

Einleitung

Ein Weg zum historischen Jesus

Im September 1961, kurz vor Aufnahme des Studiums der Theologie und Latinistik an der Universität Erlangen, suchte ich den Dekan meines Heimatstädtchens auf, um mir Rat für den Besuch der Vorlesungen zu holen. Natürlich sollte ich mit Exegese beginnen; aus Termingründen empfahl sich das Neue Testament. Ethelbert Stauffer las Matthäusevangelium, Gerhard Friedrich Theologie des NT. Ein Exegeticum schien zwar das Gebotene zu sein, aber bei Stauffer ... Nach einigem Hin und Her meinte mein Ratgeber: „Geh' lieber nicht zu Stauffer, damit es keine Verwirrung gibt!“

Ziemlich genau vier Jahre später übertrug mir Stauffer die „Verwaltung der Dienstgeschäfte eines wissenschaftlichen Assistenten“ – so hieß es bei nicht Promovierten – am Seminar für Geschichte des Urchristentums. Wie konnte es dazu kommen?

Selbstverständlich saß ich am ersten Tag meines Studiums im überfüllten Hörsaal bei Friedrich, erfuhr aber schon in den ersten Minuten, daß Leute wie ich hier fehl am Platze seien und frühestens in vier Semestern diese Vorlesung hören sollten. So ging ich ins Matthäus-Kolleg Stauffers. Die betuliche Apologetik, die er der Weihnachtsgeschichte angedeihen ließ, konnte kein Anlaß zu Verwirrung werden. Aber seine sehr kritische Exegese der Bergpredigt bewirkte gerade das Gegenteil: Ein Jesus, der streitbar war und fromme Konventionen hinterfragte, faszinierte mich.

Daß man manches auch anders bewerten konnte, erfuhr ich sehr schnell durch das Jesusbuch Günther Bornkamms¹; der dort gezeichnete Jesus erschien mir freilich recht zögerlich und etwas konventionell. So wollte ich mir ein persönliches Bild machen und wechselte zum Sommersemester 1963 nach Heidelberg – aber Bornkamm hatte ein Freisemester.

Weiterführende Impulse gaben Aufsätze von Ernst Käsemann² und Werner Georg Kümmel³. Käsemann übte unter der Überschrift „Die Fortsetzung der alten Leben-Jesu-Forschung“⁴ zwar energische Kritik an Joachim Jeremias, traf aber damit auch Stauffer; allerdings sah er die Torakritik Jesu ähnlich wie Stauffer.⁵ Kümmel setzte sich mit Stauffer unter methodischem Aspekt auseinander. Diese ernsthaften Beden-

¹ G. Bornkamm, Jesus von Nazareth, 4⁵1960 (Urban-Tb. 19).

² E. Käsemann, Das Problem des historischen Jesus, in: Ders., Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen 1960, 187–214; Ders., Sackgassen im Streit um den historischen Jesus, in: Ders., Exegetische Versuche und Besinnungen II, Göttingen 1964, 31–68.

³ W. G. Kümmel, Diakritik zwischen Jesus von Nazareth und dem Christusbild der Urkirche (1960), in: Ders., Heilsgeschehen und Geschichte. Gesammelte Aufsätze 1933–1964, hg. v. E. Grässer, O. Merk und A. Fritz, Marburg 1965, 382–391; Ders., Das Problem des geschichtlichen Jesus in der gegenwärtigen Forschungslage (1960), ebd., 392–405.

⁴ E. Käsemann, Sackgassen im Streit um den historischen Jesus, a. Anm. 2 a. O., 32ff.

⁵ Ibid. 60.

ken und die Tatsache, daß Stauffer seinen Jesus immer stärker als *agent provocateur* zeichnete⁶, veranlaßten mich, meine Verbindung zu Stauffer zu lösen.

Der Kirchengeschichtler Walther von Loewenich wurde mein Mentor und väterlicher Freund. Ich hatte bei ihm als Student mehrere Seminare besucht; eine Dissertation auf dem Gebiet der Patristik lag angesichts meines Zweitfaches Latein nahe.

In den Jahren 1968–1972 war ich Assistent von Martin Hengel, dem ich vielerlei Förderung verdanke. Er hat nicht nur im Oberseminar, sondern auch sonst die Jungen an seiner Forschungsarbeit teilhaben lassen. Ein Dokument dieser Zusammenarbeit ist der Aufsatz über Mt 2⁷, dessen wichtigste Ergebnisse ich in einem späteren hochschulöffentlichen Vortrag verwendet habe.⁸

