichte oder einzelne Modelle derselben; und es ist auch keineswegs so, als ob der katholische Exeget gegen diese Vorurteile immun wäre.

Zwar wird eine grundsätzliche Leugnung der übernatürlichen Offenbarung, oder der »Möglichkeit und Tatsächlichkeit von Wundern und Weissagungen«, heute nicht mehr als Gebot »historisch-kritischer« Wissenschaft ausgegeben. Ja, jede korrekt arbeitende empirische Wissenschaft, und gerade auch die Geschichtswissenschaft, disqualifiziert solche »Unmöglichkeitsurteile« heute als unwissenschaftliche Grenzüberschreitung¹⁰⁵.

Auch die historisch-kritisch arbeitende Einleitungswissenschaft trägt dem Rechnung und hat die bei ihren wissenschaftlichen Ahnen üblichen Unmöglichkeitsurteile aufgegeben. Doch wird zu fragen sein, ob eine Bibelwissenschaft, die ausschließlich historisch-kritisch arbeiten wollte und ihre Positionen als völlig autonom gegenüber der kirchlichen Lehre betrachten würde, als *theologische* Disziplin gelten könnte und ob, wenn dies behauptet wird, nicht jene Polarität von wissenschaftlicher Erkenntnis und Glaubenserkenntnis vorliegt, die jenseits der Wissenschaft einen Glauben voraussetzt. dem, wie die *Instructio* sagt, »an der historischen Wahrheit nichts liegt«.

Und da die einzelnen Datierungs- und Verfasserschaftspositionen der Einleitungswissenschaft für die Evangelien durch die rationalistische Vorentscheidung entstanden sind, die Evangelien könnten a priori erst nach 70 abgefaßt sein, da sie Voraussagen über den Untergang Jerusalems im Jahre 70 enthalten, die (weil als *vaticinia* unmöglich) *vaticinia ex eventu* seien, ist zu prüfen, ob die so entstandenen Positionen heute, nach dem Wegfall ihrer ideologischen Grundlage, als allein *historisch* gesicherte gelten können. — Bevor wir diese Positionen nach geschichtswissenschaftlichen Kriterien sichten, soll jedoch das Urteil der neueren Volkskunde über Grundvoraussetzungen der Formgeschichte zur Sprache kommen.

f) Die Widerlegung der formgeschichtlichen Grundkonzeption durch die neuere Volkskunde

1. Hatten die klassischen formgeschichtlichen Entwürfe gemeint, sich bei der Konzeption der anonym entstandenen »kleinen Einheiten« auf sichere Ergebnisse der Volkskunde seit Herder stützen zu können, so wurde im weiteren Verlauf des 20. Jahrhunderts gerade die Volkskunde zur entscheidenden Instanz des Widerspruchs gegen die Formgeschichte. Sie wies nämlich nach, daß es keine anonym-kollektivistische Hervorbringung von Kleinliteratur geben kann, wie die Formgeschichtler es für die frühen christlichen

¹⁰⁵ Siehe oben, Anm. 59.

Gemeinden voraussetzten. Annahmen solcher Art beruhen auf einem rousseauistischen Vorurteil, wie es auf die ältere Volkskunde eingewirkt hatte und von der Märchenforschung der Gebrüder Grimm vermeintlich bestätigt worden war. Volksdichtung, Volkspoesie und Volkslied sind zwar in äußerer und innerer Nähe zum Leben des einfachen Volkes entstanden, jedoch nie kollektivistisch, sondern stets durch ausgeprägte individuelle Begabung. Die Gattungen von »Märchen«, »Sage« und »Memorat« (Sage, die von Augenzeugenerinnerung ausgeht) sind genau zu unterscheiden und haben je eigene Entstehungsvoraussetzungen, Formprinzipien und Tradierungsgesetze¹⁰⁶. Es war ein Kunstfehler Bultmanns, wenn er sich für synoptische Traditionsstoffe gelegentlich auf Kompositionsgesetze des dänischen Volkskundlers Olrik berief, die dieser für die Märchenforschung erarbeitet hatte. Es war aus heutiger Sicht ebenso ein Kunstfehler, wenn Bultmann sich auf den Begriff der »Sage« bei D.F. Strauß stützte und die christologische Tradition der frühen Gemeinden als Sagenbildung und -weitergabe von vorneherein alternativ zur geschichtlichen Erinnerung verstand, ohne auf spezifische Tradierungsgesetzlichkeiten dieser Gattung und speziell auf das »Memorat« zu rekurren¹⁰⁷.

Insbesondere wurden auch die je spezifischen Gesetzmäßigkeiten des Traditionsprozesses für die genannten Gattungen von der neueren Volkskunde herausgearbeitet. Insgesamt erfolgt auch Tradierung niemals kollektivistisch. Sie bedarf eines aktiven Traditionsträgers, der ausgeprägte Gedächtnisfähigkeit hat und entsprechendes Ansehen besitzt¹⁰⁸, und einer passiven Trägerschaft, die ein besonderes Interesse an der Tradition hat, ein kontinuierliches Traditionsmilieu unterhält und durch Gedächtniskontrolle ihrerseits die inhaltlich unverfälschte und sprachlich konstante Wiedergabe des Traditionsstoffes sichert¹⁰⁹.

Es ist eine experimentell nachgewiesene und geradezu alltägliche Erfahrung, daß mündlich über eine Botenkette weitergesagte Meldungen, selbst bei geringer Satzzahl, ohne die skizzierten Voraussetzungen schon nach wenigen Zwischengliedern der »Tradition« völlig entstellt am Zielpunkt ankommen.

Dagegen war die jüdische Kultur eine ausgesprochene Gedächtniskultur, so daß alttestamentliche Traditionsstoffe durch Jahrhunderte hindurch weitergegeben werden konnten; und selbst nach der Zerstörung Jerusalems galt im Rabbinat noch lange Zeit das Prinzip der rein mündlichen Weitergabe der Halachatradition. Gerade die skizzierten Voraussetzungen des Traditionsprozesses aber waren auch prägnant realisiert und erhielten ihren besonderen Charakter noch durch das Meister-Jüngerverhältnis, in dem ein jeder in der jüdischen Religion erzogene Knabe zum Rabbi und zum rabbinischen Schulsystem stand, für das die wörtliche Einprägung auch umfangreicher Stoffe eine Selbstverständlichkeit war¹¹⁰. Die Geschlossenheit dieses Milieus lockerte sich allerdings mit dem schnellen Eintreten des Christentums in die hellenistische Umwelt, in der die

¹⁰⁶ Vgl. Bomann 17–25 u. ö.

¹⁰⁷ Zur Geschichtsbezogenheit der Gattung »Sage« insgesamt vgl. ebd. 22–25 u. ö.; speziell zum »Memorat« 55 ff.

¹⁰⁸ Ebd. 11–15; 26; 32; 41 ff.; 49.

¹⁰⁹ Ebd. 15 f.; 33 u. ö.

¹¹⁰ Bezeichnend ist die Bemerkung des Flavius Josephus (c. Apion. 2, 18): »Wen von uns man nach den Gesetzen fragt, der würde sie leichter hersagen als den eigenen Namen; denn da wir sie vom Erwachen des Bewußtseins an erlernen, tragen wir sie in der Seele wie eingraviert.« — Zum jüdischen und hellenistischen Lehr- und Lernsystem: Riesner 97–245; und besonders: B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript* (unten, Anm. 166).

Schriftlichkeit der sprachlichen Wiedergabe zwar eine wesentlich größere Rolle spielte, aber die Grundlage des Lernsystems doch (zwangsläufig) noch das Auswendiglernen blieb.

2. Für die Gattungen »Sage« und »Memorat« gilt wiederum zunächst gemeinsam, daß kleine Erzählungseinheiten nicht einzeln, sondern nur im strikt person-orientierten größeren Zusammenhang tradierbar sind¹¹¹. Das feste Interesse an der Überlieferungskonstanz der Worte und Taten ist von der konkreten »Heldengestalt« und ihrem Werk nicht ablösbar. Die Formgeschichte verkannte also bei ihrem Grundsatz, von »kleinen Einheiten« in der Evangelienkomposition auf deren reine Form und isolierte Tradierung in einer sehr viel früheren Überlieferungsphase zurückzuschließen, die Aporie, daß von solchen »kleinen Einheiten« *dem Traditionsprozeß nach* kein Weg zu einem wesentlich älteren Überlieferungsstand zurückführt, weil diese nicht ohne größeren Zusammenhang traditionsfähig sind und also einer bereits evangeliumsähnlichen größeren Komposition integriert sein mußten, wenn für sie überhaupt eine bereits länger erfolgte Tradierung vorausgesetzt werden soll; daß aber andererseits die in der Evangelienstruktur tatsächlich wahrnehmbaren »kleinen Einheiten« *der Entstehung nach* als Erlebniseinheiten zu deuten sind, die letztlich gerade nicht aus Gemeindebildung stammen und erst nach längerer isolierter Überlieferung in die Evangelien gelangt sein können. Damit ist der Grundansatz der formgeschichtlichen Methode, Erhellung aus Urelementen der frühen Evangelientradition unter (weitestgehender) Negierung einer aus dem Leben Jesu stammenden Überlieferung zu erreichen, gescheitert, da von einer solchen Voraussetzung her nichts mehr erklärbar ist, jede die wirklichen Traditionsgesetze beachtende Erklärung aber wieder auf das Leben Jesu als primären »Sitz« und eine frühe Entstehung evangeliumsähnlicher Kompositionen zurückführt. Die Überlieferungskonstanz kleiner *integrierter* Einheiten setzt also einen frühen ganzheitlichen Integrationsprozeß und damit frühe Evangelienentstehung voraus; die eigengeprägten kleinen Kompositionseinheiten aber weisen ihrerseits auf *Erlebniseinheiten* zurück, wie sie für die Gattung »Memorat« charakteristisch sind.

Der speziell von Bultmann angenommene Gestaltungsweg vom ursprünglichen Apophthegma mit *abstrakter* szenischer Rahmung zur *konkretisierenden Anreicherung* erweist sich im Licht der Traditionsgesetze für »Sage« und »Memorat« als eine *auf den Kopf gestellte* Entwicklung. Nur das Interesse an der konkreten ganzheitlich geschilderten »Heldengestalt« und ihrem *konkreten* Tun sichert von vorneherein Tradierungsfestigkeit, nicht die »kleine Form« als Vehikel abstrakter Bedeutsamkeit einer Idee oder eines Kultes.

Ein von Erinnerung und Konkretgestalt Jesu abstrahierendes Interesse am »kerygmatischen Christus« konnte keine Überlieferung von *Jesus, dem Christus*, nachhaltig in Gang setzen und Traditionsfestigkeit erlangen.

3. Zu einem gleichartigen Ergebnis kommt die allgemein-geschichtswissenschaftliche Betrachtung. Kerygmatische Christuspredigt und Christuskult mit jeweils missionarischer Wirkung sind, bei gleichzeitiger Umgehung der Konkretgestalt Jesu, als Ursache missionarischer Wirkung undenkbar, vor allem in einer Zeit, da der jedem Menschen schimpflich erscheinende Kreuzestod Jesu noch im Erinnerungsbereich der eigenen Ge-

¹¹¹ Boman 35 ff.

neration stand und jeder mit dem Christentum Sympathisierende zwangsläufig zunächst Aufklärung verlangte, wer dieser Jesus war und aufgrund welcher Taten und Worte ihm solches widerfuhr¹¹².

Damit aber war auch *Augenzeugenschaft* für das Geschehene gefragt. Der Bericht der Apg, daß bei der Nachwahl in den Zwölferkreis die Bedingung der *Augenzeugenschaft von Anbeginn* bestand (Apg 1, 21), läßt sich trotz lukanischer Akzentuierung nicht als unhistorische Konstruktion abtun. Apg 1 verrät Kenntnis frühester zeitgeschichtlicher Faktoren des Lebens der Urgemeinde, wie sie teilweise in essenischen Gemeindestrukturen vorgebildet waren¹¹³.

