

Einheitlichkeit oder verschiedene "Lehrbegriffe" in der neutestamentlichen Theologie?

Autor(en): **Reicke, Bo**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **9 (1953)**

Heft 6

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-879016>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Einheitlichkeit oder verschiedene «Lehrbegriffe» in der neutestamentlichen Theologie?

Auf dem Gebiet der neutestamentlichen Theologie sind in den letzten Jahren mehrere bedeutsame Lehrbücher erschienen, z. B. die von E. Stauffer, M. Burrows, M. Meinertz und R. Bultmann (um sie hier in chronologischer Ordnung aufzuzählen).¹ Bei vergleichender Betrachtung dieser Bücher stellt sich eine Frage ein, die nicht nur für Theologen, sondern auch für Bibelleser im allgemeinen wichtig sein muß. Das ist die Frage, ob die neutestamentliche Botschaft trotz der unleugbaren Verschiedenheiten zwischen den hauptsächlichen Schriftengruppen — vor allem den Synoptikern, Johannes, Paulus — als einheitlich gelten darf.

In der Tat haben die erwähnten Verfasser zu dieser Frage ganz verschieden Stellung genommen, wie man ihrer Darstellungsweise entnehmen kann. Stauffer und Burrows haben nämlich das Neue Testament durchgehend als eine Einheit behandelt — dieser sogar mit Einbeziehung des Alten Testaments, besonders im Hinblick auf seine Vollendung in Christus. Dabei haben beide allerdings die geschichtliche Entwicklung und die verschiedenen Schriftengruppen innerhalb des Ganzen berücksichtigt², und trotzdem haben sie durchaus deren Einheitlichkeit vorausgesetzt, ohne diese eigentlich überhaupt in Frage zu stellen. Meinertz und Bultmann dagegen haben die hauptsächlichen Schriftengruppen gesondert behandelt. Und zwar setzt Meinertz dabei die Einheitlichkeit als etwas Selbstverständliches voraus und verweist zur Begründung dieser These ganz kurz und fast nur im Vorbeigehen auf den kirchlichen Inspira-

¹ Ethelbert Stauffer, *Die Theologie des Neuen Testaments* (1941; 5. Aufl. 1948); Millar Burrows, *Outlines of Biblical Theology* (1946); Max Meinertz, *Theologie des Neuen Testaments 1—2* (1950); Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (1948—1953).

² Stauffer, S. 1—33 e. p.; Burrows, S. 4—6 e. p.

tions- und Kanonbegriff³ sowie auf die alles durchleuchtende Persönlichkeit des Herrn.⁴ Aber die Verteilung des Stoffes auf gewisse Hauptgruppen scheint ihm doch auf Grund der Tatsache geboten, daß die Offenbarung durch gewisse führende Persönlichkeiten vermittelt und geprägt worden sei, nämlich durch Jesus selbst, Petrus-Jakobus, Paulus und Johannes⁵. Bultmann wiederum will höchstens von einer Einheitlichkeit des Kerygmas wissen, das er hinter den neutestamentlichen Schriften ungefähr wie ein unbestimmbares «Ding an sich» voraussetzt.⁶ Innerhalb dieser Schriften aber darf man nach ihm gar keine einheitliche Lehre suchen, weil nämlich alle theologischen Sätze situationsbedingt und relativ seien.⁷ So wird für Bultmann die Aufteilung des Stoffes auf verschiedene Schriftengruppen zu einer logischen Notwendigkeit.

Die erwähnten vier Handbücher spiegeln einen alten Gegensatz in der Bibeltheologie wider. Sowohl die einheitliche Behandlung des Stoffes wie die Verteilung desselben auf gewisse Hauptgruppen gehen nämlich auf hergebrachte Darstellungsformen zurück: jene auf die Sammlungen der orthodoxen Dogmatiker, diese auf die im 19. Jahrhundert beliebten Darstellungen nach individuellen «Lehrbegriffen» der Hauptapostel, welche die wahre Vernunftreligion persönlich und geschichtlich relativ aufgefaßt hätten. Für die Verfasser der obengenannten modernen Lehrbücher waren solche geschichtliche Ueberlieferungen wohl nicht entscheidend, sondern sie haben offenbar ihre Darstellungsformen jeweils auf Grund sachlicher Erwägungen gewählt. Doch bietet keiner von ihnen an Ort und Stelle eine wirkliche Erörterung der Frage nach der eventuellen Einheitlichkeit der Theologie des Neuen Testaments. Und besonders da die genannten vier Bücher auf so auffallende Weise zwei herkömmliche Darstellungsformen vertreten, hinter denen ziemlich verschiedene Auffassungen liegen, muß sich leicht die Frage erheben, wie es denn mit der Einheitlichkeit der neutestamentlichen Botschaft eigentlich bestellt ist.

Zu dieser Frage seien hier ein paar kurze und anspruchslose Bemerkungen geboten, die als persönliche Desiderata für bibeltheologische Darstellungen aufgefaßt werden möchten.

³ Meinertz, S. 1.

⁴ Meinertz, S. 3.