Daß mich die Frage nach dem historischen Jesus nicht loslassen würde, stand fest. Die z. T. abgehobenen Diskussionen, ob man nicht von der historischen Jesusfrage oder von der Frage nach dem irdischen Jesus oder noch besser von der Frage nach Jesus von Nazareth oder am besten von der Frage nach dem „wirklichen Jesus“ sprechen sollte, halte ich für Glasperlenspielerei. Zunächst haben wir in den vier Evangelien die vier ältesten Jesusbilder der frühen Christenheit. Sie sind „aus Glauben auf Glauben hin“ geschrieben worden. Aber seit Wellhausen und den Formgeschichtlern wissen wir, daß diese Bilder den Mosaiken gleichen, d. h. daß sie aus vielen kleinen Stücken zusammengesetzt sind. Also gilt es, diese „kleinen Einheiten“ für sich historisch-kritisch zu bearbeiten. Ein klassisches Beispiel ist Martin Hengels „Nachfolge und Charisma“⁹, das leider zu wenig Nachfolge gefunden hat. Die kleinen Einheiten wird man unschwer von kleinen Übermalungen befreien und dann mit einer vernünftigen Kriteriologie auf ihren Erinnerungswert befragen können. Über dieses Problem habe ich mich in meinem Forschungsbericht ausführlich geäußert.¹⁰ Im Vorübergehen notiere ich, daß auch jüngere Fachkollegen kriteriengeleitete Untersuchungen noch für richtig halten.¹¹ Ob man dann die historisch mehr oder weniger gesicherten Überlieferungsstücke mit historischer Intuition wieder zu einem eigenen Ganzen zusammenfügen soll, ist mir fraglich.

1968 erschien mein erster Aufsatz „Jesus und die Pharisäer“¹², entstanden noch in der Zeit der Klärung meiner Position. Das Thema war damals en vogue, besonders durch den jüdischen Gelehrten Paul Winter, auf der Gegenseite standen Käsemann, Kümmel und Stauffer. Es zeigte sich in dieser Frage ein begründeter exegetischer Konsens zwischen Tübingen, Marburg und Erlangen: Jesus stand in scharfem Gegensatz zu den Pharisäern. Zu diesem Ergebnis kam auch M. Hengel in seiner etwa gleich-

⁶ E. Stauffer, *Jesus war ganz anders*, Hamburg 1967.

⁷ M. Hengel/H. Merkel, *Die Magier aus dem Osten und die Flucht nach Ägypten (Mt 2) im Rahmen der antiken Religionsgeschichte und der Theologie des Matthäus*, in: P. Hoffmann u. a. (Hgg.), *Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker. Festschrift für Josef Schmid*, 1973, 139–169.

⁸ Siehe in diesem Band S. 119–134.

⁹ M. Hengel, *Nachfolge und Charisma*, Berlin/New York 1968 (BZNW 34).

¹⁰ Siehe in diesem Band S. 135–272.

¹¹ T. Hägerland, *The Future of Criteria in Historical Jesus Research*, JSHJ 13, 2015, 43–65.

¹² In diesem Band S. 1–15.

zeitig erschienenen Studie „Nachfolge und Charisma“.¹³ In der historisch-kritischen Jesusforschung wurde die Pharisäerthese nicht mehr vertreten. Freilich blieb die Distanzierung unterschiedlich gewichtet, wie die drei wichtigsten Jesusbücher dieser Forschungsepoche zeigen. Die deutlichste Aussage bietet J. Becker, zurückhaltender urteilen J. Gnilka und M. Hengel/A. M. Schwemer. Dementsprechend unterschiedlich wird auch die Torakritik Jesu beurteilt.¹⁴

* * *

1975 erhielt ich die Einladung zu einem Beitrag in einem von C. F. D. Moule und Ernst Bammel geplanten Sammelband „Jesus and the Politics of His Day“. Arbeitstitel: „The clash between Jesus and Judaism“. Das Thema war mir, immer noch auf der Suche nach dem für Jesus Charakteristischem, Eigenem, wichtig, aber zu schroff formuliert; so einigte ich mich mit Bammel auf die gemäßigte Formulierung „The Opposition between Jesus and Judaism“. Das wäre nicht nötig gewesen, wenn ich damals schon das richtige Verständnis der sogenannten Tempelreinigung gehabt hätte. Die Bedenken gegen die Historizität dieses Vorfalls, die schon Origenes geäußert hatte, standen mir ebenso im Wege wie die Unwahrscheinlichkeit der Annahme, Jesus habe sich für den ihm sonst gleichgültigen Tempelkult engagiert. Zur weiteren Vorgeschichte meiner neuen Auffassung habe ich mich im Aufsatz über Mk 11,15f. geäußert.¹⁵ Leider findet sich das Fehlurteil noch in meinem Forschungsbericht.¹⁶ So habe ich die Thematik meines ersten Aufsatzes hier auf breiterer Basis weitergeführt. Das Ergebnis: Jesus stand über Gesetzesfragen in Opposition zum Judentum seiner Zeit, v. a. zum Pharisäismus, schien gesichert. Allerdings erschien der Aufsatzband erst 1984¹⁷ – da kam gerade das judenchristliche Jesusbild aus den USA, the Third Quest.

In Deutschland machte in den 70er Jahren v. a. der jüdische Publizist Pinchas Lapide Furore mit der in jüdischer Jesusliteratur seit Abraham Geiger meist vertretenen These vom Pharisäer Jesus.¹⁸ Dagegen habe ich in einem Aufsatz Widerspruch eingelegt und das methodische Ungenügen der Arbeit Lapides aufgezeigt.¹⁹

Im gleichen Jahr wie „Jesus und die Pharisäer“ erschien mein Aufsatz über Mk 7,15, der sich einem besonders umstrittenen Einzelproblem widmete:²⁰ der kulturellen Reinheit, die für die nachexilische Theologie besonders wichtig war und einen Lebensnerv des Pharisäismus bedeutete. Bei Anwendung des „Unableitbarkeitskrite-

¹³ Vgl. oben Anm. 9.