Im Gegensatz zu der von Strauß und Baur über Dibelius und Bultmann, bis hin zu E. Haenchen und G. Schneider (Die Apostelgeschichte, 2 Bde., Freiburg 1980 und 1982) vererbten Geringschätzung des Geschichtswertes der Apg, erscheint dieser in geschichtswissenschaftlicher Betrachtung als dem Zeugniswert antiker Geschichtsschreibung durchaus ebenbürtig¹¹⁴. Die rationalistische Altlast, mit welcher die durch die formgeschichtliche Methode hindurchgegangene Einleitungswissenschaft gerade die Apg befrachtet, wird deshalb noch eigene Aufmerksamkeit beanspruchen.

IV. Interkonfessionell gültige Einleitungswissenschaft?

Die rationalistischen und hermeneutischen Vorentscheidungen der »formgeschichtlichen Methode« wirkten zwangsläufig auch auf die neutestamentliche Einleitungswissenschaft ein. Ja, diese stand ihnen als Einwirkungsfeld besonders offen, konnte sich doch die Einleitungswissenschaft, mit größerem Recht als die Exegese, als *historisch* arbeitende Disziplin verstehen und die »historisch-kritische Methode« zu ihrem Arbeitsprinzip schlechthin erklären. Die rationalistische Bibelkritik seit der Aufklärung manifestierte sich am nachdrücklichsten in *einleitungswissenschaftlichen* Fragen, so daß die im Zusammenhang der Kritik an der formgeschichtlichen Methode skizzierte Vorgeschichte noch deutlicher die Vorgeschichte der modernen Einleitungswissenschaft ist.

Ebenfalls leichter als die Exegese konnte die moderne Einleitungswissenschaft mit ihrer vermeintlich homogenen historischen Methodik das Ansehen einer quasi interkonfessionell gültigen Disziplin innerhalb des theologischen Studienbetriebs erlangen. Darin übertraf sie deutlich auch die Kirchengeschichte, obwohl diese auf objektiver gesichertem Boden steht und ihre konfessionelle Eigenart ebenfalls weitestgehend abgeschliffen hat.

¹¹²Vgl. M. Hengel, Die Ursprünge der christlichen Mission: *NewTestStud* 18 (1971/72) 15–38. Ebd. wird auch herausgestellt, daß eine geschichtswissenschaftliche Betrachtung des Prozesses Jesu, wie der Anfänge der Mission, gleichermaßen unverständlich wird ohne die Annahme des messianischen Anspruchs Jesu (34 ff., bes. Anm. 66).

¹¹³Vgl. B. Reicke, Die Verfassung der Urgemeinde im Lichte jüdischer Dokumente: *TheolZs* 10 (1954) 95–112; sowie J. Roloff, *Apostolat — Verkündigung — Kirche*, Gütersloh 1965, 173 ff.; 199.

¹¹⁴Vgl. zur Apg: B. Reicke, *Glaube und Leben der Urgemeinde*, Zürich 1957; sowie M. Hengel, *Zur urchristlichen Geschichtsschreibung*, Stuttgart 1979. Reicke und Hengel sind als hervorragende Kenner der neutestamentlichen Zeitgeschichte ausgewiesen. — Den Geschichtswert der Apg stellt auch heraus der neue Kommentar von R. Pesch, *Die Apostelgeschichte*, 2 Bde., Zürich–Neukirchen 1986.

Der modernen Einleitungswissenschaft eine *ökumenische* Qualifikation zuzubilligen, kann — wie sich zeigen wird — allerdings nicht angehen; auch deshalb nicht, weil die orthodoxe Theologie, die man beim Verständnis von Ökumene nicht vergessen darf, die einleitungswissenschaftlichen Positionen der deutschen Universitätstheologie in entscheidenden Partien als absolut unvereinbar mit dem orthodoxen Glauben und dem orthodoxen Traditionsverständnis beurteilt¹¹⁵.

a) Moderne Einleitungswissenschaft und katholisches Glaubensverständnis

1. Aus der Sicht der katholischen Theologie und des genuin katholischen Glaubensverständnisses ergibt sich für eine Rezeption der modernen Einleitungswissenschaft das doppelte Problem, erstens, ob eine ihrem Anspruch nach rein historisch arbeitende Einleitungswissenschaft als theologische Disziplin gelten kann; zweitens aber und insbesondere, ob die aus der historischen Bibelkritik entstandene Neutestamentliche Einleitungswissenschaft trotz ihrer vorgegebenen protestantischen Ausprägung als eine konfessionsunabhängige Wissenschaft rezipierbar ist.

Laut W.G.Kümmel ist die Neutestamentliche Einleitungswissenschaft allein der »historisch-kritischen Methode« verpflichtet¹¹⁶. Theologische Disziplin ist sie insofern, als sie zum Sachgegenstand (6) die Schriften des Neuen Testaments hat, die zum historisch entstandenen Kanon gehören und nach Inhalt, Entstehung und gegenseitigem Verhältnis zu untersuchen sind. Diese Schriften haben durch ihre Kanonzugehörigkeit einen »vom Christen im Glauben anerkannten besonderen Charakter« (6). Und der Einleitungswissenschaft obliegt es, »die geschichtlichen Bedingungen und die Motive der Entstehung und der Festlegung des Kanons aufzuzeigen, nicht aber, über eine sachliche Notwendigkeit der Kanonbildung und die Richtigkeit seiner Abgrenzung ein Urteil abzugeben« (447).

Dieser rein historischen Sichtweise der Einleitungswissenschaft ließe sich katholischerseits beipflichten, sofern man letztere als Hilfswissenschaft der Neutestamentlichen Exegese verstehen wollte¹¹⁷. Denn in katholischer Sicht wird eine theologische Sicht im strikten Sinn nicht nur von einem theologiegemäßen Sachgegenstand (dem Materialobjekt) her, sondern auch von einer entsprechenden theologischen Sichtweise (dem Formalobjekt) her gesehen, welche vom Glauben ausgeht und die jeweilige wissenschaftliche (historische, philologische, philosophische) Reflexionsform dem Glauben integriert.

Katholisches Glaubensverständnis kann jedoch nicht der historischen Wahrheit gegenüber übertreten, »als ob dem Glauben an der historischen Wahrheit nichts liege«¹¹⁸.

¹¹⁵ Siehe oben, Anm. 6.

¹¹⁶ Kümmel, Einleitung 10. (Die weiteren auf dieses Werk bezogenen Stellenbelege bringen wir im Text.)

¹¹⁷ Der Begriff »Hilfswissenschaft« bedeutet natürlich keine Abwertung, sondern ist ein methodologischer Relationsbegriff. Demgemäß werden umgekehrt auch theologische Disziplinen als Hilfswissenschaften herangezogen, um z. B. Einflüsse des Glaubens und der Theologie auf die Literatur, die Kunst, die Geschichte, die Sozialgesellschaft usw. zu untersuchen.

¹¹⁸ Vgl. die betreffende Aussage der *Instructio* (oben, Anm. 11).

Vielmehr bezieht katholisches Glaubensverständnis Welt und Geschichte als Ort des Wirkens Gottes mit ein¹¹⁹, legt theologische Deutung der Geschichte nahe und beurteilt Wissen nach dessen inhaltlicher Konformität mit den Glaubenswahrheiten, wobei Wissen niemals den Glauben ersetzt, wohl aber von diesem aufgenommen, gnadenhaft überhöht und ontisch neu qualifiziert wird.

Der Umgang mit der historischen Wahrheit als einer vom Glauben zu deutenden Wirklichkeit steht in Parallele zur Glaubensrelevanz der *philosophischen* Wahrheit. Bezeichnenderweise schärft das I. Vatikanum die grundsätzliche menschliche Erkenntnisfähigkeit für einen philosophischen Zugang zur Existenz Gottes ein, tut dies konkret aber im Licht des Glaubens, indem es weder die philosophische Gotteserkenntnis hypostatiiert oder sie ausgrenzt, sondern in den Glauben einbezieht und in diesem überhöht¹²⁰. — Es stimmt nachdenklich, wie demgegenüber eine repräsentative Strömung protestantischen Glaubensverständnisses einerseits jede Art menschlichen *Wissens* als nicht glaubensrelevant ausgrenzt, andererseits gerade philosophischen Systemen von besonders geringer inhaltlicher Affinität zur Wahrheit und zum Akt des Glaubens, wie dem hegelianischen (im Falle Baur) oder dem Heideggers (im Falle Bultmanns) geradezu verfällt¹²¹.

Hinsichtlich des Selbstverständnisses der »modernen« Einleitungswissenschaft hat der katholische Theologe jedoch nicht nur anzunehmen, daß katholisches Glaubensverständnis sich im Blick auf die Ursprünge des Christentums und der Evangelien nicht mit einer beziehungslosen Neutralität gegenüber der »historischen Wahrheit« zufrieden geben kann. Er sieht sich zudem konfrontiert mit der Auffassung, daß die moderne Einleitungswissenschaft als »historisch-kritische« Methode, also im Sinne historischer Bibelkritik zu definieren ist (10). Dies bedeutet laut Kümmel in Bezug auf den Kanon, daß sie sich zwar systematisch-theologischer Urteile über die Notwendigkeit und die Abgrenzung des Kanons enthält (447), nicht aber, daß sie von einer mit den Mitteln historischer Kritik durchzuführenden Relativierung des Kanons absieht.

Da die Alte Kirche vom »Kriterium der Apostolizität« ausgegangen sei, welches sich »als historisch und dogmatisch unbrauchbar erwiesen« habe (449), kann der zustandgekommene Kanon in seinen Grenzen nicht absolut gültig sein. Er müsse vielmehr auf die Erkenntnis hin geöffnet werden, daß die genuine Christusbotschaft überhaupt nicht mit bestimmten Schriften und Schichten des Neuen Testaments zusammenfällt. Nur im kritischen Hören auf Gottes Wort werde eben dieses von der Schrift her vernehmbar gemacht. Dies habe Luther erkannt, der warnt, »daß du nicht aus Christo ein Mosen machest, noch aus dem Evangelio ein Gesetz oder Lehrbuch« (450). Die historische Bedingtheit der neutestamentlichen Schriften und des Kanons weisen laut Kümmel in Richtung jener Of-

¹¹⁹Die dem »neuzeitlich«-naturwissenschaftlichen Wirklichkeitsverständnis verhaftete Sichtweise, die dem aufklärerischen Deismus entspricht und Welt und Geschichte deutet, »als ob es Gott nicht gäbe«, wird als vom heutigen Wissenschaftsverständnis überholt dargetan, in: H. Staudinger – J. Schlüter, *Die Glaubwürdigkeit der Offenbarung und die Krise der modernen Welt*, Stuttgart 1987. Vgl. auch: H. Staudinger, *Die Glaubwürdigkeit Gottes in unserer modernen Welt*: *ibw-Journal*, Dez. 1978 (Sonderdruck); sowie den in Anm. 59 gen. Titel.

¹²⁰Denziger 3004f.; 3026.

¹²¹Zur Verflochtenheit Bultmanns in die Philosophie Heideggers vgl. Stuhlmacher 189 ff. und J. Ratzinger (oben, Anm. 1) 31 ff.

fenheit, auf die Luther pochte, wenn er nur *ein* Kriterium absoluter kanonischer Geltung zulassen konnte, nämlich das, was »Christum predigt und treibt« (451).