⁵ Meinertz, S. 5.

⁶ Bultmann, S. 580 f.

⁷ Bultmann, S. 578.

1.

In der neutestamentlichen Theologie ist man früher ohne weiteres von der Ueberzeugung ausgegangen, daß die kanonischen Bücher inspiriert seien und die eine, unwidersprechliche Wahrheit enthielten. Es wurde als ganz selbstverständlich empfunden, daß die 27 Bücher des Neuen Testaments durch ihre Kanonizität eine Einheit bilden und durch ihre Inspiration sich von ihrer literarischen Umgebung unterscheiden. Die moderne Zeit aber teilt im allgemeinen nicht mehr diesen mechanischen Inspirationsbegriff und betrachtet die Kanonbildung einfach als einen geschichtlichen Vorgang. Deswegen kann die etwaige Einheitlichkeit der Bibeltheologie nicht mehr so axiomatisch behandelt werden.

Es läßt sich jedoch fragen, ob nicht der Begriff des *Kanons* als einer von der Kirche angenommenen Norm fortan den Ausgangspunkt jeder neutestamentlichen Theologie bilden muß. Wir möchten behaupten, daß das wirklich der Fall ist, wenn die Theologie des Neuen Testaments überhaupt ein selbständiger Gegenstand bleiben soll. Denn neutestamentliche Theologie heißt an sich nicht dasselbe wie Geschichte der urchristlichen Religion, so daß hauptsächlich die kausalen Grundlagen und die geschichtliche Entwicklung in Frage kämen und alle darauf irgendwie bezüglichen Dokumente und außerdem eine Reihe kulturgeschichtlicher sowie auch psychologischer Umstände zu berücksichtigen wären. Gewiß muß die urchristliche Religionsgeschichte eine wichtige Disziplin bleiben, aber sie soll nicht mit neutestamentlicher Theologie verwechselt werden.

Nach der immer noch vorherrschenden Auffassung bedeutet neutestamentliche Theologie eine übersichtliche Zusammenfassung der in dem vorliegenden Kanon enthaltenen Gedankenfülle. Hierbei erlangen die genetischen Umstände und die religionsgeschichtliche Entwicklung nur insofern Bedeutung, als sie den Sinn und das Anliegen der einzelnen Ausdrücke erhellen können. Da nun einmal die Kirche diese 27 Schriften als Grundlage und Norm in ihre Schatzkammer aufgenommen hat, so wollen ihre jeweiligen Lehrer und Schüler immer aufs neue kennenlernen, was in diesem Schatze zu finden ist.⁸ Man küm-

⁸ Dieser praktische Zweck der Bibeltheologie wird besonders von Burrows hervorgehoben, S. 1—7.

mert sich dabei weniger um den Ursprung der einzelnen Kostbarkeiten, sondern interessiert sich nur für ihren tatsächlichen Charakter und Wert. Von der Bibeltheologie erwartet man also eine übersichtliche und vielleicht auch genaue Beschreibung des Schatzes; aber die hinter seinen verschiedenen Stücken liegenden geschichtlichen Zusammenhänge sollen diese Schilderung nicht belasten, sondern dürfen höchstens im Vorübergehen erwähnt werden. So stellt man sich allgemein den Zweck der Bibeltheologie vor. Ja, so haben auch diejenigen Forscher, welche die Theologie des Neuen Testaments auf verschiedene Lehrbegriffe verteilen wollen, sich in der Praxis die Sache gedacht, indem sie sich doch an den Kanon gehalten haben. Der Begriff des Kanons bleibt also überall eine selbstverständliche Voraussetzung (wenn man auch bisweilen außerkanonische Schriften zum Vergleich anführen mag).

Und es muß noch hinzugefügt werden: Auch wer die Kanonbildung als einen geschichtlich bedingten Prozeß zu betrachten gelernt hat, kann natürlich diesen Prozeß gleichzeitig als eine göttliche Verfügung ansehen, so daß auch der Inspirationsbegriff in gewisser Hinsicht beibehalten wird.

Es läßt sich indessen einwenden, die Kanonizität stelle lediglich eine äußere Verbundenheit gewisser Schriften dar, eine *inhaltliche Einheitlichkeit* der neutestamentlichen Theologie sei aber damit noch gar nicht gegeben. Mit einer alten philosophischen Ausdrucksweise könnte man bemerken, daß die neutestamentlichen Schriften eine Einheit nicht nur $\theta\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\iota$, sondern auch $\phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota$ bilden müssen, um als Grundlage für eine einheitliche Theologie benutzt werden zu dürfen. Auch wenn man die betreffende « $\theta\acute{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$ » nicht als menschliche, sondern als göttliche Verfügung auffaßt, so verlangt doch die theologische Ehrlichkeit, daß grundsätzlich nach der inneren Einheitlichkeit der neutestamentlichen Botschaft gefragt werde.