¹⁴ J. Becker, Jesus von Nazareth, Berlin/New York 1996, 337–387; J. Gnilka, Jesus von Nazareth. Botschaft und Geschichte, Freiburg usw. 1990, 268–273; M. Hengel/A. M. Schwemer, Jesus und das Judentum, Tübingen 2007, 132f., 563ff.

¹⁵ Siehe in diesem Band S. 273–300.

¹⁶ In diesem Band S. 135–272; hier S. 184 und S. 187.

¹⁷ E. Bammel/C. F. D. Moule (Hgg.), Jesus and the Politics of His Day, Cambridge 1984.

¹⁸ Z. B. Jesus in Israel, Gladbeck 1970; Der Rabbi aus Nazareth. Wandlungen des jüdischen Jesusbildes, Trier 1974; Er wandelte nicht auf dem Meer, Gütersloh 1984.

¹⁹ Jesus im Widerstreit. In diesem Band S. 57–66.

²⁰ Markus 7,15: Das Jesuswort über die innere Verunreinigung, in diesem Band Seite 16–38.

riums“ schien mir nur der erste Teil des Logions jesuanisch zu sein, während die Aussage von der „inneren Unreinheit“ im zweiten Teil durchaus ableitbar und damit als paränetischer Zusatz zu beurteilen ist. Und W. G. Kümmel hat die Echtheit der Torakritik bestätigt, aber meine Begründung für die „Teilung“ kritisiert.²¹ Ich räumte schon früher ein, daß tatsächlich nur das Unableitbarkeitskriterium wirklich sticht,²² bin aber aufgrund meiner seit 2015 sicheren Auffassung von der sogenannten Tempelreinigung als kultkritischer Aktion nach wie vor überzeugt, daß Jesus keine gedanklichen Anleihen beim Kult gemacht hat. Die Kritik an der Reinheitstora durch Jesus ist bis in die 80er Jahre des vorigen Jahrhunderts weithin anerkannt worden, wenn auch unterschiedlich akzentuiert. Auf vier Irrwege möchte ich hinweisen.

a) Es kann semitischer Idiomatik entsprechen, daß die Aussage „Nicht A, sondern B“ keine absolute Negation von A bedeutet, sondern nur eine relative, aber „B ist wichtiger als A“. Unter Rückgriff auf diese in dem (ursprünglichen) aramäischen Jesuswort möglicherweise gemeinten Sinn wollen v. a. angelsächsische Autoren²³ Mk 7,15 so deuten, daß die innere Reinheit wichtiger sei als die äußere. Also müßte man annehmen, daß das ursprüngliche Jesuswort falsch übersetzt wurde; denn dem griechischen Wortlaut ist eine „dialektische Negation“ absolut nicht zu entnehmen. Was nötigt aber zur Annahme einer Fehlübersetzung? Nichts – denn Jesu unbefangener Umgang mit „Zöllnern und Sündern“ und Kranken aller Art gehört doch zu den bestbezeugten Zügen seines Verhaltens!

b) Einen anderen Notausgang hat sich James D. G. Dunn geschaffen.²⁴ Von seinem Konzept des „Jesus remembered“ aus meint er, die mildere Fassung des Logions in Mt 15,11 stamme aus altem Erinnerungsgut. Dazu kann ich mir nur die zornige Kritik John P. Meiers zu eigen machen: „It is a shame that recent . . . emphasis on the ongoing influences of oral tradition in the 1st-century-church has led some exegetes to forget or to ignore the valuable insight gained by redaction criticism, especially the work done on Matthew’s redaction of Mark in the 1950s and 1960s.“²⁵

c) Ebenso scharf muß ich über den Umdeutungsversuch von Wolfgang Stegemann urteilen. Er stützt sich zwar auf zwei jüdische Forscher²⁶, aber es ist ein Rückschritt

²¹ W. G. Kümmel, Äussere und innere Reinheit des Menschen bei Jesus, in: H. Balz/S. Schulz (Hgg.), *Das Wort und die Wörter*, Festschrift G. Friedrich, Stuttgart usw. 1973, 35–46 = W. G. Kümmel, *Heilsgeschehen und Geschichte*, Bd. 2, 117–129.

²² Vgl. in diesem Band Seite 67–80, hier Seite 76, Anm. 79. Ich merke an, daß J. Sauer mit anderer Begründung „den den Kommentar [Mk 7] 18b ff. erst ermöglichenden V. [Mk 7] 15b für die früheste Ausdeutung des Logions [Mk 7] 15a“ hält; allerdings beurteilt er Mk 7,15a als späte Gemeindebildung. S. J. Sauer, *Rückkehr und Vollendung des Heils*, Regensburg 1991, 487f. 504–507.

²³ Literaturangaben bei J. P. Meier, *A Marginal Jew*, Bd. IV, *Law and Lore*, New Haven/London 2009, S. 455, Anm. 126.