Die von Kümmel im letzten Kapitel seiner »Einleitung« vollzogene Relativierung des Kanons setzt voraus, daß sich das »Kriterium der Apostolizität als historisch und dogmatisch unbrauchbar erwiesen« habe. Hinsichtlich des historischen Kriteriums der Apostolizität der Schrift (das freilich nicht auf die historische *Verfasserschaft* von seiten eines Apostels zu reduzieren ist), wird die Aussage an den Evangelien und der Apg noch zu überprüfen sein.

Die Abwertung auch des dogmatischen Kriteriums der Apostolizität (ohne Differenzierung der mittelbaren oder unmittelbaren Apostolizität und unter Leugnung der historischen Grundlage überlieferungsgeschichtlicher ekklesialer Kontinuität von den Aposteln her) geht in der Qualifikation des Kanons von jener Diskontinuität und Inkohärenz der Evangelientradition aus, die ein Spezifikum der »Formgeschichte« gemäß deren Vätern Dibelius und Bultmann ist und sieht betont davon ab, daß die Alte Kirche theologische Erkenntnisfähigkeit besaß, die innere Übereinstimmung ihres eigenen durch apostolische Verkündigung geprägten Glaubensverständnisses mit der apostolischen Glaubensstruktur urkirchlicher Schriften festzustellen und klar zu umgrenzen¹²².

3. Die Datierungen der Evangelien (mit ihren Konsequenzen für die Fragen der Verfasserschaft) werden sich als besonders belastet durch die rationalistische Prägung der Einleitungswissenschaft im 19. Jahrhundert und die hermeneutischen Voraussetzungen der Formgeschichte erweisen. Sie sind großenteils *nicht* mit geschichtswissenschaftlichen Kriterien erarbeitet und schon gar nicht chronologisch abgesichert¹²³.

Schon die Definition der Gattung »Evangelien« bei Kümmel läßt falsche Alternativen und sonstige Voraussetzungen der Formgeschichte (wenngleich in abgemilderter Form) deutlich werden. Zwar wird man dem Urteil gerne zustimmen, daß die Evangelien eine »neue eigentümliche Literaturgattung« und »keine Lebensbeschreibungen nach Art der hellenistischen Biographie« (12) sind. Aber gilt schlechthin die Aussage: »Ihnen fehlt der Sinn für die äußere und innere Geschichte des Helden, das Charakterbild, die Zeitfolge, den zeitgeschichtlichen Hintergrund« (12)? — Sicher liegen Chronologie und Psychologie nicht in der direkten Intention der Evangelien; auch nicht die Herausarbeitung des zeitgeschichtlichen Hintergrundes, etwa zur Profilierung des Charakterbildes. Doch fehlt es der geschichtlichen Darstellungsdimension der Evangelien keineswegs an chronologisch, topographisch und zeitgeschichtlich überaus aufschlußreichen Hinweisen.

So wird z. B. in den Evangelien und der Apg als Hintergrund des Lebens Jesu und des frühesten apostolischen Wirkens das Phänomen Zeloten¹²⁴ erkennbar, das *so* nur bis zum

¹²² Vgl. A. Ziegenaus, Kanon. Von der Väterzeit bis zur Gegenwart (Hb. der Dogmengeschichte, hrsg. v. M. Schmaus u. a.), Freiburg 1990, 182–189.

¹²³ Einer generellen Revision unterwirft der anglikanische englische Exeget und Bischof J. A. T. Robinson (Redating the New Testament, London 1976; 41981; deutsch: Wann entstand das Neue Testament?, Paderborn – Wuppertal 1986; zitiert: *Robinson*) die Datierungen der neutestamentlichen Schriften durch die derzeit herrschende Einleitungswissenschaft. Er weist deren hypothetischen Charakter besonders in Bezug auf die Evangelien und die Apg nach. — Einen solchen mußten auch die übrigen Teilnehmer beim interdisziplinären Symposium »Die Datierung der Evangelien«, Paderborn 1982 (siehe oben, Anm. 8) 8, *passim*, konzedieren.

¹²⁴ Vgl. M. Hengel, Die Zeloten, Leiden 1976, 49; 72 f.; 144 f.; 182 ff.; 198 f.; 205 f.; 213 f.; 216 ff.; 220 ff.; 231; 235 ff. u. ö.

Jahre 70 virulent war. Dies ist für den Historiker ein deutlicher Hinweis, daß nicht nur Zeitzeugen dieser Jahre in irgendeiner Weise hinter den Berichten stehen, sondern daß auch die Redaktion der Berichte mit größter Wahrscheinlichkeit in eben der Zeit erfolgte, als das Zelotentum noch Aktualität besaß und seine Kenntnis beim Leser bzw. Hörer vom Evangelisten vorausgesetzt werden konnte. Die betreffenden zeitgeschichtlichen Details können nämlich nicht nach formgeschichtlichem Denkmuster als nachträglich phantasievolle Konkretisierungen und überhaupt nicht als Element einer Tradition erklärt werden, die jenseits der genauen Erinnerung an das Leben und Wirken Jesu entstanden wäre. Und sie sind in die Evangelien eingegangen, weil diese selbst ein Interesse an historischer Erinnerung an Jesus haben und ein solches wiederum beim Leser bzw. Hörer voraussetzen. Deshalb wird man eine Aussage wie diese einschränken müssen: »Die Evv sind nicht um der Erinnerung an Jesus willen¹²⁵ geschrieben ...; das leitende Interesse ist das der Glaubensweckung und Glaubensstärkung« (13). letzteres ist richtig (und wird im Joh-Ev sogar mehrfach direkt angesprochen). Ersteres aber steht dazu nicht im Gegensatz, sondern in unauflösbarer Beziehung.

Ohne gewollte und bewußt ganzheitliche Erinnerung der *irdisch* gewirkten Heilstaten Jesu entsteht eben *nicht* der Glaube an den, den die Evangelien als Herrn und Heiland bezeugen und den Paulus als den gekreuzigten und auferstandenen Kyrios bekennt, und wären auch Kult, Predigt und Katechese in der Gemeinde historisch unmöglich gewesen.

b) Die rationalistische Altlast der Synoptikerdatierung

1. Die moderne Einleitungswissenschaft hat inzwischen einen Großteil ihrer rationalistischen Altlasten, was philosophische Prinzipien, hegelianische Geschichtskonstruktionen, oder den prinzipiellen Ausschluß »der Möglichkeit und Tatsächlichkeit von Wundern und Weissagungen« betrifft, abgeworfen. Deren aprioristische Leugnung als vermeintliche Pflicht rationaler Wissenschaft wurde von der heutigen Geschichtswissenschaft als methodologische Grenzüberschreitung erkannt, da historische Methode die *Faktizität* von Phänomenen zu respektieren hat, die von der Wissenschaft ihrer Zeit nicht zu deuten sind. Dabei stellt der Historiker freilich nur das Phänomen als Faktum (wie z. B. die Heilung eines der Medizin als unheilbar Geltenden) fest, ohne für dessen Deutung, etwa als (übernatürlich) gewirktes Wunder, zuständig zu sein¹²⁶. So läßt auch W. G. Kümmel z. B. Voraussagen Jesu über den Untergang Jerusalems durchaus gelten. Aber trotz einer solchen prinzipiellen Offenheit könnten »historische« Positionen, die einst aufgrund der betreffenden Vorurteile bezogen wurden, auch nach dem Wegfall ihres ideologischen Hauptgrundes sich als vermeintlich historisch begründete erhalten haben. So ist zu fragen, ob die Abkehr von der aprioristischen Leugnung der Wunder und Weissagungen auch die vorurteilsfreie *Neuüberprüfung jener Evangeliendatierungen* gebracht hat, die sich dem einstigen Vorurteil verdanken, die synoptischen Evangelien (und erst recht das Joh-Ev) könnten a priori erst nach dem Jahre 70 entstanden sein, weil sie Weis-

¹²⁵ Man beachte den unauffälligen, doch entscheidenden Unterschied in der *Instructio* (n. 2, 5. Abs.), daß Leben und Lehre Jesu »nicht *nur* um der Erinnerung willen« tradiert wurden.

¹²⁶ Vgl. H. Staudinger (oben, Anm. 59) 64–83.

sagungen Jesu über den Untergang Jerusalems enthalten, die (weil als solche unmöglich) als *vaticinia ex eventu* gedeutet werden müßten¹²⁷.

Die wichtigsten der positiven Gründe, die Kümmel als repräsentativer Vertreter der Einleitungswissenschaft für die in der protestantischen Bibelkritik längst traditionellen Datierungen anführt, sind deshalb zu sichten.

Das Standardargument der vermeintlichen *vaticinia ex eventu* hat (als grundsätzliches) bei der Evangeliendatierung ausgedient. Mk 13,2 parr. und Lk 13,34f. werdem von Kümmel als Wiedergabe echter Logien Jesu gewertet (119). Laut Kümmel erzwingt auch keine andere Stelle des Mk-Ev (z. B. Mk 13,14) aufgrund etwaiger Detailkenntnisse der Katastrophe dieses Jahres eine Interpretation als Rückblick des Evangelisten auf das Jahr 70 (70). Wohl aber verrate Mk 13 die apokalyptische Hochspannung des Jüdischen Krieges. Deshalb sei Datierung in die Jahre 64–70 vertretbar, eine solche nach 70 jedoch nicht auszuschließen (70).

Bei Mt sieht Kümmel als sicheres Indiz der Abfassung *nach* 70 den Zusatz zum Gleichnis vom Königlichen Hochzeitsmahl (Mt 20,7: über die »Stadt der Mörder«, die der König in Schutt und Asche legen läßt). Kümmel räumt ein, das Vorstellungsmaterial könne aus alttestamentlich-prophetischen Drohworten gegen Jerusalem¹²⁸ übernommen sein (90). Die Einsprengung des Verses in den Gang des Gleichnisses aber verlange eine Erklärung und diese liege darin, daß sich Mt die Erinnerung an die Katastrophe des Jahres 70 (und ihre Deutung als Vergeltung für ein mörderisches Geschlecht) aufgedrängt habe (90). Diese Erklärung ist keineswegs überzeugend. Das zuvor für Mk herangezogene Argument, es spiegele sich die *drohende* Katastrophe eher wider als einen *Rückblick* auf diese, gilt in einem viel größeren Maße auch für das Mt-Ev, das an vielen Stellen transparent ist für jenen sich zuspitzenden »Zelos«¹²⁹, der den Jüdischen Krieg zur Folge hat.

Der vielberufene redaktionelle Einschub Mt 20,7 scheint uns in seiner abrupten Form weit eher durch das unerträgliche Spannungsverhältnis zwischen Zeloten und christlicher Gemeinde in der Zeit kurz vor 70, als durch eine ferne Erinnerung aus den Jahren 80–100 bedingt.¹³⁰

2. Noch weniger stichhaltig als das von Kümmel besonders herausgestellte Argument für die Spätdatierung des Mt-Ev ist das analoge beim Lk-Ev. Die Verse Lk 21,20, 24,

¹²⁷Von diesem Vorurteil sagt B. Reicke: »Ein erstaunliches Beispiel eines unkritischen Dogmatismus in den Studien zum Neuen Testament ist die Meinung, daß die synoptischen Evangelien nach dem Jüdischen Krieg von 66–70 datiert werden müßten, weil sie Prophezeiungen *ex eventu* über die Zerstörung Jerusalems durch die Römer im Jahre 70 enthalten« (Synoptic Prophecies on the Destruction of Jerusalem: Novum Testamentum, Suppl. 33, Leiden 1976, 121–134; 121).

¹²⁸Diese Herkunft wurde nachgewiesen durch K. H. Rengstorf, Die Stadt der Mörder, in: Festschrift J. Jeremias, hrsg. v. W. Eltester, Berlin 1960, 106–129; und: S. Pedersen, Zum Problem der *vaticinia ex eventu*: StudTheol 19 (1965) 167–188.