Bei dem Suchen nach der inneren Einheitlichkeit stößt man aber auf die Schwierigkeit, daß die neutestamentliche Vorstellungswelt recht verschieden erscheint, wenn man z. B. die Synoptiker, Johannes, Paulus und die katholischen Briefe eingehender vergleicht. Zwar versuchen die Theologen immer wieder eine gemeinsame, grundlegende Lehre des Neuen Testaments herauszuarbeiten, ob diese nun in dem Gottesbegriff, Recht-

fertigungsdogma, Liebesgebot oder in irgendeinem anderen Ideal bestehen soll. Aber es ist doch tatsächlich aussichtslos, auf diese Weise zu einer überall annehmbaren Lösung zu kommen, hauptsächlich weil das Neue Testament im Prinzip gar keine systematische Lehre oder Weltanschauung mitteilen will.⁹

Die aufgestellte Frage läßt sich aber von einem anderen Standpunkt aus ganz leicht beantworten. Welches ist nämlich das Anliegen des Neuen Testaments? Es will gewisse mit Jesus Christus verbundene Tatsachen verkündigen (Begriffe wie Evangelium, Kerygma haben ja hier entscheidende Bedeutung), um daraus gewisse allgemein lebenswichtige Folgerungen zu ziehen (die Notwendigkeit der Umkehr, des Glaubens usw.). Und zwar unterliegt es keinem Zweifel, daß alle neutestamentlichen Schriften sich auf denselben Jesus Christus und auf dasselbe mit ihm verbundene Geschehen beziehen. Hier eben, *in dem Christusgeschehen, ist die inhaltliche Einheit* des Neuen Testaments zu suchen.¹⁰

2.

Nun aber erleben zwei Menschen dieselben Tatsachen nie auf dieselbe Weise. Es ist auch ganz natürlich, daß die Schilderungen und Deutungen der hier in Frage kommenden Tatsachen verschieden ausgefallen sind, zumal die neutestamentlichen Schriftsteller in recht verschiedenen Umgebungen gelebt haben. Somit scheint es mit Rücksicht auf empirische Verhältnisse empfehlenswert zu sein, die neutestamentliche Theologie *nach den verschiedenen «Lehrbegriffen»* darzustellen. Da andererseits sämtliche Individualitäten der kanonischen Schriftsteller in

⁹ E. Hoskyns & N. Davey, *The Riddle of the New Testament* (1931; 2nd ed. 1936), S. 225.

¹⁰ Vergleiche z. B. A. Fridrichsen, *Nya Testamentets enhet: Svensk exeg. årsb. 6* (1943), S. 43—54. Er will zunächst die Einheit des Neuen Testaments in der Eschatologie sowie in der Lehre von der Versöhnung, der Kirche und der Liebe finden, betont aber auf S. 51, daß hinter allem die grundlegende Christustatsache liegt. Aehnlicherweise findet A. M. Hunter, *The Unity of the New Testament* (1943; 3rd ed. 1946), S. 9, die Einheit des Neuen Testaments in der dort verkündeten Heilsgeschichte. Die meisten Exegeten dürften auch nunmehr darüber einig sein, daß «alles, was die ersten Christen in ihren Schriften verkünden, Offenbarung von Gottes Handeln in Christus, also ein fortlaufendes Christus-Geschehen ist», wie es O. Cullmann, *Christus und die Zeit* (1946), S. 4 ausgedrückt hat.

einer zusammenfassenden Darstellung unmöglich Platz finden können, so konzentriert man sich wohl am besten in herkömmlicher Weise auf die wichtigsten Autoritäten, nämlich *die Synoptiker, Johannes und Paulus*, während die übrigen neutestamentlichen Schriftsteller kürzer behandelt werden können.

Man hätte aber eigentlich keinen hinlänglichen Anlaß, den Stoff auf die erwähnten Hauptschriftsteller zu verteilen, wenn es sich nur um ihre verschiedenen Ausdrucksweisen handelte oder um ihre verschiedenen Persönlichkeiten¹¹ und Kulturmilieus.¹² Denn im Grunde lassen sich doch auch für die wichtigsten Schriftengruppen so charakteristische Begriffe wie beispielsweise «Gottesreich», «Licht», «Gerechtigkeit» in einen gemeinsamen Rahmen einfügen.¹³ Solche rein formale Unterschiede, wie die jeweils wechselnden Worte und Bilder, brauchen den Wesenskern der Botschaft von Jesus Christus in keiner Weise zu verändern. Und die Prismen, durch welche das evangelische Licht verschiedentlich gebrochen wird, dürften an sich keinen Grund für eine in gewisse Haupttypen aufgeteilte Theologie bilden. Sondern wenn eine solche Darstellungsform gewählt werden soll, dann mag es wegen des Lichtes selbst geschehen. Denn dieses ist Gegenstand des eigentlich theologischen Studiums, nicht die äußeren Medien seiner Erscheinung.