²⁴ Jesus and ritual purity. A study of the tradition history of Mk 7,15, in: *À cause de l’Évangile. Études sur les Synoptiques et les Actes*, offertes à P. Jacques Dupont, O. S. B. à l’occasion de son 70^e anniversaire, LD 123, 1985, 251–276.

²⁵ J. Meier, a. Anm. 23 a. O., 389.

²⁶ Y. Furstenberg, *Defilement Penetrating the Body. A New Understanding of Contamination in Mark 7:15*, NTS 54, 2008, 176–200; D. Boyarin, *The Jewish Gospels. The Story of the Jewish Christ*, New York 2012. Aus diesen beiden Studien zieht Stegemann den Schluß: „Bei einer sorgfältigen Beachtung des markinischen literarischen Kontextes des Reinheitslogions und der biblischen bzw. historisch

hinter die Evangelienanalyse von J. Wellhausen und K. L. Schmidt, wenn er mit diesen Gewährsleuten den Sinn von Mk 7,15 „zunächst und vor allem im Lichte der spezifischen, durch den Kontext insinuierten Umstände diskutiert.“²⁷ Wenn ein Text nach Literarkritik ruft, dann Mk 7,1–23. John P. Meier erklärt zu Recht: „One senses from the start that we may be dealing with various layers of tradition that have been secondarily put together.“²⁸

d) Martin Ebner nützt den komplexen Charakter von Mk 7,1–23 zu einer neuen Hypothese aus.²⁹ Als Ausgangspunkt soll es ein Apophthegma gegeben haben, das Mk 7,1f.*.5.18*.20* umfaßte. Damit ist natürlich schon vorentschieden, daß das Logion über die Verunreinigung sich auf das „Händewaschen“ und nicht etwa auf Speisegebote oder gar die gesamte Reinheitstora bezieht. Auf einer zweiten Überlieferungsstufe wurde das Apophthegma durch Kommentierung der einzelnen Teile des Logions (VV. 18–23) bearbeitet und schließlich durch Markus in zwei Teile geteilt durch Einfügung von VV. 14–18*, und im Zusammenhang damit wird das ursprüngliche Reinheitslogion von Mk neu formuliert – V. 15! – und dabei inhaltlich generalisiert.³⁰ M. E. wird dem Markus hier eine zu komplizierte Redaktionstätigkeit zugemutet. *Simplex sigillum veritatis*. Außerdem ist er nirgends sonst an einer Verschärfung der Gesetzeskritik interessiert.

Es zeigt sich also auch hier, daß das gewünschte Ergebnis die Methode beeinflußt. Übrigens gibt Ebner den Sinngehalt des ursprünglichen Reinheitswortes Mk 7,18*.20* so an: „Nicht beim Essen, sondern beim Sprechen verunreinigt sich der Mensch.“³¹ Das ist ein klarer Widerspruch zur Tora. Ebner schwächt ihn m. E. ohne stichhaltige Begründung ab, wenn er schreibt: „Selbst wenn unser Spruch in seiner sprachlichen Form pointiert die gängige Reinheitskonzeption in Abrede zu stellen scheint, realisiert er damit genau die Tatsache, die rückwirkend das vorausgesetzte jüdische Milieu bestätigt.“³² Es sei nämlich ein „typisch weisheitliches Anliegen, kultische Selbstverständlichkeiten bzw. kultische Standards, ... zugunsten des zwischenmenschlichen Verhaltens zu hinterfragen und in ihrer absoluten Geltung zu relativieren“³³. Das trifft so zu, aber mir ist kein Beleg dafür bekannt, daß in der jü-

relevanten innerjüdischen Reinheitsdiskurse legt sich ... nahe, dass der markinische Jesus fest auf dem Boden der schriftlichen Tora steht, während er den Pharisäern/Schriftgelehrten vorwirft, diesen verlassen zu haben.“ (a. Anm. 27 a. O., 48f.) Kam hier das exegetische Gewissen des Autors zu Wort, das im Titel und im Prolog des Aufsatzes nicht durchschlug: all' die aufgewandte Mühe kann höchstens den *markinischen* Jesus entdecken, nicht aber den „historischen“!

NB: Auf die jüdische Jesusforschung hoffe ich in einer späteren Studie eingehen zu können.

²⁷ W. Stegemann, Hat Jesus die Speisegebote der Tora aufgehoben?, in: P. v. Gemünden/D. G. Horrell/M. Küchler (Hgg.), Jesus – Gestalt und Gestaltungen. Rezeptionen des Galiläers in Wissenschaft, Kirche und Gesellschaft, Festschrift für G. Theißen zum 70. Geburtstag, Göttingen 2013, 29–50 (NTOA/SUNT 100).

²⁸ J. P. Meier, A Marginal Jew, Bd. IV: Law and Love, New Haven/London 2009, 389.

²⁹ M. Ebner, Jesus – ein Weisheitslehrer? Synoptische Weisheitslogien im Traditionsprozeß, Freiburg usw. 1998, 217–220 (HBS 15).

³⁰ M. Ebner, *ibid.*

³¹ *Ibid.* 242.