¹²⁹Vgl. die zahlreichen Belege in der Anm. 124 gen. Arbeit.

¹³⁰Diese Jahre werden von Kümmel (90) als die wahrscheinlichsten angegeben, weil eine Entstehung des Mt-Ev *kurz* nach der des (von Mt benutzten) Mk-Ev nicht anzunehmen sei. — Dies setzt Zufälligkeit als einzige Chance der Berührung zwischen den beiden anonym konzipierten Evangelientraditionen voraus, was dem jüdischen und dem frühchristlichen Traditionsmilieu mit seinen ausgeprägten personalen Strukturen von »Aposteln und Apostolischen Männern« im Lehrer-Schüler-Verhältnis widerspricht.

ebenso 19,43 f., seien so detailliert gestaltet, daß man Kenntnisse der faktisch eingetretenen Zerstörung Jerusalems beim Evangelisten annehmen müsse (119).

Dieses Argument ist von Geschichtswissenschaftlern anhand der Berichte, die Flavius Josephus vom Untergang des Tempels und der Stadt Jerusalem bietet, überprüft worden. Das Ergebnis fällt völlig negativ für die einleitungswissenschaftliche Position aus. Der Vergleich aller einschlägigen synoptischen Stellen mit den tatsächlichen Ereignissen zeigt nämlich: Keine der Bezugnahmen auf den Untergang Jerusalems ist so gestaltet, daß die einzigartig charakteristischen Details, insbesondere der Tempelzerstörung, auch nur andeutungsweise erwähnt oder wenigstens stillschweigend berücksichtigt sind. Alle drei Synoptiker sprechen so, wie jemand sprechen kann, der über die künftige Katastrophe ein Wort Jesu, oder dessen Ausgestaltung nach Art der alttestamentlich-prophetischen Drohworte, über das Schicksal Jerusalems vernommen hat und auf dessen Vorstellungsmaterial angewiesen ist, der aber gerade nicht von den charakteristischen Details der späteren Zerstörung¹³¹ weiß, weil eine Weissagung sich nicht auf solche Details bezieht und von deren faktischem Eintreten noch nichts bekannt war und bekannt sein konnte.

Besonders eindeutig zeigt sich bei der Prüfung der Stelle Lk 19,43 f.: Es sind nicht nur keine Detailkenntnisse der Vorgänge des Jahres 70 verwendet, vielmehr widersprechen die Vorstellungsdetails teilweise den wirklichen der Zerstörung; zum anderen erweist sich die ganze Stelle als überhaupt nicht in Bezug zur Empirie¹³², sondern zur Vergeltungssymbolik gestaltet. Es gab im Jahre 70 keinen »Wall um Jerusalem« und schon garnicht mit Wollust der Rache »zerschmetterte Kinder«¹³³. Vielmehr wird alttestamentliche Vergeltungssymbolik aufgenommen, jedoch in einen neuen, primär heilsgeschichtlich bestimmten Rahmen¹³⁴ gestellt. Es kommt Lk mehr auf jene »Vergeltung« an, die Jerusalem (und dem jüdischen Volk) den Vorrang der Heilzuwendung Gottes entzieht (indem Gott den Heiden direkt das Heil zukommen läßt), als auf die äußere Katastrophe, die der Evangelist im Licht von Lk 13,34 f. (bzw. Mk 13,2 par) voraussieht, also im Licht von Stellen, die laut Kümmel auf Logien Jesu zurückgehen (119).

3. Über den Nachweis hinaus, daß keine der einschlägigen Stellen der Synoptiker eine Abfassung nach 70 nahelegt oder gar erzwingt, wurde auf dem Symposium »Die Datierung der Evangelien« 1982 in Paderborn von mehreren Teilnehmern nachdrücklich betont, daß eine Abfassung der synoptischen Evangelien nach 70 sogar mit Sicherheit aus-

¹³¹Eine Auflistung dieser Details wurde auf dem Paderborner Symposium durch die Historiker G. A. Lehmann und H. Staudinger vorgelegt und der Ausfall einer Resonanz in den synoptischen Apokalypsen festgestellt (Symposium 56–67; bes. 58 f.; 334–338).

¹³²Vgl. Riesner 26 (aufgrund des Vergleichs mit Augenzeugenmaterial der Vorgänge des Jahres 70): »Es kann also keine Rede davon sein, daß die lukanischen Jerusalemweissagungen »genau den Schilderungen entsprechen, die zeitgenössische Berichte von dem Vorgehen des Titus gegen Jerusalem geben« (Kümmel, Einleitung 119).«

¹³³Das Motiv der »Errichtung eines Walles« durch Eroberer als Vergeltungstat Jahwes liegt vor in: Jes 29,3; 37,33; Ez 4,2f.; Jer 6,6. — Das »Zerschmettern der Kinder« ist Inhalt eines Fluchwortes gegen Babel in Ps 137,9.

¹³⁴Lk 19,42 und 19,44c.

zuschließen sei¹³⁵. Denn Mt und Mk hätten den engen Zusammenhang zwischen dem Tempeluntergang und den apokalyptischen Folgen *nach* 70 nicht so formulieren oder in ihr Evangelium integrieren können, *wie* sie es taten, da sie dann ja empirisch gewußt hätten, daß solche apokalyptischen Folgen im Jahre 70, oder unmittelbar danach, *nicht* eintraten und sie also die in Jesu Mund gelegten Worte als irrig erwiesen hätten.

Lukas hat zwar den Zusammenhang zwischen dem Untergang Jerusalems und den apokalyptischen Ereignissen gelockert und eine Zeitangabe, wie: »sofort nach« (Mt 24, 29), oder: (bald) »nach« (Mk 13, 24), vermieden. Aber die Zusammenschau einer Katastrophe für Jerusalem mit einer für Kosmos und Weltgeschichte bedeutsamen Konsequenz derselben blieb bewahrt, und zwar aus der Perspektive einer *doppelten* Schau in die *Zukunft*. Deshalb kann die Streichung der Zeitbestimmung (»danach«) gegenüber Mk keinesfalls bedeuten, daß Lukas auf den Untergang Jerusalems *zurückgeblickt* haben könnte, die kosmischen Folgen aber in ferne *Zukunft* verlagert hätte.

Überdies streicht Lukas gegenüber Mk den Tempelbezug und ersetzt ihn durch den Bezug auf Jerusalem. Gerade solches wäre im Falle eines Rückblicks auf das Jahr 70 gänzlich unangebracht gewesen, denn das Schockierende für das Judentum nach 70 lag gerade in der Zerstörung des Tempels, die Gott weder selbst noch durch seinen Messias verhindert hatte¹³⁶. Und der für Heils- und Unheilssymbolik sensible Lukas hätte gerade das vom Tempeluntergang herrührende Trauma des späteren Judentums nicht verkannt.

Es spricht also alles für eine Entstehung des Lk-Ev *vor* 70. Dies aber ist für die ganze Kenntnis des Urchristentums von größter Bedeutung. Denn wenn das Lk-Ev vor 70 entstanden ist, entfällt auch eines der Hauptargumente für die Spätdatierung und Verlagerung der Apg in die 90er Jahre.

Damit ist aber zugleich auch eine entscheidende Voraussetzung dafür gegeben, jenes Hauptdokument über die Geschichte der apostolischen Mission in die Generation der Augenzeugen derselben zurückzuholen, das die Chronologie rekonstruierbar werden läßt, ohne welche selbst die Datierung der paulinischen Hauptbriefe unmöglich wäre.

c) Entweder Paulus, — oder die Apostelgeschichte?

1. Die Apostelgeschichte¹³⁷ wurde von der rationalistischen Bibelkritik besonders gebeutelt. Diese ging von einem Grundgegensatz zwischen paulinischem und petrinischem Christentum aus, der bei Baur im Sinne hegelianischer Geschichtskonstruktion gedeutet wurde. Da die Apg diese Gegensätzlichkeit nicht widerspiegelte, konnte sie ihm zufolge nur in das 2. Jahrhundert gehören (128). Seit seinem Paulusbuch von 1845 entwertete Baur die Apg als Geschichtsquelle vollständig¹³⁸. Wie hinsichtlich des Joh-Ev die Alter-

¹³⁵ Vgl. Robinson (Symposion 324): »Ein Autor, der den Fortbestand der Welt nach den Ereignissen des Jahres 70 aus eigener Erfahrung kannte, würde eine derart verwirrende Kombination von bereits eingetretenen Vorhersagen und Prophezeiungen über künftige Ereignisse sicher nicht niedergeschrieben, sondern diese beiden Dinge entsprechend auseinandergelassen haben.«

¹³⁶ Zu dieser Hoffnung der Zeloten bis zum letzten Augenblick des Tempeluntergangs vgl. M. Hengel (oben, Anm. 124) 248 f. mit Anm. 6 (Hinweis auf Billerbeck 1, 151).

¹³⁷ Vgl. Kümmel, Einleitung 129–159 (Stellenbelege im Text).

¹³⁸ Kümmel, Erforschung 165 ff. Baur behauptet sogar (gegenüber Gal kontrastierend): »Ein um so ungünstigeres Licht fällt dagegen freilich auf die Apostelgeschichte, deren Darstellung nur als eine absichtliche Abwei-

native galt, Synoptiker *oder* Johannes, so auch hinsichtlich der Apg: Paulus *oder* die Apg.

Auch für die Formgeschichtler schied die Apg zumindest als Quelle der Erhellung urkirchlicher Verkündigungssituation aus. Für Dibelius war dies von seiner konsequenten Eschatologie in der Urgemeinde vorgegeben. Für Bultmann, der sein formgeschichtliches Programm wie Baur (und schon Semler) vom Grundgegensatz judenchristlich-heidenchristlich her entwirft, mußte das Urteil noch negativer sein. Wenn überhaupt eines der »Entweder-Oder« der protestantischen Bibelkritik des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts gelten sollte, dann dies: *entweder* Formgeschichte mit ihren Diskontinuitäts- und Inkohärenzverhältnissen zwischen Leben Jesu und Christusverkündigung, bzw. zwischen apostolischer Augenzeugenbürgerschaft und hellenistischem Christusmythos; *oder* die Apg als geschichtlich ernstzunehmende Quelle¹³⁹ mit ihrem Zeugnis für eine ebenso umfassende *Kontinuität* der Leben-Jesu-Tradition und der frühchristlichen Verkündigung.

Auch für Kümmel ist die Apg »nicht ›ein wirkliches Geschichtswerk‹« (129), wie immerhin der als Historiker bedeutende E. Meyer in seinem Werk »Ursprung und Anfänge des Christentums«, 1923, festgestellt hatte. Dieses Urteil ist freilich schon durch die Analyse zu den Evangelien und deren Definition bei Kümmel gefordert. — Die Nutzung von »Quellen größeren Umfangs« hält Kümmel für unwahrscheinlich (133). Eine Kenntnis von Quellen für die Apostelreden schließt er u. a. mit dem formgeschichtlichen Argument aus, es habe für den Erhalt von apostolischen Predigten »kein Sitz im Leben« vorgelegen (136). Immerhin könnten im Einzelfall Nachrichten oder Bruchstücke alter Tradition verarbeitet worden sein, vor allem in bezug auf den »Knecht-Gottes«-Titel (137). Die »Wir-Berichte« könnten die Verwertung eines Reiseberichts als Quelle widerspiegeln (151 f.). Keinesfalls aber kommen (laut Kümmel) eigene Reisenotizen des Verfassers der Apg als die eines angeblichen Missionshelfers des Paulus in Frage.