Ein wirklich bedeutender, wesentlicher und vor allem theologischer Grund zur Aufteilung des Stoffes ist erst die Tatsache, daß *Jesus* bei den Synoptikern, Johannes, Paulus und zum Teil auch bei anderen Verfassern neutestamentlicher Bücher *in verschiedenen christologischen Aspekten* dargestellt wird. Diese auffallende Verschiedenheit in der Christologie zu verhehlen, ist eine Unsachlichkeit, die sich allerdings sehr eingebürgert hat. Wenn man aber den Erlöser überwiegend nach den Synoptikern darstellt, wie es besonders durch die liberalen Theologen üblich geworden ist, so tut man Johannes und Paulus schlechthin Unrecht; wenn man ihn überwiegend nach Johannes oder

¹¹ Für Meinertz ist die persönliche Eigenart der Hauptapostel entscheidend, S. 3. 5.

¹² Bultmann findet solche kulturgeschichtlichen Umstände wesentlich, z. B. S. 184; 353.

¹³ Hunter, a. a. O. (Anm. 10), S. 14 ff.

Paulus behandelt, wie es in der griechisch-orthodoxen und anglikanischen beziehungsweise in der kontinental-protestantischen Theologie seit langem Sitte war und zum großen Teil noch ist, so tut man den anderen neutestamentlichen Hauptzeugen ähnlicherweise Unrecht. Ob die Synoptiker, Johannes oder Paulus maßgebend sein sollen, das kann in der Tat kein Mensch widerspruchslos entscheiden. Jede derartige Vereinfachung der tatsächlich vielgestaltigen Christologie bleibt willkürlich und ist theologisch abzuweisen, weil dadurch immer etwas von dem vorliegenden Reichtum verlorengehen muß. Schon die Konzentration des Stoffes auf die Synoptiker, Johannes und Paulus ist ja eine Vergewaltigung des Gegebenen, die indessen der Uebersichtlichkeit wegen unvermeidlich sein dürfte.

Ist es somit ein nicht kulturgeschichtliches, sondern theologisches Anliegen, den Reichtum des im Neuen Testament durch verschiedene Prismen leuchtenden Himmelslichtes möglichst unverstellt hervortreten zu lassen, so muß auch darauf geachtet werden, daß die Verteilung des Ideenstoffes auf die erwähnten Hauptschriftengruppen konsequent theologisch vollzogen werde. Die theologische Perspektive wird aber in moderner Zeit oft nicht klar eingehalten, wenn es gilt, die Vorstellungen der Synoptiker usw. darzulegen.

Vor allem mischt sich die religionsgeschichtliche und religionspsychologische Fragestellung allzu sehr ein und trübt das theologische Bild. So schiebt man bei den Synoptikern die vermeintlich geschichtlichen Teile des Lebens Jesu und bei Johannes und Paulus die anscheinend hellenistischen Bestandteile ihrer Theologie in den Vordergrund und betont, wie die theologische Anschauung in jedem Falle durch jene geschichtlichen Umstände und eventuell im Zusammenwirken mit dem persönlichen Glauben der betreffenden Verfasser entstanden sei. Wenn eine solche Fragestellung sich im theologischen Zusammenhang breit machen darf, so führt sie zu einer *Metabasis eis allo genos*, nämlich zu einem Uebergleiten in die religionswissenschaftliche Entwicklungstheorie. An sich aber sollte die neutestamentliche Theologie ohne weltlich-kausale Hypothesen sich mit dem Inhalt der als vorliegende Offenbarung zu behandelnden Verkündigung beschäftigen. Die beiden Methoden der Betrachtung sollten durchgehend auseinandergehalten werden, auch wenn

sie auf denselben Gegenstand gerichtet sind. Sie mögen parallel laufen, nicht aneinander anstoßen oder zusammenfallen.

In einer Bibeltheologie sollten also die Hauptverfasser des Neuen Testaments, jeder unter besonderer Rücksichtnahme auf seine Eigenart in der Christologie, sämtliche aber konsequent theologisch, dargestellt werden.

Wie dieser Grundsatz zunächst auf die Synoptiker, Johannes und Paulus anzuwenden wäre, sei jetzt kurz angedeutet, wobei nur einige in jedem Falle besonders aktuelle Probleme berührt werden können.

a) Bei den *Synoptikern* liegt das Hauptgewicht offenbar auf der Erscheinung Jesu in ganz irdischen und menschlichen Formen. Hier werden seine Geburt und Kindheit geschildert, seine Wanderungen in Galiläa, sein vertraulicher Umgang mit den Jüngern und dem Volke usw. Wenn man nun diese Tatsache bibeltheologisch erwägt und den christologischen Standpunkt der Synoptiker innerhalb des ganzen Neuen Testaments feststellen will, dann muß *der Inkarnationsgedanke* betont werden. Von dem Neuen Testament als einem Ganzen her gesehen, begegnet uns Jesus bei den Synoptikern als der Messias (Matth.), beziehungsweise der Gottessohn (Mark.) oder der Erlöser (Luk.), der hier auf Erden seine göttliche Herrlichkeit abgelegt hat und wie ein gewöhnlicher Mensch in Geringheit und Demut hervortritt. Zwar haben die Synoptiker die paulinische Kenosis-Christologie etwa nach Phil. 2, 7 nicht ausdrücklich dargestellt. Aber wenn man die Synoptiker nicht isoliert betrachtet, sondern ihre theologische Eigenart innerhalb des gesamten Neuen Testaments zur Geltung bringen will, dann paßt jene Kenosis-Christologie eigentlich ausgezeichnet zu ihrer Charakterisierung. Dazu ist aber noch zu bemerken, daß in der Tat die synoptischen Evangelien selbst von ganz entsprechenden Voraussetzungen ausgehen, obwohl sie eine andere Terminologie benutzen und der Präexistenzgedanke bei ihnen nicht betont ist. Jesus erscheint hier völlig als ein Mensch; aber trotz seiner Menschenähnlichkeit dringt bisweilen seine göttliche Natur hindurch, vor allem bei der Taufe, der Verklärung und der Kreuzigung. Seine Messianität soll eigentlich ein Geheimnis sein, nur von denen zu entdecken, die Augen zum Sehen haben; aber das Messiasgeheimnis verrät sich immer mehr durch Christi an dem Volke