³² *Ibid.* 243.

³³ *Ibid.* 242.

dischen Weisheit die metaphorische Verwendung kultischer Terminologie die Wortbedeutung aufgehoben hätte. Selbst der jüdische Chefallegorist Philo tadelt „gewisse Leute“, die das wörtliche Verständnis der Gesetze gegenüber dem übertragenen vernachlässigen (de migr. Abr. 89f.). Ἦδεi γὰρ ἀμφοτέρων ἐπιμεληθῆναι. Man erinnert sich an Mt 23,23: Die jüdische und judenchristliche Haltung ist, das Wichtige zu tun und das nicht ganz so Wichtige nicht zu unterlassen.

Jesus läßt sich nicht einfach in den „innerjüdischen Diskurs“ einbinden. Das ist das Ergebnis der Dissertation von Tom Holmén, die der Verlag Brill der ThR nicht zusandte und die mir leider erst nach Abschluß meines Forschungsberichtes bekannt wurde.³⁴ Holmén geht aus von der Tatsache, daß das Theologumenon eines Bundes zwischen Gott und Israel für das Frühjudentum grundlegend wichtig war. Der verheißene Segen Gottes war aber an das Halten „des Gesetzes, der Satzungen und Rechte“ geknüpft (z. B. Dt 7,9–16). Daher die Mahnung des Mose: „So tut nun getreulich, wie euch der Herr, euer Gott, geboten hat und weicht nicht zur Rechten noch zur Linken; genau auf dem Wege, den euch der Herr, euer Gott, geboten hat, sollt ihr gehen, auf daß ihr am Leben bleibt und es euch wohl ergehe . . .“ (Dt 5,32f.)

Damit war die Aufgabe gestellt, genau den Weg zu finden, der der Bundessatzung entspricht. Holmén nennt das covenant path searching. So untersucht er die bekannten Streitgespräche u. a. darauf, ob sie etwas beitragen zum rechten Einhalten des Sabbat, zur korrekten Verzehntung oder zu berechtigten Scheidungsgründen und kommt zu dem gut begründeten Ergebnis: „All in all, Jesus appears to have refrained from the activity of path searching; in other words, trying to find out how to keep faithful to the various practices and beliefs of the Jewish faith appears not to have been important to Jesus. And this applies irrespectively of whether Jesus' interpretations of the issues can be characterized as displaying Tora relaxation or Tora radicalisation, whether the issues themselves pertain to ritual (human-to-God relationship) of moral (human-to-human) matters, or whether they have haggadic or halakic implications.“³⁵ Holmén ist – trendgemäß – sehr darum bemüht, die Tragweite seines Ergebnisses einzuschränken: „A reading in terms of the question whether Jesus was for or against the various practices and beliefs . . . will not prove relevant here“.³⁶ Bei dem Verbot der Ehescheidung und bei dem Gebot der Feindesliebe sieht er vorausgesetzt „a change of realities, a change of human being and the world he or she is living in“.³⁷ Und das führt zu seiner – vorsichtig – vorgetragenen Lösung: Jesus denkt an den endzeitlichen Bund von Jeremia und Ezechiel. Dafür gibt es zwar keinen Beleg, aber mit dieser Hypothese vermeidet man „the formerly fashionable picture of Jesus as radically standing out from Judaism“³⁸.

Es wäre bedauerlich, wenn die richtigen Beobachtungen Holméns einem Trend der Jesusforschung geopfert würden. Ich wähle das Thema Sabbat. Zunächst kann

³⁴ T. Holmén, *Jesus and Jewish Covenant Thinking*, Leiden 2001 (bis 55); einen Überblick über seine Arbeit gibt er in dem Aufsatz *Jesus, Judaism and the Covenant*, JSHJ 2, 2004, 3–27.

³⁵ *Jesus, Judaism and the Covenant* (vgl. die vorige Anm.), 23.

³⁶ *Ibid.* 9.

³⁷ *Ibid.* 21.

³⁸ *Ibid.* 24.

man davon ausgehen, daß diese Überlieferungen im Prinzip vertrauenswürdig sind. Christopher Tuckett stellt in einer gründlichen, u. a. auch die Arbeit von Holmén berücksichtigenden Untersuchung fest: „There is ... nothing really to support the theory that the Sabbath stories in the gospels are inauthentic and/or reflect the interests and concerns of early Christian communities.“³⁹ Allerdings stellt er die Position Holmén's in Frage, daß Jesus einfach indifferent gegenüber dem Sabbatgebot gewesen sei: „... Sabbath observance was universally accepted by all Jews of the time ... Hence an attitude of indifference, of casual disinterest, would surely be a far more provocative act than staking a claim to some neutral middle ground between the two extremes.“⁴⁰ Im Blick auf Mk 3,4 gilt: „... if Mk 3,4 is to be taken as reflecting the views of the historical Jesus, then the startling implication is almost that »doing good« overrides Sabbath obligations, in which case not working on the Sabbath is by implication excluded from the category of the »good« (whereas from a Jewish perspective, presumably the very presence of the command not to work on the Sabbath within the Torah [and the Decalogue!] defines not working as the primary »good« on the Sabbath).“⁴¹