2. Das »Entweder Paulus – *oder* die Apg« schlägt bei Kümmel voll durch: Apg 11, 30 mit 12, 25 steht demnach in eklatantem Widerspruch zu Gal 2, 1, wonach Paulus vor dem »Apostelkonzil« (Apg 15 = Gal 2) nur *einmal* in Jerusalem war. — Petrus als Wegbereiter der Heidenmission (Apg 10) widerspricht Gal 2, 1 ff.–Apg 15, 22 ff. über das »Aposteldekret« wird durch Gal 2, 6 widerlegt, wo Paulus von einer »Auflage« nichts weiß. Fazit: »Der Verfasser der Apg (ist) so eindeutig über die geschichtlichen Tatbestände falsch unterrichtet, daß er schwerlich ein Gefährte des Paulus bei dessen Missionsreisen gewesen sein kann« (148).

Wie R. Pesch in seiner Analyse von Apg 15 zeigt¹⁴⁰, sind in 15, 1–4 und 15, 5–29 zwei Quellen über verschiedene Ereignisse kombiniert, über deren Verhältnis zueinander sich Lukas anscheinend nicht mehr sicher war. Paulus figurierte tatsächlich nur im ersteren, das mit dem »Apostelabkommen« von Gal 2 bestens vereinbar ist, während sein Name in 15, 12 fehl am Platz erscheint. Diese Unsicherheit konnte — so meinen wir über Pesch hinaus — auch bei einem Verfasser gegeben sein, der erst mehrere Jahre später (Apg

chung von der geschichtlichen Wahrheit im Interesse der besonderen Tendenz, die sie hat, angesehen werden kann« (ebd. 166 f.).

¹³⁹Siehe oben, Anm. 114.

¹⁴⁰R. Pesch, Die Apostelgeschichte, 2 Bde., Zürich – Neukirchen 1986, II, 71–81.

16, 10 ff.) ersten Kontakt mit Paulus hatte und 1 1/2–4 Jahrzehnte später Erinnerungen und überlieferte Quellen über die Vorgänge zusammenstellte. Die längst übliche Geschichtsklitterung hinsichtlich vieler Vorgänge des II. Vatikanischen Konzils, beginnend schon wenige Jahre nach diesem, mahnt zur Vorsicht bei Urteilen über die Apg. Das »Aposteldekret«, das mit dem früher liegenden »Apostelabkommen« von Gal 2 nicht verglichen werden kann, hatte sich außerhalb Jerusalems (und Antiochiens?) gewiß schnell überholt (ähnlich, wie z. B. die noch auf dem II. Vatikanischen Konzil bestätigte vorrangige Rolle des römischen Kanons und der lateinischen Liturgiesprache) und brauchte deshalb in den paulinischen Briefen nicht bestätigt zu werden.

Ebenso gewichtige Gründe wie die (147 f.) genannten, sieht Kümmel von der *theologischen* Sicht des Verfassers der Apg gegen einen Missionshelfer Pauli gegeben (148 ff.). Die hier angeführten Gründe überzeugen noch weniger. Der Vergleich der lukanischen Theologie mit Paulus darf nicht an den Maßstäben der reformatorischen Römerbrief-Auslegung gemessen werden. Selbst die Areopag-Rede, in den Augen der dialektischen Theologie und der Formgeschichtler das Todesurteil für den Theologen Lukas, dagegen in katholischer und orthodoxer Sicht (aufgrund der Kongruenz von natürlicher und übernatürlicher Gotteserkenntnis) keine völlig unapostolische Konzeption, mußte auch in den Augen der Zeitgenossen durchaus nicht eine Perversion paulinischen Denkens bedeuten.

Die Grundzüge paulinischer Verkündigung hat der Verfasser der Apg verinnerlicht und sowohl bei Paulus (Apg 13, 26 ff.), wie sogar im Munde Petri (15, 9 ff.), festgehalten: eine Harmonie zwischen den beiden Hauptaposteln im Wesentlichen des Kerygmas, die auch in Gal 2, 8 von Paulus vorausgesetzt und in Gal 2, 11 als sichere Erwartung an Petrus gerichtet ist.

3. Als Werk auf dem Hintergrund der antiken Geschichtsschreibung ist die Apg von M. Hengel untersucht worden, der den Geschichtswert der Reden keineswegs geringer einschätzt als bei anderen antiken Historikern. An der Authentizität der Verfasserschaft des Missionshelfers Lukas (gemäß Phlm 24 und Kol 4, 14) ist laut Hengel festzuhalten¹⁴¹. Schon die Widmung des Doppelwerkes an einen (vielen Zeitgenossen bekannten) Adressaten und die damit eingegangene Gedächtniskontrolle der Zeitgenossen schließt »Wirk-Berichte« als im Dienst einer bloßen Fiktion der eigenen Missionsbeteiligung stehende aus¹⁴².

Im Urteil der Geschichtswissenschaft gilt weiterhin das Argument der (älteren) katholischen Exegeten: Der Abschluß des Berichteten mit der Gefangenschaft Pauli (ohne Hinweis auf dessen Märtyrertod) ist nur verständlich, wenn Lukas bald nach dem Stand der Dinge des Jahres 63 (und jedenfalls vor 67) sein Werk herausgeben wollte. Wohl erreicht der Darstellungsbogen von Apg 1, 8 auch mit der Verkündigung Pauli in Rom einen Bezugspunkt. Das Martyrium Pauli aber wäre, angesichts der bewußten Transparenz auf das Leiden Jesu hin, durch welche der Bericht vom Martyrium des Stephanus und der von den vielfältigen Drangsalen der Missionsreisen Pauli in der Apg gekennzeichnet sind,

¹⁴¹ Siehe M. Hengel (oben, Anm. 114), 60f.

¹⁴² Ebd.

von Lukas gewiß nicht unerwähnt gelassen worden, hätte Lukas die Erfüllung dieser Typologie der Leiden bereits berichten können¹⁴³.

Die Bestreitung der Verfasserschaft des Missionshelfers Lukas und die Datierung der Apg (Kümmel 153: zwischen 80 und 95) können deshalb nicht als historisch erwiesene Resultate gelten, die katholischerseits zu rezipieren wären.

d) Das mißverständene Johannesevangelium

1. Zu den großen »Entweder-Oder« eines säkularisierten protestantischen Denkstils in der rationalistischen Bibelwissenschaft gehört das Dogma: Synoptiker *oder* Johannes. Dies war eine der Hauptthesen von F. C. Baur. Und für D. F. Strauß war das Joh-Ev der »potenzierte Mythos«. A. Schweitzer sieht sein »Entweder-Oder« hinsichtlich der Eschatologie in der Gefolgschaft jenes genannten früheren, welches das Joh-Ev als Quelle der Geschichte Jesu und des urkirchlichen Ethos ausschließt¹⁴⁴.

Bultmann sah sich durch das Joh-Ev — in der Gefolgschaft von Strauß und Baur — in seiner These von der hellenistisch-paganen Überfremdung der Evangelientradition in besonderer Weise bestätigt. Der Prolog des Joh-Ev war ihm ein jüdischer Weisheitsmythos, »der seinerseits nur *ein* Beispiel des orientalischen Mythos vom himmlischen Urmenschen darstelle, der sich besonders deutlich in den Schriften der Mandäer erkennen lasse«¹⁴⁵. Damit waren Gedanken von H. Gunkel und W. Bousset fortgeführt, die als Vermutung bereits J. D. Michaelis geäußert hatte.

Diese religionsgeschichtliche Einordnung des Joh-Prologs, wie des Joh-Ev insgesamt, ist insbesondere seit Auswertung der Qumran-Literatur aufgegeben worden. Was schon A. Schlatter 1902 genial vorwegnahm¹⁴⁶, daß Joh sprachlich und sachlich in besonderer Nähe zu der schon für die Zeit Jesu vorauszusetzenden rabbinischen Auslegung haggadischer Schichten der alttestamentlichen Weisheitsliteratur stehe, fand den inzwischen stringenter zu führenden Parallelnachweis von eindeutigen Beziehungen zur essenischen Weisheitsliteratur, während die Apokalyptik der Qumran-Gemeinde als Hintergrund der Täufernätigkeit und des Verhörs des Täufers durch Abgesandte des Synhedrions (Joh 1, 19 ff.) greifbar wird¹⁴⁷.

In seiner Einleitung ist Kümmel um objektive Wertung der Forschungen zum Joh-Ev bemüht, bleibt jedoch weitgehend im Bann seiner Kronzeugen der historischen Kritik. So wertet er die Wiedergabe der Jesusreden im Joh-Ev als einen der schlagenden Beweise, »daß der Verfasser kein Augenzeuge gewesen sein kann« (199 f.). Doch sei wegen des theologischen Charakters des Joh-Ev auch die eigentliche theologische Frage zum Joh-Ev nicht diese, sondern »ob die vom Glauben her gegebene Schilderung Jesu als des vom Himmel gekommenen Gottessohnes im Joh eine wesensgemäße Deutung des geschichtlichen Heilshandelns Gottes in Jesus ist oder nicht« (198).

¹⁴³ Vgl. Symposium 338–344 (Arbeitspapier H. Staudinger).

¹⁴⁴ Siehe oben, Anm. 51.

¹⁴⁵ So Kümmel, *Erforschung* 449.

¹⁴⁶ A. Schlatter, *Die Sprache und Heimat des 4. Evangelisten* (1902), in: K. H. Rengstorf, *Johannes und sein Evangelium*, Darmstadt 1973, 28–201.

¹⁴⁷ H. Gese, *Der Johannesprolog*, in: Ders., *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge*, Tübingen 21983, 152–201.

Die Geschichte Jesu und deren Augenzeugenverbürgung, und die theologische Deutung dieser Geschichte, sind nun freilich im Joh-Ev nicht alternativ, sondern nur in ihrer grandiosen Synthese zu fassen. Die Formgeschichtler mit ihrer Fixierung auf Alternativen wie »historischer Jesus *oder* kerygmatischer Christus«, Jesuserinnerung oder Gemeindeftheologie, konnten im Joh-Ev von vorneherein nur radikale Traditionsverfälschung sehen. Der völlig unbiblische Charakter solcher Fragestellungen wurde uns jedoch bereits an der Kategorie der Anamnese deutlich, deren Bedeutung erst nach den formgeschichtlichen Entwürfen von Dibelius und Bultmann und vor allem von der *alttestamentlichen* Wissenschaft erfaßt wurde.

Das Ausspielen der Jesusreden im Joh-Ev gegen den geschichtlichen Wert des Evangeliums zeugt vom Mißverständnis eben dieser Kategorie. Diese Reden sind anamnetische Meditationen der Botschaft und der Heilstaten Jesu. Kennzeichen der Anamnese ist es, daß Geschehenes ohne Verlust seiner geschichtlichen Einzigartigkeit zugleich in seiner Gegenwarts- und Zukunftsbedeutung, wie auch in seinem Verpflichtungscharakter als unteilbare komplexe Erfahrung spürbar wird¹⁴⁸. Der Ort solcher Erfahrung ist die jüdische und die christliche Liturgie, die eben nicht unter dem allgemeinen religionsgeschichtlichen Phänomen »Kult und Mythos« subsumiert werden kann.

2. Der Verfasser des Joh-Ev wurzelt in jüdisch-liturgischer Tradition, wie sie — in innerer Reserve gegenüber dem Tempelkult — gerade in essenischen Kreisen mit ihren priesterlichen Traditionen gepflegt wurde¹⁴⁹.

Die Soteriologie des Joh-Ev, als deren eine Grundlinie die Erfüllung der Passalammtypologie¹⁵⁰ herausgearbeitet ist, verrät als »Sitz im Leben« die quartadezimanische Passcha-Praxis, die schon von der Urgemeinde befolgt wurde¹⁵¹, aber gerade wegen ihrer Anlehnung an Termin und Gedankengut des jüdischen Passa einer umso eindeutiger christusbezogenen Deutung bedurfte. Diese Deutung konnte nur zu einer Zeit einen größeren Entwurf der Christologie und Soteriologie nachhaltig bestimmen, als eine neue spezifisch christliche Deutung der jüdischen Passabräuche noch eine der akutesten Notwendigkeiten der christlichen Gemeinde darstellte.