vollbrachte Wundertaten und die Machtvollkommenheit seiner Rede. Zunächst sind es nur die Geister, welche das Messiasgeheimnis ahnen, Matth. 4, 1 ff.; Mark. 1, 24. Später aber wird das Geheimnis mehr und mehr unter den Menschen verbreitet. Und als Jesus in Jerusalem einzieht, ist es kein Geheimnis mehr — dagegen bringen seine in der Hauptstadt verkündeten messianischen Ansprüche ihn schließlich um das Leben. Er stirbt also offen als der Messias, lebt aber nach den Synoptikern überwiegend geheim in dieser Rolle. So ist dieser Messiasgeheimnisgedanke im Grunde das Gegenstück zur paulinischen Kenosis-Christologie.

Ist aber nicht das sogenannte Messiasgeheimnis eine spätere Erfindung der Synoptiker, welche die Tatsache verdecken sollte, daß die Umgebung Jesu den irdischen Meister eigentlich nicht in so messianischen und «theologischen» Formen erlebt hatte, wie es die nach der Auferstehung des Herrn und der Entwicklung der Kirche schreibenden Evangelisten sich vorstellen möchten? Nicht wenige haben eine derartige Ansicht vertreten.¹⁴ Dazu könnte man hier einfach sagen, daß sich die Bibeltheologie mit dem vorliegenden Textbestand beschäftigen soll und folglich von der Erörterung solcher überlieferungsgeschichtlicher Fragen eigentlich befreit ist. Uebrigens aber ist diese Theorie schon geschichtlich recht unnatürlich. Wollten die Synoptiker die vorliegenden Ueberlieferungen mit der später herrschenden Christologie in Einklang bringen, so hätten sie jene derselben leicht anpassen können; und zwar wäre das viel einfacher und natürlicher gewesen, als das komplizierte Messiasgeheimnismotiv einzufügen. Es muß nämlich beachtet werden, daß das Messiasgeheimnis und die damit verbundenen Motive, wie etwa die Verstockung und das Mißverständnis der Jünger, in den synoptischen Berichten allgemein vorkommen und grundlegend sind.¹⁵

Andererseits muß zugegeben werden, daß Jesus bei den Synoptikern notwendigerweise vom Standpunkt der späteren

¹⁴ Es handelt sich um die bekannte These von W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* (1901), S. 227 f. Das Buch hat bis in unsere Zeit überzeugte Nachfolger gefunden, u. a. Bultmann, *Theologie*, S. 32 f.

¹⁵ Vgl. dazu u. a. N. Johansson, *Τὸ μυστήριον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ*: *Svensk teol. kvartalskr.* 16 (1940), S. 3—38.

Kirche her geschildert worden ist, die nach den Auferstehungserlebnissen sein wahres Wesen kennengelernt zu haben meinte. Man kann also in den synoptischen Evangelien tatsächlich zwei Jesusgestalten unterscheiden. Diese sind aber nicht zu charakterisieren als «der geschichtliche Jesus», wie ihn die allzu selbstbewußte Exegese des liberalen Zeitalters auffassen wollte, beziehungsweise als «der kirchliche Jesus», oder wie man sich ausdrücken will. Sondern auf der einen Seite steht Jesus, wie die ehemals im Glauben trägen Jünger ihn zunächst wenig adäquat erlebt zu haben sich bewußt waren, und auf der anderen Seite der ihrer Ueberzeugung nach wahre Jesus, der mit seinen Jüngern und dem Volke verkehrt hatte, von den Seinen aber erst nach dem Tode verstanden wurde. Für die Synoptiker selbst ist erst diese zweite Gestalt der wirklich «geschichtliche» Jesus: vom biblisch-theologischen Standpunkte aus ist es wichtig, das zu beachten.