Ich möchte diese Sicht an Hand von Mk 2,27 vertiefen. Zunächst schließe ich mich der Abwehr einer schöpfungstheologischen Überfrachtung dieses Logions durch Martin Ebner an und übernehme seine Übersetzung: „Der Sabbat ist wegen des Menschen da, und nicht der Mensch wegen des Sabbats.“⁴² Diese Zweckbestimmung des Sabbat widerspricht aber der in Ex 31,12–17 gegebenen: „Haltet nur ja *meine* Ruhetage! Denn das ist *ein Zeichen zwischen mir und euch* ... damit man wisse, daß ich, der Herr, es bin, der euch heiligt. Darum haltet den Ruhetag; denn *er muß euch heilig sein*. Wer ihn entweicht, soll sterben ... Sechs Tage darf man arbeiten; am siebten Tage aber ist hoher Feiertag, *dem Herrn geweiht*. Wer am Sabbattag arbeitete, der soll sterben. Darum sollen die Israeliten den Ruhetag halten ... *als immerwährende Verpflichtung*. Er ist für die Zeiten ein Zeichen zwischen mir und den Israeliten. Denn in sechs Tagen hat der Herr den Himmel und die Erde gemacht; am siebenten Tage aber hat er geruht und sich erquickt“ (Übersetzung Zürcher Bibel). Auch in Dt 6,12–15 ist die theologische Begründung des Sabbat vorrangig. „Achte auf den Sabbattag, daß du ihn *heilig* haltest ... der siebente Tag ist *ein Ruhetag, dem Herrn, deinem Gott, geweiht* ... sei dessen eingedenk, daß du Sklave gewesen bist im Lande Ägypten und daß der Herr, dein Gott, dich von dannen herausgeführt hat mit starker Hand und ausgerecktem Arm. *Darum* hat dir der Herr, dein Gott, geboten, den Ruhetag zu halten“ (Zürcher Bibel). Daß das Gebot der Arbeitsruhe hier ausdrücklich auch auf Knechte, Mägde und Fremdlinge ausgedehnt wird, könnte mit der auch sonst bemerkbaren sozialen Einstellung des Dt zu tun haben, könnte aber auch dem Schutz der Heiligkeit des Tages dienen. Die Erinnerung an „Israel in

³⁹ C. Tuckett, Jesus and the Sabbath, in: T. Holmén (Hg.), Jesus in Continuum, Tübingen 2012, 411–442; Zitat 437.

⁴⁰ Ibid. 439.

⁴¹ Ibid. 440.

⁴² M. Ebner, a. Anm. 29 a. O., 171. Dieselbe Übersetzung bietet auch die Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, Das Neue Testament, Stuttgart 1979, z. St.

Ägypten“ soll jedenfalls das große Heilsereignis des Exodus als Begründung für das Gebot angeben.

Nirgends ist jedoch das Wohl des Menschen der Hauptzweck des Sabbat. Jesus hat der theologischen Begründung schlicht widersprochen und sie durch eine andere ersetzt. D. h. aber: Jesus hat den Sabbat nicht »abgeschafft«, sondern für gut befunden, wenn der dem Menschen dient. Gutes tun ist immer erlaubt. Aber die Einhaltung des Sabbat ist nicht für die Gottesbeziehung wichtig. Der Gott, der einen Bund mit Geboten, Satzungen und Rechten mit seinem Volk schließt, ist nicht der Gott Jesu. Im Blick auf Jesu Ablehnung des Opferkults wird sich dieses Bild vertiefen.

Es ist sicher kein Zufall, daß das Buch von Holmén – wenn ich recht sehe – wenig Aufmerksamkeit gefunden hat. Selbst J. P. Meier, der es in seiner exzessiven Bibliographie erwähnt, geht nur am Rande auf Holmén ein. Dabei ist das Mantra Meiers „the halakic Jesus“ durch Holmén im Voraus schon falsifiziert worden.

* * *

Ein Symposium aus Anlaß des 65. Geburtstags von Martin Hengel gab mir Gelegenheit, meine kritischen Überlegungen zur Gottesherrschaft in der Verkündigung Jesu vorzulegen. Daß Jesus – wie viele seiner Zeitgenossen – von der Gottesherrschaft gesprochen hat, ist seit Johannes Weiß bekannt. Nur finden sich Aussagen, die die königliche Herrschaft Gottes nach einem künftigen katastrophalen Eingriff Gottes in den Weltlauf erwarten, wie sie in der Apokalyptik gang und gäbe waren, neben Aussagen, die den Anbruch der Gottesherrschaft in der Gegenwart, ja dem Wirken Jesu sehen. Johannes Weiß und die anderen Vertreter der später sogenannten religionsgeschichtlichen Schule brachten diese gegensätzlichen Auffassungen durch die Annahme zusammen, Jesus sei selbstverständlich Apokalyptiker gewesen und habe daher die Gottesherrschaft für nahe oder ganz nahe Zeit erwartet, habe aber in „Augenblicke[n] erhabener prophetischer Begeisterung, wo ihn ein Siegesbewußtsein überkommt“, von einem bereits gegenwärtigen Reich gesprochen;⁴³ d. h. in heutiger Sprache, wenn er gerade »high« war. Man hätte auch umgekehrt argumentieren können: Jesus sei in die allgemeine Weltuntergangsstimmung verfallen, wenn er öfter mal down war; dann könnte man die Diagnose »manisch-depressiv« stellen. Kurz: Daß Weiß zu einer solchen Verlegenheitsauskunft griff, war angesichts der in der liberalen Exegese vertretenen Psychologisierung verständlich, da es kein Kriterium zur Herausstellung authentischer Jesustradition gab; die Diskussion darüber begann erst.⁴⁴ Daß sich diese Lösung aber so lange halten konnte, ist nicht zu verstehen. Daher leuchtete mir die von E. Stauffer und E. Käsemann vertretene Ablehnung des apokalyptischen Jesus sofort ein. Das Unableitbarkeitskriterium gibt hier eine eindeutige Entscheidung. Mein Plädoyer für die Vorrangstellung dieses – heute zu Unrecht