Die *Konzeption* dieser Schicht des Joh-Ev durch den Verfasser (nicht freilich deren Endgestalt) muß deshalb älter sein als die parallele Formulierung ihres Grundgedankens in 1 Kor 5, 7: »Denn als unser Paschalamm ist Christus geopfert worden«.

Es kann keinem historischen Zweifel unterliegen, daß die quartadezimanischen Gemeinden Kleinasiens im zweiten Osterfeststreit sich mit ihrem Wortführer Polykrates von

¹⁴⁸ Vgl. zur tauf- und eucharistiekatechetischen Deutung der Offenbarungsreden von Joh 3–5; 6; 9; 15–17: O. Cullmann, *Urchristentum und Gottesdienst*, Zürich ⁴1962, 38–112; zur passahaggadischen Deutung verschiedener Teile: unten, Anm. 150–154, sowie Schulz (Anm. 154), IX b.

¹⁴⁹ Vgl. zur kultischen Dimension des Joh-Ev: F. Mußner, *Kultische Aspekte im johanneischen Christusbild*: LitJb 14 (1964) 185–200; zur priesterlichen Tradition der Essener: M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, Tübingen 1969, 407 f.; zur Stellung des Täufers und des Apostels Johannes in dieser Tradition: E. Stauffer, *Probleme der Priestertradition*: ThLZ 1956, 136–150.

¹⁵⁰ Die Eckpfeiler derselben sind Joh 1, 29. 36, die Rolle der drei Passa-Feste im Leben Jesu (2. 13; 6, 4; 13, 1) und vor allem Joh 19, 36 (mit Bezug auf Ex 12, 46).

¹⁵¹ Vgl. A. Strobel (s. Anm. 158), *passim*; E. Lohse, *Das Passafest der Quartadezimaner*, Gütersloh 1953; Meliton von Sardes, *Vom Passa*. Die älteste christliche Osterpredigt. Übers., eingl. u. komm. von J. Blank, Freiburg 1963.

Ephesus zu Recht auf die johanneische Tradition ihres Brauches berufen. Polykrates kennt zusätzlich eine Tradition, daß der Apostel Johannes in Ephesus »Priester war und das Petalon (das priesterliche Stirnschild) trug«¹⁵². Entsprechend steht auch das bedeutendste liturgische Dokument der quartadezimanischen Praxis, die Pascha-Predigt des Meliton von Sardes, ganz in der Tradition der konzentriert anamnetischen Sicht des Joh-Ev. Ja, die Christusreden in der Pascha-Predigt des Meliton bieten den Schlüssel zum Verständnis der johanneischen Christusreden¹⁵³: Der »Sitz im Leben« der Urgemeinde für ihre Konzeption ist die Passa-Haggada¹⁵⁴.

Je stärker aber die liturgische Meditation den historischen Wortlaut der Worte Jesu verfremdete, desto mehr kam es bei der Konzeption des 4. Evangeliums darauf an, den Ausgangspunkt der Anamnesis, das Geschehen des 14. Nisan des Todesjahres Jesu, in aller Konkretheit festzuhalten und als »die Stunde« zu erweisen, in welche hinein sich alle Geschehnisse des Lebens Jesu konzentrieren. Die historische Realität des Kreuzes darf auch um der liturgischen Anamnesis willen keiner Verflüchtigung ausgesetzt sein; und gleiches gilt für alle Lebenslinien Jesu, die auf diese »Stunde« hinsteuern, angefangen von der Inkarnation.

Joh 1, 14 bietet den Schlüssel für die paradoxe Spannweite der johanneischen Darstellung¹⁵⁵. Das Joh-Ev enthält die genauesten Angaben zum zeitgeschichtlichen Hintergrund, zur Chronologie und Topographie des Lebens Jesu, zu den Kult- und Rechtsverhältnissen dieser Zeit¹⁵⁶. Eben dies gehört zur »sarkischen« Dimension der Darstellung, die in unauf löslicher Kontrapunktik zu den christologischen Aussagen des Evangeliums steht.

3. Die johanneische Chronologie hat in allem den Vorrang vor der synoptischen. Bezüglich der Passionschronologie hat sich diese Erkenntnis bereits durchgesetzt. Sie gilt aber auch hinsichtlich der drei Jahre des Wirkens Jesu und der frühen Anfänge, deren Angelpunkte die Übernahme von Jüngern des Täufers (Joh 1, 35 ff.), die Tauf tätigkeit der ersten Jünger mit Billigung (und Mitwirkung?) Jesu (3, 22 ff.; 4, 1 f.) und die Tempelreinigung (2, 13 ff.) sind. Die blasse Reaktion »der Juden«¹⁵⁷ (2, 18) auf die Machttat Jesu,

¹⁵² So im Brief an Papst Victor (Eusebius H. E. 5, 24, 3).

¹⁵³ Text in deutscher Übersetzung; siehe Anm. 151. Vgl. die vielfach variierte wechselseitige typologische Transparenz von Passalamn und Kreuzestod (mit Reflexionsabschnitten über Typos, Mysterium und Wahrheit), das Rechten des Herrn mit seinem Volk (als frühestes Beispiel der Improperien des Karfreitags) und die abschließende Ich-Rede, in der sich der Gekreuzigte als der Erhöhte, Verherrlichte und der eschatologische Richter offenbart.

¹⁵⁴ Vgl. H.-J. Schulz, Die apostolische Herkunft der Evangelien, Paderborn 1992, IX b; sowie G. Ziener, Weisheitsbuch und Johannesevangelium: Biblica 38, 1957, 396–418; Johannesevangelium und urchristliche Passafeier: BiblZs NF 2, 1958, 263–274, der jedoch zu sehr bestrebt ist, einen geschlossen erhaltenen passahaggadischen Kompositionsteil im Joh-Ev nachzuweisen.

¹⁵⁵ Dies darf nicht von der Voraussetzung eines vorgeformten Logos-Hymnus her bestritten werden, wogegen H. Gese (oben, Anm. 147) die ganzheitliche sprachliche und gedankliche Gestaltung der Logos- und Täuferstücke des Prologs mit dem Täuferzeugnis von 1, 19 ff. ins Licht setzt.

¹⁵⁶ Vgl. jetzt: J. A. T. Robinson, The Priority of John, London 1985; sowie E. Stauffer, Historische Elemente im 4. Evangelium, in: Bekenntnis zur Kirche, Festschrift E. Sommerlath, Berlin 1960, 33–51; und: ders., Neue Wege der Jesusforschung, in: Gottes ist der Orient, Festschrift O. Eißfeldt, Berlin 1959, 161–186. Vgl. auch Robinson (oben, Anm. 123) 265–296.

¹⁵⁷ Diese Redeweise läßt ebensowenig auf eine große zeitliche und kulturelle Distanz von den Ereignissen schließen wie die betreffende Wendung in 2 Kor 11, 24 (vgl. Robinson, Priority 81 ff.).

verbunden mit einer Zeichenforderung, spricht keineswegs für eine Übertragung des Geschehens aus dem Kontext der Passion. Sie steht vielmehr mit ihrer zeitgeschichtlich deutlichen Transparenz in Parallele zur Vollmachtfrage der Synhedrionsgesandten an den Täufer und zur Bekundung messianischer Ansprüche, wie sie für diese Jahre mehrfach belegt sind und von Pharisäern und Volk (und erst recht von essenischen Kreisen) nicht von vorneherein abgelehnt werden. Vor allem waren Taten des Zelotentums im Tempelbereich gang und gäbe. Und Joh 1, 17 bietet mit der Bezugnahme auf Ps 69, 10 das präzise Stichwort vom »Zelos«, der sich in Jesu Tat bekundet, ihn aber auch »verzehren« wird. Joh 2, 20 enthält die genaueste Jahresangabe des Geschehens: das 46. Jahr des herodianischen Tempelbaus = 27/28 unserer Zeitrechnung¹⁵⁸.

Der Bericht von einer Taufstätigkeit Jesu bzw. seiner Jünger, steht ganz und gar sperrig zur christologischen Tendenz des Evangeliums, ebenso die Interpretierbarkeit der Tempelreinigung durch die Juden als Tat eines Zeloten. Wenn schon die Formgeschichte mit dem »Kriterium der Unähnlichkeit« arbeiten will, so kommt sie nicht umhin, ein der Hauptintention des 4. Evangeliums und der christlichen Grundtendenz seiner Zeit ganz »unähnliches« Moment in diesen Berichtstellen zu erkennen, das nur als archaische Jesuserinnerung aufgefaßt werden kann.

4. Ebenso wenig wie Kümmels Argument aus dem Charakter der *Reden* Jesu gegen die Verfasserschaft eines Augenzeugen, sticht jenes weitere, daß der *Synagogausschluß* von 9, 22 und die betreffende Vorhersage in 16, 2 eine Rückprojektion der Verhältnisse der 90er Jahre darstellen. Es trifft nicht zu, daß damit »zweifellos auf die Einfügung der Verfluchung der Judenchristen in das synagogale Achtzehnbittengebet am Ende des 1. Jahrhunderts angespielt« wird (197). Eine solche hätte ohnehin eine nachhaltige Wirkung nur noch auf jene Ausläufer der im Jahre 66 nach Pella geflüchteten christlichen Kreise ausüben können, deren aus Gal und der Apg bekannter Judaismus mit dem rabbinischen Judentum um die Palme der größeren Gesetzesgerechtigkeit stritt und die sich weitgehend an Vorstellungen der Täuferkreise angelehnt hatten, weshalb auch Pella als Fluchtort gewählt worden war. Eine entscheidende Rückwirkung der bezeichneten rabbinischen Maßnahme auf die zu dieser Zeit längst mehrheitlich heidenchristlichen großen Missionskirchen, wie etwa Ephesus, und infolgedessen auf eine Darstellungsschicht des Joh-Ev ist eine anachronistische Annahme¹⁵⁹.

Hinsichtlich der Augenzeugenbürgschaft von Joh 19, 35 und deren Verbindung mit dem vorher in 19, 26 erwähnten »Lieblingsjünger« rechnet Kümmel (200f.) zwar damit, daß der Evangelist einen Augenzeugen des Kreuzestodes Jesu zum *Gewährsmann* hat¹⁶⁰. Nun ist aber Augenzeugenschaft nicht übertragbar, so daß der Evangelist Augenzeugennachrichten so in sein Evangelium nicht hätte hineinarbeiten können, ohne eine Irreführung des Lesers bzw. Hörers in Kauf zu nehmen (wobei eben nicht mit geschichtlichem

¹⁵⁸ Vgl. A. Strobel, Ursprung und Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders, Berlin 1977, 97; sowie Robinson, Priority 130f.

¹⁵⁹ Die völlige Fehldeutung der synagogalen Maßnahme wurde inzwischen von jüdischen Gelehrten nachgewiesen (Robinson, Priority 72–80).

¹⁶⁰ Dies ist auch die Annahme von: R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium, 3 Bde., bes. III (Freiburg 1975) 454f., wo (1.) Gewährsmann und Augenzeuge (später als der »geliebte Jünger« bezeichnet), (2.) der Verfasser und (3.) der Nachtragsverfasser und Redaktor unterschieden werden.