Ueberhaupt sollte die «Geschichtlichkeit» Jesu in diesem Zusammenhang konsequent als ein theologischer Begriff behandelt werden. Es dürfte in der Tat unmöglich sein, bei den Synoptikern das «Geschichtliche» gegen das «Theologische» auszuspielen¹⁶; man kann hier ebensowenig einen nichttheologischen Ueberlieferungsbestand herausanalysieren, wie beim Schälen einer Zwiebel einen andersartigen Kern finden. Zweifellos ist die rein profan-historische Geschichtlichkeit eine Eigenschaft, die von den Synoptikern bei dem Meister von Nazareth festgestellt wird, obschon sie davon nicht direkt sprechen. Wenn nämlich Jesus hier ohne weiteres als eine geschichtliche Person dargestellt wird, so hat das einen natürlichen Grund einfach in den tatsächlichen Verhältnissen. Aber eben deswegen haben die Synoptiker sich gar nicht besonders darum bemüht, die Geschichtlichkeit des Erlösers darzutun, war doch diese in ihrer Umgebung eine allgemein bekannte Tatsache. Uebrigens waren die Synoptiker nicht an «Geschichtlichkeit» im profanen Sinne interessiert, denn in solchem Falle hätten sie wohl einen reicheren biographischen Stoff dargeboten. Was aber wir unter Geschichtlichkeit des Meisters verstehen, das bedeutete für sie nicht allein etwas Objektives, sondern auch

¹⁶ Hoskyns & Davey, a. a. O. (Anm. 9), S. 93 f.; 142 ff.; 181 f.; 212; 214—22.

und vor allem etwas Finales. Sie dachten nicht so sehr an das Leben Jesu als etwas Vergangenes, oder an seine tatsächliche Existenz in einem bestimmten Raum und einer bestimmten Zeit, sondern vielmehr an seine Sendung und seine Aufgabe. Deswegen führen sie wiederholt solche finale Ausdrücke an, wie etwa: «Der Menschensohn ist gekommen, um zu . . .» (so Mark. 10, 45; vgl. Matth. 5, 17 usw.). Und zwar hat die Sendung des Menschensohnes eine aktive und eine passive Seite. Er ist gesandt, um das Gottesreich zu vertreten; aber er ist auch gesandt, um erniedrigt zu werden und zu leiden. Auf diese Weise betrachten die Synoptiker, was bei uns geschichtliche Existenz heißt, im Grunde unter dem Begriff der Inkarnation.

Eine konsequente bibeltheologische Darstellung der Synoptiker sollte dies berücksichtigen. Wenn im bibeltheologischen Zusammenhang vom «Leben Jesu» die Rede ist, so ist der theologische Inkarnationsbegriff unentbehrlich, wenn man dem Tatsachenbestand wirklich gerecht werden will.¹⁷

b) *Das Johannesevangelium* steht christologisch ungefähr in der Mitte zwischen den Synoptikern und Paulus, obwohl es sich einer ganz besonderen Terminologie bedient. Während jene den Meister von Nazareth überwiegend in seiner irdischen Erscheinung schildern und dieser sich fast ausschließlich für den auferstandenen und erhöhten Christus interessiert, stellt nämlich das vierte Evangelium das fleischgewordene Wort in solcher Weise dar, daß *schon der irdische Jesus* deutlich als *Träger der himmlischen Herrlichkeit* erscheint.¹⁸ Es ist, als ob der Blick des Lesers die irdische Gestalt, die hier auf der palästinensischen Schaubühne auftritt, immer wieder durchdringen und sich auf das dahinterstehende Himmelswesen richten müßte. Die ganze Handlung spielt sich gleichzeitig in zwei Sphären ab, einer irdischen und einer himmlischen. Jesus scheint im Johannesevangelium ebenso durchsichtig zu sein wie eine transparente Gestalt byzantinischer Kunst, die zwar aus Fleisch und Blut besteht, gleichzeitig aber schon vergeistigt ist. Und was noch mehr ist: man schaut nicht nur die himmlische Welt durch

¹⁷ Zu diesem Abschnitt vergleiche man u. a. das ausgezeichnete Jesusbuch von J. W. Bowmann, *The Intention of Jesus* (1945), S. 44 f., 75–105.

¹⁸ J. Dupont, *Essais sur la christologie de Saint Jean* (1951), S. 233 bis 293 (*La gloire du Christ*).

diesen fleischgewordenen Logos, sondern der Prophet von Nazareth ist auch schon hier auf Erden *der Herr* eines Reiches, das nicht von dieser Welt ist, *der Kirche*.¹⁹ Das geht beispielsweise aus dem Hirtenkapitel hervor, Joh. 10, oder aus der Allegorie vom Weinstock und seinen Reben, Joh. 15. Es stimmt auch mit der Tatsache überein, daß 1. Joh. eine sehr ähnliche Theologie vertritt. Dabei muß aber beachtet werden, daß der Verfasser des vierten Evangeliums nicht eine kirchliche Bearbeitung des Lebens Jesu hat bieten wollen, wenn er auch in Wirklichkeit vielleicht gerade das getan hat. Sondern er wollte auf Grund von Augenzeugenberichten ein richtigeres Bild von Jesus geben als das der sonst verbreiteten Ueberlieferungen, Joh. 20, 30 f.; 21, 24 f. Das Ergebnis war eine Gestalt, die für moderne Augen zum Teil vergeistigt und verkirchlicht aussieht, die aber dem Evangelisten selbst als wirklich geschichtlich vorkam. Auch hier lassen sich also wie bei den Synoptikern zwei Jesusgestalten unterscheiden, eine subjektiv-primäre und eine nach dem Zeugnis des Evangelisten wirkliche und geschichtliche, die indes an Hoheit den synoptischen Jesus weit überbietet. Nun mag die Religionsgeschichte des Urchristentums nach objektiven und subjektiven Faktoren suchen, die zur Entstehung dieser johanneischen Christologie geführt haben mögen. Die neutestamentliche Theologie aber soll nach bestem Vermögen die Anschauung des Evangelisten so wiedergeben, wie sie tatsächlich vorliegt. Ob man seine Darstellung persönlich annimmt oder nicht, ist eine Sache des Glaubens.