⁴³ J. Weiß, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen 1892, 21.

⁴⁴ Einige Hinweise in meinem Aufsatz: *Die Gottesherrschaft in der Verkündigung Jesu* (in diesem Band 81–118; hier S. 82–88); ausführlich D. S. du Toit, *Der unähnliche Jesus*, in: J. Schröter/R. Brucker, *Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung*, Berlin/New York 2002, 89–125.

umstrittenen – Kriteriums habe ich in meinem Forschungsbericht ergänzt.⁴⁵ Die aus Amerika kommende Third Quest Richtung geht davon aus, daß Jesus „inmitten des Judentums“ gelebt und gewirkt hat. Dann gilt mit G. Theißen/D. Winter: „Wenn zum Programm erhoben wird, dass Jesus ins Judentum gehört, macht die zum methodischen Grundsatz erhobene Abgrenzung zum Judentum wenig Sinn.“⁴⁶ Damit wird der Individualität Jesu bewußt eine höchstens geringe Rolle zuerkannt, wie H. Frankemölle, ein energischer Anhänger dieser Richtung, offen zugibt: „Es ist für jeden Menschen soziologisches Gesetz, dass es Identität nur durch Abgrenzung von Anderen gibt. Allerdings wurde dieses Gesetz – wie sich an vorliegenden Büchern zeigen lässt – kontraproduktiv, da Abgrenzung allzu leicht mit einer negativen Qualifizierung anderer religiöser Gruppen und Personen einherging.“⁴⁷ Also wird Jesus nach dem merkwürdigen Motto *abusus tollit usum* ein selbstverständliches Recht verweigert. Wenn führende katholische Neutestamentler das Theißen/Merzsche Plausibilitätskriterium etwas umformulieren: Es frage danach, „inwiefern eine bestimmte Tradition sich in das Gesamtgefüge des Judentums einpasst und dazu gleichzeitig einen Akzent zeigt, der eine gewisse Individualität verrät“⁴⁸, dann bleibt doch das problematische a priori, Jesus müsse in das Judentum „eingepasst werden“ und er dürfe nur „eine gewisse Individualität verraten“, sodaß eine ergebnisoffene Rückfrage nach dem historischen Jesus verhindert wird.

Heinrich August Wilhelm Meyer, der Begründer des bis heute bedeutenden „Kritisch-Exegetische[n] Kommentar[s] zum Neuen Testament“ hat 1844 sein Unternehmen mit den Worten verteidigt, „den Inhalt der Schrift nach kirchlicher Voraussetzung zu ermitteln, ist und bleibt, so viel man auch dagegen excipire und clausulire, eine schon von vorne herein bereits bestochene Procedur, bei welcher man *hat*, ehe man *sucht*, und *findet*, was man *hat*.“⁴⁹ Gilt das nicht auch, wenn man den Inhalt der Schrift nach Voraussetzungen der political correctness zu ermitteln sucht?

Doch nun zur Sache. Mein energisches Plädoyer für einen nicht-apokalyptischen Jesus wurde ausgezeichnet weitergeführt in einer kleinen Schrift von Hans Weder.⁵⁰ Dieser Arbeit ist bis heute nicht das Gewicht beigemessen worden, das ihr gebührt. Zwar findet in Deutschland keine Zensur statt, aber Autoren, die nicht mit dem Trend gehen, werden gerne ausgegrenzt.

⁴⁵ In diesem Band S. 135–272, alte Seiten 130–135.

⁴⁶ G. Theißen/W. Winter, Die Kriterienfrage in der Jesusforschung, Freiburg/Göttingen 1997, 6 (NTOA 34).

⁴⁷ H. Frankemölle, Der Jude Jesus und die Ursprünge des Christentums, Mainz 2003, 44.

⁴⁸ M. Ebner/R. Hoppe/Th. Schmeller, Der „historische Jesus“ aus der Sicht Joseph Ratzingers, BZ 52, 2008, 65.