Desinteresse der Gemeinde zu rechnen ist). Daß der Augenzeuge (des Todes Jesu) nicht der Verfasser sein kann, ist vor allem Folgerung aus der Spätdatierung, die aber ihrerseits am »Sitz des Evangeliums« in virulenten Bedürfnissen der urgemeindlichen Paschafeier und an der nicht als Rückprojektion erklärbaren Transparenz der Darstellung für die ersten Anfänge des Wirkens Jesu scheitert. Augenzeugenberichte dürfen auch, über 19,35 (mit 19,26) hinaus, in 1,19–4,2 und besonders in 1,35 ff. erblickt werden. Dort aber ist auch (durch die Bezeichnung des Andreas als »des einen« von den »beiden« Johannesjüngern: 1,40, die nun Jesus nachfolgen) die Spur gelegt zum »anderen Jünger«¹⁶¹, der als solcher neben dem Andreas-Bruder Petrus in Joh 20–21 erscheint und ebenda mit dem »Jünger, den Jesus liebte« (19,26) und dem »Jünger, der auch beim Mahl an seiner Brust gelegen hatte« (13,23) identifiziert wird.

5. Die Hinweise auf »den Jünger« sind so mit der Gesamtdarstellung des Evangeliums verflochten, daß sie nicht als sekundäre Redaktionsschicht erklärt werden können, sich also weder als bruchstückhafte *Übernahme* von einem Augenzeugen durch einen von diesem verschiedenen Evangelisten, noch als nachträgliche *Redaktion* gegenüber dem Evangelisten, sondern befriedigend nur im Sinne der Identität von Augenzeuge, »Jünger« und Verfasser des Evangeliums deuten lassen.

Auch der Einwand, 1,40 sei ein schwacher Hinweis auf den »anderen Jünger« von Joh 20, und dessen Identifizierung mit dem »Jünger« von 13,23 und 16,26.35 sei nur aus der Perspektive des Nachtragskapitels 21 möglich, sticht nicht. Zweifel könnten allerdings entstehen, wenn Kapitel 21, 1–23 mit Sicherheit von anderer Hand als der des Evangelisten, und zwar erst nach dem Tod des mit dem Gewährsmann identifizierten »Jüngers«, angefügt wäre. Aber auch die Standardbehauptung der heutigen Einleitungswissenschaft, »der Verfasser des Nachtrags 21,23 hat ja vom Tod des Lieblingsjüngers und den damit verbundenen Überlegungen gewußt« (203) trifft nicht zu. Das Mißverständnis der Worte Jesu: »Wenn ich will, daß er bleibe bis ich komme« (21,23), als ob sie eine sichere Verheißung des Bleibens enthielten, erscheint aus der Perspektive des Kapitels nicht dadurch korrigiert, daß »der Jünger« gestorben ist. Vielmehr wird Jesu Wort als unverbrüchlich fortbestehendes eingeschärft, das eben lautet: »Wenn ich will ...«.

Die Situation, die den Nachtrag veranlaßt hat, ist vom Text her eindeutig die des Todes Petri, nicht aber die des Todes des »Jüngers«; und dies mußte Anlaß genug sein für den Evangelisten, zu zeigen, daß der Tod Petri kein unerforschlicher Schicksalsschlag für die Kirche war, sondern eine durch die Martyriumsverheißung Jesu selbst bekundete Fügung. Gerade wenn der Evangelist selbst den Nachtrag verfaßte, konnte er ihn wie ein Postscriptum anfügen, ohne die Nahtstelle redaktionell zu glätten¹⁶². So bleibt als sichere Hinzufügung anderer Hand nur 21,25 und (mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit wegen der engen Verbindung mit 21,25) auch 21,24 (dessen Formulierung an sich auch ein Pendant zu 19,35 sein könnte).

¹⁶¹ So versteht die Stelle auch: F.Hahn, Die Jüngerberufung Joh 1,35–51. in: Neues Testament und Kirche. Festschrift R. Schnackenburg, hrsg. v. J.Gnilka, Freiburg 1974, 458–474; 466.

¹⁶² Vgl. Robinson 290–293; zur Einheitlichkeit von gedanklicher Komposition, Stil und Redaktion (einschl. 21, 1–23): Robinson, Symposium 147.

Nachdrücklich für die Abfassung des Nachtragskapitels durch den Augenzeugen spricht insbesondere auch die Szene von 21, 15 ff. Sie ist, wie exegetische Forschungen in Galiläa ergaben, in deutlicher Entsprechung zu einem uralten, dort bis heute fortwirkenden Brauch bei der Einsetzung von Stammesältesten gestaltet¹⁶³, der *so* anderenorts nicht zu beobachten ist.

Weist schon 13, 23 auf die Identität des »anderen Jüngers« (von Joh 20) und des Augenzeugen (von Joh 19) mit einem herausgehobenen Mitglied des Zwölferkreises hin, als welches (wegen des Martyriums des Jakobus im Jahre 42 und der johanneischen Tradition für das 4. Evangelium) nur der Apostel Johannes in Frage kommt, so wird aus Apg 1–12 vollends deutlich, wie sehr die Doppelzeugenschaft des Johannes zusammen mit Petrus von Joh 20 und 21 einerseits, und Apg 1–4 (wie auch die von Paulus für die beiden Altapostel unter den drei »Säulen« in Gal 2, 9 vorausgesetzte) einander entsprechen und wie wenig verwunderlich wohl die Bezeichnung »der andere Jünger« für die frühen Gemeinden gewesen sein mag.

V. Absage an die Formgeschichte und neues Traditionsbewußtsein

1. Die Überprüfung der einleitungswissenschaftlichen Positionen in den Datierungs- und Verfasserschaftsfragen für die Evangelien und die Apg hat gezeigt, daß diese nicht wirklich mit historischer Methode, d.h. durch eindeutige Inbezugsetzung zur zeitgeschichtlich erwiesenen Chronologie, gewonnen wurden, daß vielmehr die formgeschichtlichen Vorentscheidungen auf alle Einzelresultate durchschlugen. Die geschichtliche Diskontinuität und inhaltliche Inkohärenz der Evangelientradition in formgeschichtlicher Sicht mußte zu Datierungen außerhalb der apostolischen Zeit und zur Ansiedlung der Evangelien in anonymem Milieu führen, in denen von autoritativer apostolischer Lehre und Gemeindeleitung, und gar von personalen Prägungen durch bestimmte Apostel, nichts zu spüren war. Durch ihre Mißachtung des wahren frühchristlichen Traditionsmilieus verstieß diese »historische« Methode zugleich gegen sichere Erkenntnisse der Volkskunde, der antiken Bildungsgeschichte (Gesetze des jüdischen und des hellenistischen Lehrens und Lernens), der klassischen Philologie (Vergleich der Apg mit der antiken Geschichtsschreibung) und entzog sich sogar der wirklich historischen Überprüfung der Beziehungen der Evangelien zur neutestamentlichen Zeitgeschichte (Zelotenwesen, Rolle der Augenzeugen, Zuspitzung der Lage bis hin zum Jüdischen Krieg).

Die Gegenpositionen der Formgeschichtler zum katholischen und zum orthodoxen Glaubensverständnis traten eklatant hervor. Wären die Evangelien eine solche Verfremdung der Lehre Jesu und der Apostel, wie die Formgeschichtler annehmen, so könnte sich die Kirche weder als Glaubensgemeinschaft nach dem Willen Jesu, noch als apostolische verstehen; ihr Schriftkanon würde Gottes Wort nur noch für Exegeten vernehmbar machen, ihr apostolisches Lehramt hinge in der Luft, ihr Priester- und Hirtenamt wäre eine rein soziologische Größe.

¹⁶³Freundliche Mitteilung von Abt Laurentius Klein OSB, Jerusalem–Trier.

Alle diese Gegenpositionen beruhen nicht auf Schriftauslegung, sondern sind, wie sich zeigte, Abwandlungen einer deistisch-rationalistischen Wirklichkeitsdeutung, gepaart mit einem dialektisch verstandenen Glauben, der sich so verhält, »als ob ihm an geschichtlicher Wahrheit (und christlicher Weltdeutung) nichts liege«¹⁶⁴.

a) Die Weichenstellung der »skandinavischen Schule«

1. Das Diskontinuitäts- und Inkohärenzpostulat der formgeschichtlichen Schule hat inzwischen allerdings gerade innerhalb der evangelischen Exegese eine starke Gegenreaktion ausgelöst, die innerhalb Deutschlands symbolträchtigerweise besonders intensiv von Tübingen aus zur Sprache gebracht wurde. Aber schon 1957, als in der deutschen Exegese Bultmann und Käsemann triumphierten, brachte auf dem Exegetenkongreß in Oxford der in Uppsala lehrende Harald Riesenfeld ganz andere Töne ins Spiel.

Sein Grundsatzreferat »The Gospel Tradition and its Beginnings«¹⁶⁵ weckte ein neues Traditionsbewußtsein. Der klassischen Formgeschichte bescheinigte Riesenfeld ihre nicht unbeträchtlichen Ergebnisse, zählte die Methode aber doch zu jenen Erscheinungen, »die in ihrer Einseitigkeit zu wissenschaftlichen Dogmen oder Mythen werden, ihre Zeit haben und dann nach und nach beiseite gelegt werden müssen, um nicht die weitere Entwicklung der Forschung zu behindern« (45). Mit Recht bezeichnet er die anonyme Kreativität, welche die Formgeschichtler der Urgemeinde zutrauen als einen »wirklich miraculösen und unglaublichen Faktor in der Geschichte der Evangelienüberlieferung« (47).

Er ruft von der Fixierung der Formgeschichtler auf hellenistisch-pagane Umwelteinflüsse, in der Deutung der Evangelienberichte vom Handeln Jesu, zurück zur Kontinuität mit alttestamentlich-prophetischen Symbolhandlungen auf der gemeinsamen Erklärungsbasis des Judentums. Bei der Erforschung der Evangelientradition können die Paulusbriefe und das Zeugnis der Apg nicht übersprungen werden. Paulus setzt in seinen Briefen Jesusworte bei der Gemeinde als bekannt voraus, auf die er als tradierte anspielt, ohne wörtlich zu zitieren. Dies bedeutet, daß die Paränese kaum als »Sitz im Leben« für die Evangeliumsüberlieferung in Frage kommt (52). Gleiches gilt für Jak. Die Evangelientradition ist nicht zu verstehen, außer als Tradition *sui generis* mit ihrem eigenen »Sitz im Leben«, die nur im Zuge einer neuen Gewichtung der Traditionsgesetzlichkeiten und einer Durchleuchtung des Traditionsmilieus als Kontinuum verstanden werden kann. Die Termini »tradiieren« (*paradidónai*) und »empfangen« (*paralambánein*) setzen ein strenges Lehrer-Schüler-Verhältnis (54), präzise Aneignungsmethoden und Traditionskontrolle voraus, wie dies beim rabbinischen Lehrverfahren sichtbar wird, das (trotz vorwiegend späterer Quellen) für die Zeit Jesu vorauszusetzen ist.

Auch wenn man den Vergleich der geprägten Tradierung der Worte Jesu mit der Überlieferung der »Schrift« (im ursprünglichen Sinn, welche auch für die frühe Kirche noch lange die des Alten Bundes ist) weniger preßt, als Riesenfeld dies gelegentlich tut, blei-

¹⁶⁴ Vgl. den Entwurf einer Welt- und Geschichtsdeutung in Affinität zur Glaubenssicht in den Anm. 119 gen. Werken, die zugleich dem Zitat aus der *Instructio* Verständnishintergrund bieten.

¹⁶⁵ *The Gospel Tradition and its Beginnings. A Study in the Limits of »Formgeschichte«*, London 1957; auch in: *Studia Evangelica* I (= TU 73), Berlin 1959, 43–75; und: *The Gospel Tradition*, Philadelphia 1970, 1–29 (Stellenbelege nach der Ausgabe Berlin 1959).

ben die Tradierungsbedingungen auf jeden Fall denen der halachischen (und haggadischen) Schriftauslegung vergleichbar; denn die »Schrift« bleibt für die christlichen Gemeinden zwar noch lange buchstabengetreu die »alte«, ihre Auslegung aber geschieht radikal im Maßnehmen am Handeln und an den Worten Jesu.