c) Was schließlich *Paulus* betrifft, so muß bei ihm wie bei den ersten Predigten der Apostelgeschichte das verhältnismäßig geringe Interesse für die Biographie des Meisters auffallen. Dieser nach dem Damaskuserlebnis zum Heidenapostel gewordenen Feuerseele ist der gekreuzigte und auferstandene *Christus* alles. Man vergleiche z. B. das paulinische Kerygma oder die bekannte Zusammenfassung seines Evangeliums in 1. Kor. 15, 1—8.²⁰ Die wichtigsten Punkte der apostolischen Verkündigung sind hier zusammengestellt: «daß Christus für unsere Sünden gestorben ist, nach den Schriften, und daß er begraben wurde»

¹⁹ A. Corell, *Consummatum est* (1950), S. 15—51.

²⁰ C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and its Developments* (1936), S. 11—19.

usw. Merkwürdigerweise findet sich dabei kein Wort über das Erdenleben Jesu, das nach unseren Begriffen so wichtig gewesen wäre. Paulus hat es doch sonst als eine theologisch bedeutsame Tatsache betrachtet, obwohl er nur für das Faktum an sich Interesse hatte und selten auf Einzelheiten einging — Ausnahmen sind bekanntlich nur ein paar von ihm angeführte Jesusworte. Dieser fehlende Sinn für das Biographische mag vom modernen Gesichtspunkt aus bedauert werden. Was einem aber somit einerseits als ein Mangel vorkommt, das ist andererseits eine Bestätigung für das Vorhandensein ziemlich fester Jesusüberlieferungen in der Umgebung des Apostels.²¹ Denn wäre nicht das Wissen vom Leben Jesu einigermaßen schon festgestellt gewesen, und zwar durch etwa unseren Evangelien entsprechende und beim Unterricht benutzte Erzählungen, so hätte sich Paulus an der Jesusbiographie gewiß mehr beteiligt. Er wollte ja tatsächlich die Geschichtlichkeit des Herrn gegen die Doketen verteidigen und hätte dann leicht von älteren Christen biographische Einzelheiten sammeln können, wenn es nötig gewesen wäre. Jetzt gab es aber offenbar schon ein reichliches Evangelienmaterial in den jungen Gemeinden. Deswegen konnte sich Paulus in seinen Briefen fast ausschließlich mit dem himmlischen Christus beschäftigen, den er mit eigenen Augen gesehen hatte und mit dem er täglich verkehrte. Es waren also vorwiegend praktische Umstände, welche dazu beitrugen, daß Paulus in der Christologie sozusagen auf den rechten Flügel gestellt werden muß, indem bei ihm das Biographische vor dem Theologischen zurückgewichen ist; aber seine Christologie setzt doch gleichzeitig das biographische Material der Evangelien zum großen Teil voraus.²²

²¹ Dodd findet auch eine derartige Annahme notwendig, S. 57.

²² Die gelehrte sowie auch die volkstümliche Auffassung des Verhältnisses zwischen Jesus und Paulus hat sich lange ungefähr so gestaltet, wie sie in einem religionsgeschichtlichen «Volksbuch» von W. Wrede, Paulus (1904), zusammengefaßt wurde. Dieser bekannte Vertreter liberaler Theologie wollte dort feststellen, S. 95: «...daß der Name ‚Jünger Jesu‘ für Paulus wenig paßt, wenn man damit sein geschichtliches Verhältnis zu Jesus bezeichnen will». In der neueren Exegese kommt eine allgemeine Reaktion gegen diese zeitgebundene und gar nicht vorurteilsfreie Theorie vor (allerdings beherrscht sie noch ziemlich stark die Laienwelt). Doch mußte auch Wrede damit rechnen, daß Paulus möglicherweise nicht wenig

3.

Will man bibeltheologisch das Neue Testament sachgemäß und richtig behandeln, so müssen vor allem die angedeuteten Unterschiede zwischen den Synoptikern, Johannes und Paulus in der Behandlung der Person Jesu Christi berücksichtigt werden. Es handelt sich überall um eine und dieselbe Erlösergestalt, um eine und dieselbe Heilsgeschichte; aber die Perspektive ist in den drei Schriftengruppen etwas verschieden. Damit hängt es zusammen, daß der Vorrat theologischer Begriffe und Ausdrücke bei jeder Gruppe recht verschieden erscheint, obwohl die grundlegende Botschaft doch im großen und ganzen eine gemeinsame war.