⁴⁹ H. A. W. Meyer, Kritisch-Exegetischer Kommentar zum Neuen Testament, 1. Abth., 1. Hälfte, Göttingen ²1844, XII f., zitiert nach G. W. Kümmel, Das Erbe des 19. Jahrhunderts für die neutestamentliche Wissenschaft von heute, in: Ders., Heilsgeschehen und Geschichte. Gesammelte Aufsätze 1933–1964, hg. v. E. Grässer, O. Merk und H. Fritz, Marburg 1965, 370 f.

⁵⁰ H. Weder, Gegenwart und Gottesherrschaft, Neukirchen-Vluyn 1993 (BThS 20).

Die auch von mir vertretene Auffassung von Lk 17,21 als präsentisch-eschatologisches Jesuswort ist inzwischen durch A. M. Schwemer gesichert worden.⁵¹

Ebenso hat Gerd Theißen die weithin als Q-Fassung des sog. „Stürmerspruches“ anerkannte, bei Justin erhaltene Kurzform *ὁ νόμος καὶ αἱ προφῆται ἕως Ἰωάννου, ἀπὸ τότε ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ βιάζεται καὶ βιαστοὶ ἀρπαύουσιν αὐτήν* als jesuanisch gesichert, indem er »Gewalttäter« im Sinn einer Selbststigmatisierung der Jesusjünger auffaßt.⁵² Diese Lösung haben M. Hengel/A. Schwemer schon früher kurz skizziert.⁵³ Wenn Theißen in diesem Spruch aber den „Gedanke[n] einer Erfüllung und Überbietung der Thora in der Gottesherrschaft“ sieht⁵⁴, ist das ohne Anhalt am Wortlaut – der ist eindeutig: „Die Zeit von »Gesetz und Profeten« reicht nur bis Johannes. Dann beginnt das radikal Neue, die Zeit der mit Jesu Wirken anhebenden Gottesherrschaft.“⁵⁵

Ebenfalls gegen den Trend richtet sich ein Aufsatz von Dietrich Rusam.⁵⁶ Er zeigt in einer guten redaktionstheologischen Untersuchung, daß das seit längerem für eine „Berufungsvision“ Jesu gehaltene Logion Lk 10,18 eine Bildung des Lukas sein dürfte. Meine beiläufig geäußerte Ablehnung der Authentizität des Logions⁵⁷ wird dadurch bestätigt. Das apokalyptische Etikett taugt nicht für Jesus.

* * *

Die Einladung zu einem Festkolloquium zum 85. Geburtstag von Otto Merk gab mir die Anregung, mein bevorzugtes Arbeitsgebiet mit dem seinen zu verbinden und das brisante Thema „Jesus und die Tora“ forschungsgeschichtlich zu beleuchten. Wie befreiend die Markuspriorität auf die Wahrnehmung der Einzelüberlieferung gewirkt hat, ist bemerkenswert. Aber selbst die eingeffleischten Matthäusprioristen Baur und Strauß kamen u. a. mit Hilfe »tendenzkritischer« – heute würden wir sagen redaktionstheologischer/redaktionsgeschichtlicher – Überlegungen weitgehend frei vom matthäischen Schatten. Wenn im Jahr 2013 behauptet wird, Mt 5,17–20 dürfte die Haltung Jesu zum Gesetz zutreffend wiedergeben⁵⁸, werden 150 Jahre Forschungs-

⁵¹ A. M. Schwemer, Das Kommen der Königsherrschaft Gottes in Lk 17,20f., in: *Le Jour de Dieu – Der Tag Gottes*. 5. Symposium Strasbourg, Tübingen, Uppsala. 11.–13. September 2006 in Uppsala, hg. v. Anders Hultgard und Stig Norin, Tübingen 2009 (WUNT 245), 107–138.

⁵² G. Theißen, Jünger und Gewalttäter, Der Stürmerspruch als Selbststigmatisierung einer Minorität, in: *Mighty Minorities. Minorities in Early Christianity. Positions and Strategies*, FS für Jacob Jerrell, 1995, 183–200.

In meinem in Rede stehenden Aufsatz (vgl. Anm. 44) habe ich über diese von Theißen schon 1989 in Kurzfassung geäußerte These geurteilt, sie sei „geistreich, aber kaum beweisbar“ (in diesem Band S. 107, Anm. 168). Dieses Urteil korrigiere ich hiermit.

⁵³ M. Hengel/A. Schwemer, a. Anm. 14 a. O., 337.

⁵⁴ A. Anm. 52 a. O., 200.

⁵⁵ M. Hengel/A. Schwemer, a. Anm. 14 a. O., 337.

⁵⁶ D. Rusam, Sah Jesus wirklich den Satan vom Himmel fallen (Lk 10,18)? Auf der Suche nach einem neuen Differenzkriterium, NTS 50, 2004, 87–105. J. Schröter (Jesus von Nazaret, Jude aus Galiläa – Retter der Welt, Leipzig 2006 (BG 15), 144, Anm. 182) vermerkt zwar anmerkungsweise die These Rusams, lehnt sie aber als bloße Vermutung ab.

⁵⁷ Die Gottesherrschaft in der Verkündigung Jesu, in diesem Band S. 81–118, hier S. 103, Anm. 140.

⁵⁸ J. Schröter, Jesus und das Judentum seiner Zeit, MThZ 64, 2013, 168.