Die mnemotechnisch einprägsame Form vieler Logien und Gleichnisse Jesu in den Evangelien erklärt sich am ehesten, wenn schon Jesus, rabbinischer Lehrart sich anpassend, sie in eben solcher Eindrücklichkeit vortrug (62).

Wie am Beispiel des Abendmahls sichtbar wird, steht das sakramentale Handeln schon der frühesten Kirche in unlösbarer Verbindung mit dem Tun Jesu selbst; und eine gleichartige Verbindung ist anzunehmen zwischen Lehre Jesu und apostolischem »Dienst am Worte«. Dies gilt auch für die eigene Traditionslinie der »Meditation« von Worten und Handlungen Jesu, die parallel der synoptischen Tradition zum Joh-Ev verläuft (63).

Riesenfeld zweifelt nicht an der Geschichtlichkeit des Messiasbewußtseins Jesu, das sich vor jenem Hintergrund verbreiteter messianischer Hochspannung abzeichnet, wie sie in der Qumran-Literatur greifbar wird. Die Jesustradition der Evangelien empfängt in tradierenden Handlungen Jesu selbst ihren Ausgangspunkt und ihre Norm.

2. Was von Riesenfeld hier theseartig, und manchmal eher intuitiv wirkend, vorweggenommen wird, hat in eingehender Forschung seitdem vor allem Riesenfelds Schüler, Kollege und Nachfolger B. Gerhardsson durch eingehende Forschungen abgesichert. So fand vor allem das jüdische und das hellenistische Schul- und Lernsystem als Basis eines geprägten Traditionsprozesses bei Gerhardsson¹⁶⁶ eine ausführliche Darstellung und, durch Gerhardsson angeregt, auch innerhalb der neuen Tübinger Schule seine Weiterentwicklung bei R. Riesner¹⁶⁷. Gerhardsson hat seine Erkenntnisse 1976 in vier Vorlesungen einer theologischen Ferienakademie eindrucksvoll konkretisiert¹⁶⁸: Traditionskontinuität und feste Prägung der Traditionsstoffe sind die Kennzeichen der urchristlichen Überlieferung, die sich genau schon bei Paulus feststellen lassen (23 ff.). Besonders in 1 Kor 4, 14 ff.; 11, 23 ff. und 15, 3 ff. wird deutlich, daß der Akt der »Überlieferung« der Traditionsinhalte durch Paulus an die Gemeinde von Korinth die Einpflanzung genau zu beachtender Bräuche und präzise erinnerlicher Wortgestalten bedeutet, daß zudem der Überlieferungsakt seinen Rückhalt in einem »Vater«-»Kind« bzw. Lehrer-Schüler-Verhältnis Pauli zur Gemeinde (4, 14 ff.) hat und daß die Einhaltung der Überlieferung durch feste personale Beziehungen (von Paulus her durch Timotheus und briefliche Kontakte zur Gemeinde) aufrechterhalten und kontrolliert wird.

Die Überlieferung geht in wesentlichen Grundelementen auf Jesus zurück (so: 11, 23). Auf Jesusworte beruft sich Paulus in seinen Paränesen (z. B. 1 Kor 7, 10 ff.; 9, 14); er setzt also die Kenntnis geprägter Jesusworte (in 9, 14 das in Mt 10, 9 f. und Lk 10, 7 wiedergegebene) voraus (26 ff.). Deren »Übergabe« hat Paulus in der Gemeinde vorgenommen. — Doch die Paränese ist gerade nicht der »Sitz im Leben« für die Einprägung und Bewahrung der Form (wie Dibelius meint). Die Jesus-Überlieferung ist eine durch sich selbst

¹⁶⁶Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Tradition in Rabbinic Judaism and Early Christianity. Uppsala 1961; 21964; ders., Tradition and Transmission in Early Christianity. Lund 1964.

¹⁶⁷Siehe oben, Anm. 84.

¹⁶⁸B. Gerhardsson, Die Anfänge der Evangelientradition, Wuppertal 1977.

motivierte, die freilich ihre stereotypen Aktualisierungssituationen in der Gemeinde hat. I Kor 15, 3 ff. setzt Traditionsstoff der Evangelien voraus (30), denn nicht die Formel und das Abstrakte stehen am Anfang (wie Bultmann annimmt), sondern die lebens- und ursprungsnahe Schilderung, ähnlich wie die Worttradition insgesamt auf anschaulich einprägsame Bildworte, Gleichnisse usw. zurückgeht.

Die Überlieferungsgesetzlichkeiten, die bei Paulus deutlich werden, sind aufgrund der jüdischen Lehr- und Lerngesetze, und speziell der Tora-, Halacha- und Haggadatradition, auch bei den Altaposteln vorauszusetzen. Die Betonung der »Augenzeugenschaft« in Lk 1, 1–4 und Apg 1, 21 entspricht genau dem jüdischen Traditionsrealismus, der sich für halachisch bedeutsame Fakten genauer Zeugenschaft versichert. Die Traditionssicherung, die durch feste Lehrer-Schüler-, ja, Meister-Jünger-Bindungen (z. B. Paulus-Timotheus) möglich wird, ist auch für die Evangeliumsentstehung vorauszusetzen (42 ff.). Die Bindung von Markus an Petrus und Paulus, die des Lukas an Paulus, wie sie von der Apg bezeugt werden, entsprechen genau dem, was die Überlieferungsgesetzlichkeiten als Bedingung für die Jesus-Überlieferung verlangen: personale Bindung an die Hauptapostel und deren Augenzeugenschaft, wobei Paulus Augenzeugenkenntnisse schon *vor* seiner Bekehrung besaß und sich danach der vollen Augenzeugenbürgschaft Petri versicherte (Gal 1, 18). Für das älteste Evangelium ist die Verfasserschaft des Johannes Markus, für das Lk-Ev und die Apg die des antiochenischen Arztes und Missionshelfers Lukas (Kol 4, 14) anzunehmen (46 f.).

b) Neuansätze in Deutschland

1. Überlieferungskontinuität aus frühesten Ursprüngen heraus kennzeichnet auch die von H. Gese, M. Hengel und P. Stuhlmacher untersuchten Traditionsstoffe.

Mit seiner Analyse der sprachlichen Form und der Inhalte des Joh-Prologs, der (in genuiner Verbindung zum Corpus des Evangeliums) von einem rein alltestamentlich-jüdischen weisheitlich und apokalyptisch geprägten Hintergrund her zu deuten ist, entzog H. Gese das Joh-Ev der Spekulation über gnostisch-pagane Einflüsse¹⁶⁹.

Wirkungsvoll entmythologisierte M. Hengel das formgeschichtliche Mythos-Verdikt für Jesu »Menschensohn«-Worte, sein messianisches Bewußtsein, das Kyriostum und seinen Sohn-Gottes-Titel¹⁷⁰. — Vor allem zeigte Hengel durch seine zeitgeschichtlichen Forschungen¹⁷¹, zu wie ganz anderen Ergebnissen hinsichtlich der Hintergründe des Jesusbildes der Evangelien und mancher Erscheinungen des Urchristentums man mittels wirklich geschichtswissenschaftlicher Methodik, statt mit formgeschichtlich verfremdeter¹⁷² »historisch-kritischer« Methode, gelangen kann.

¹⁶⁹ Vgl. oben, Anm. 147. — Für die Sicht der Überlieferungskontinuität von Altem und Neuem Bund ist der ganze ebd. genannte Aufsatzband des Autors bedeutsam, wie auch dessen erster Sammelband: Vom Sinai zum Zion, München 1974.

¹⁷⁰ Vgl. bes. die in den Anm. 81 und 112 gen. Arbeiten.

¹⁷¹ Vgl. insbes. die in Anm. 114, 124 und 149 gen. Werke.

¹⁷² Zu geschichtswissenschaftswidrigen Arbeitsgewohnheiten in der gängigen Anwendung der formgeschichtlichen Methode vgl. auch: M. Hengel, Christologie und neutestamentliche Chronologie, in: Neues Testament und Geschichte, Festschrift O. Cullmann, hrsg. v. H. Baltensweiler und B. Reicke, Zürich 1972, 43–67.

Besonders von P. Stuhlmacher werden aus den geschichtswissenschaftlichen Erkenntnissen und einem Neubedenken des Verhältnisses von historischer Methode und Schriftauslegung aus dem Glauben, auch die hermeneutischen Konsequenzen gezogen¹⁷³. Zwar kann der Glaube nicht zum Element oder Kriterium innerhalb der historischen Methode gemacht werden; aber die historische Methode muß einen hermeneutischen Erkenntnisduktus haben, der dem zu untersuchenden Text Zeugnis- und Aussagewert zutraut, wie dies auch den Regeln der philosophischen und einer genuinen historischen Hermeneutik entspricht.

Die »Skepsis«, wie sie Bultmann und Käsemann als Ausgangspunkt wählten, ist kein hermeneutisches Prinzip. Sie ist nicht Kennzeichen der wahren wissenschaftlichen Haltung, sondern der ideologischen Voreingenommenheit.

Eine höchst erfreuliche Synthese von Forschungsergebnissen der »skandinavischen« und der neuen Tübinger Schule stellt die Dissertation von R. Riesner¹⁷⁴ dar, dem es gelingt, die Verankerung der Jesus-Überlieferung in der ureigenen Lehre Jesu von der Untersuchung des jüdischen Lehr- und Lernsystems und der Formanalyse des synoptischen Spruch- und Redengutes her weiter zu konkretisieren und abzusichern. Einschlägige englisch- und französischsprachige exegetische Literatur wird nicht mehr (wie sonst oft in deutschen exegetischen Werken) als minderbedeutsame behandelt, sondern reichlich herangezogen und zeigt, daß die landläufige Hypostasierung der »historischen Kritik« offenbar auch von der Binnenkommunikation eines nationalen Wissenschaftsstolzes mitbestimmt war. Auch die Verfasserschaftszeugnisse der kirchlichen Tradition erweisen sich bei Riesner als durchaus noch einmal von neuem untersuchungswürdig.

2. Von der »skandinavischen« und der neuen Tübinger Schule her zeichnen sich somit auch neue Chancen für eine von der kirchlichen Tradition nicht emanzipierte Neutestamentliche Wissenschaft ab, die wahrhaft ökumenisch ist, — weit über jeden nur ökumenisch aufgezogenen Wissenschaftsbetrieb hinaus, und die sich als theologische Disziplin katholischerseits dem Kosmos der katholischen Theologie neu integriert¹⁷⁵.

Möge, im Zeichen einer qualifizierten Ökumene, in Zukunft auch die Bibelwissenschaft, so wie dies für die Systematische Theologie längst selbstverständlich ist und z. B. in den »Lima-Erklärungen« aufs schönste sich bekundet, einem neuen Verständnis der Tradition sich öffnen und so zugleich auch dem Anliegen des dritten großen ökumenischen Partners, dem der Orthodoxie, gerecht werden.

¹⁷³Vgl. den in Anm. 7 gen. Grundriß der Hermeneutik, speziell § 14; Die Hermeneutik des Einverständnisses mit den biblischen Texten, 222–256.

¹⁷⁴Siehe oben, Anm. 84 (sowie 132; 167).

¹⁷⁵Den Versuch einer detaillierten traditionsgeschichtlichen Neubestimmung der Evangelienentstehung aus einer umfassenden kirchen- und liturgiegeschichtlichen und fundamentaltheologischen Perspektive unternimmt: H.-J. Schulz, Die apostolische Herkunft der Evangelien. Eine Frage der Historie, des Glaubensverständnisses und der kirchlichen Identität, Paderborn 1992.