Mit einem Bild aus dem Musikleben läßt sich die Sachlage vielleicht am besten erläutern. Die drei Schriftengruppen klingen zusammen wie ein dreistimmiger Kontrapunktsatz. Was die Klangfarbe und die Tonhöhe betrifft, sind sie durchgehend verschieden — und zwar mag dabei unter «Tonhöhe» die hier vorwiegend menschlich-biographisch und dort vorwiegend geistig-kirchlich erscheinende Darstellung der Person Jesu verstanden werden. Aber die Stimmen gehören doch in jedem Takte derselben Tonart an und bieten in Abwechslung dasselbe Themamaterial dar. Nur wenn man sein Ohr dem kontrapunktischen Dreiklang auftut, der einem bei gleichzeitigem Anhören der Synoptiker, der Johannesschriften und der Paulusbriefe je in ihrer Eigenart entgegentönt, nur dann erfaßt man den Reichtum der neutestamentlichen Botschaft.²³ Natürlich sollen die übrigen neutestamentlichen Schriften dabei nicht vergessen werden, sondern ihre Stimmen können die Harmonie noch bereichern. Aber die erwähnten Schriftengruppen müssen für die Bibeltheologie immer grundlegend bleiben.

vom geschichtlichen Jesus wußte und gelegentlich darüber predigte, und daß er sich persönlich als Jünger Jesu fühlte. Wrede leugnete aber kurzerhand, daß Paulus die Gestalt und das Werk Jesu überhaupt verstanden habe (ibid.). Man muß angesichts dieses negativen Urteils von einer *petitio principii* sprechen, denn Wrede und seine Zeitgenossen hatten selbst jenen «geschichtlichen» Jesus hergestellt, den sie bei Paulus nicht wiederzufinden meinten.

²³ So ist auch der Grundgedanke bei A. Fridrichsen, a. a. O. (Anm. 10), S. 50; vgl. id., *Jesus, St. John and St. Paul: The Root of the Vine* (1953), S. 61 f.

Daß ein derartiger Zusammenklang von hauptsächlich drei verschiedenen Stimmen vorliegt, ist aber schließlich nur ein Ausdruck der für den evangelischen Glauben grundlegenden Einheit zwischen dem fleischgewordenen Worte, dem auferstandenen Christus und dem Herrn der christlichen Kirche, der einmal zu seiner Gemeinde zurückkommen wird.

Basel.

Bo Reicke.

Lukas und Euripides.

Die Frage, ob und wie weit der Verfasser der Apostelgeschichte mit Euripides vertraut ist, soll hier neu untersucht werden. Innerhalb der neutestamentlichen Forschung kommt ihr zweifellos kein entscheidendes Gewicht zu; aber bedeutsam wird sie doch, sobald man die schriftstellerische Eigenart des Lukas für sich ins Auge faßt und näher bestimmen will.¹

Betrachtet man die Schriften des NT unter literarischem Gesichtspunkt, so muß man ja einräumen, daß Sprache, Stil und Art der Darstellung im lukanischen Doppelwerk eine gewisse schriftstellerische Kunst und damit einen gewissen Anspruch auf Bildung verraten.²

Fraglich bleibt nur, in welchem Maße Lukas der antiken

¹ Der Einfachheit halber wird im folgenden der Verf. der Act. in Uebereinstimmung mit der Tradition Lukas genannt, ohne daß damit ihrer Meinung beigeplichtet wird, der Kol. 4, 14 genannte Arzt habe sie wirklich verfaßt.

² Nachdem *K. L. Schmidt*, Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte, 1923, mit Recht von «Kleinliteratur» gesprochen, Lukas aber eine über die volkstümliche Erzählungsweise hinausgehende schriftstellerische Kunst eingeräumt hat, sucht *R. Morgenthaler*, Die lukanische Geschichtsschreibung als Zeugnis, Gestalt und Gehalt der Kunst des Lukas I. II., 1948 (woselbst die frühere Lit. verzeichnet ist), nachzuweisen, daß bei Luk. alle literarischen Kunstmittel seiner Zeit angewandt sind. Wenn er die These vertritt, Luk. wolle auf Grund von Dt. 19, 15 durch Doppel- und Tripelzeugnisse die historische Glaubwürdigkeit seiner Darstellung untermauern und er verdiene *deshalb* volles Zutrauen, so muß ihm widersprochen werden; denn dann handelt es sich ja um ein konstruktives Schema für die Komposition, dem die Einzelstücke u. U. kritiklos eingefügt werden. — *M. Dibelius*, Die Reden der Apostelgeschichte und die antike Geschichtsschreibung, 1949, zeigt, daß Luk. schriftstellerische Kunst eignet und daß er Anspruch auf Bildung erhebt.