

## § 10 Die Verkündigung Jesu

Ich hatte zu Beginn der Prolegomena von einem früheren Versuch berichtet, „Theologie des Neuen Testaments“ in einer Vorlesung zu behandeln.<sup>1</sup> Damals in Greifswald hatte ich auch ein ausführliches Kapitel über Jesus, das ich hier jedoch nicht in seiner vollen Länge wiederholen kann. Dies ist in Erlangen auch gar nicht erforderlich, gibt es hier doch auch sonst Lehrveranstaltungen über den historischen Jesus;<sup>2</sup> so habe ich im vergangenen Semester ein Hauptseminar über dieses Thema gehalten, das auf regen Zuspruch stieß. Im Semester davor gab es auch eine Vorlesung zu demselben Thema, so daß alle Interessierten sich hinreichend haben informieren können. In Greifswald war das in den neunziger Jahren ganz und gar nicht der Fall, da der historische Jesus kein Thema war, das ich irgendwie in dem sechssemestrigen Turnus unterbringen hatte können.<sup>3</sup> Daher sah ich es als unvermeidlich an, über Jesus etwas ausführlicher zu berichten und begann mein Jesus-Kapitel mit einem Paragraphen „Der gegenwärtige Stand der Frage nach dem historischen Jesus“, der auch einen Exkurs zur Geschichte der Leben-Jesu-Forschung enthielt.<sup>4</sup>

Daher kann ich für diese Vorlesung auf einen solchen Forschungsüberblick verzichten; was die ältere Leben-Jesu-Forschung angeht, verweise ich auf das berühmte Buch von Albert Schweitzer, das in jeder theologischen Bibliothek einen festen Platz haben sollte.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Diese Notiz bezieht sich auf den oben im Vorwort zitierten Teil I dieser Vorlesung, hier Seite 1–7; meine erste Vorlesung *Theologie des Neuen Testaments* fand im Wintersemester 1998/1999 in Greifswald statt.

<sup>2</sup> Diese sowie die folgenden Formulierungen beziehen sich auf die erste Erlanger Fassung vom Wintersemester 2006/2007; momentan (d.h. im Wintersemester 2014/2015 sieht es diesbezüglich sehr viel schlechter aus als damals).

<sup>3</sup> Zum Greifswalder Curriculum im Fach Neues Testament vgl. die oben in Teil I auf Seite 3 gegebene Übersicht.

<sup>4</sup> Ich nahm damals meinen Ausgangspunkt bei *Birger A. Pearson: The Gospel according to the »Jesus Seminar«*. On Some Recent Trends in Gospel Research, einem Aufsatz, der in dem Sammelband Pearsons mit dem Titel *The Emergence of the Christian Religion. Essays on Early Christianity*, Harrisburg 1997 (S. 23–57) enthalten war, den ich gerade für die *Theologische Literaturzeitung* rezensiert hatte (*Peter Pilhofer: Rez. Birger A. Pearson: The Emergence of Christian Religion*, ThLZ 124 (1999), Sp. 402). Diese Studie befaßte sich kritisch mit dem amerikanischen Sammelwerk *Robert W. Funk/Roy W. Hoover/The Jesus Seminar: The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus*, New York 1993.

<sup>5</sup> *Albert Schweitzer: Von Reimarus zu Wrede*, Tübingen 1905; 2. Auflage unter dem Titel: *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* 1913 (1950); viele Nachdrucke, so z. B. als GTB-Siebenstern Ausgabe, 77. Band, 31977.

Die neuere Forschung der beiden letzten Jahrzehnte sind mustergültig dargestellt in dem Forschungsbericht von Helmut Merkel in der *Theologischen Rundschau*, der allen InteressentInnen wärmstens empfohlen sei.<sup>6</sup>

Können wir also auf einen Blick in die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung in diesem Zusammenhang verzichten, so ist an dieser Stelle eine andere Vorüberlegung unabweisbar, nämlich die nach der Bedeutung der Verkündigung Jesu für die Theologie des Neuen Testaments. Ihr wollen wir uns daher zunächst zuwenden.

### *I. Die Bedeutung der Verkündigung Jesu für die Theologie des Neuen Testaments*

**Rudolf  
Bultmann:  
Das »Daß« des  
Gekommenseins  
Jesu**

Die klassische Position Rudolf Bultmanns wird durch seinen schon mehrfach zitierten Satz zu Beginn seines Buches über die Theologie des Neuen Testaments markiert; dabei muß man sich jedoch klarmachen, daß Bultmann selbst zuvor ein Jesus-Buch geschrieben hat.<sup>7</sup> Nach meinem Eindruck ist es freilich eines seiner schwächeren Bücher. Ich habe es zwar im Mai 1977 gelesen, aber ohne große Freude; ein zweites Mal werde ich es gewiß nicht tun. Aber nicht als Verfasser eines Jesus-Buches interessiert uns Rudolf Bultmann in diesem Zusammenhang, sondern weil er die Auffassung vertreten hat, daß Jesus und seine Botschaft nicht in die Theologie des Neuen Testaments gehören. Wir haben den entscheidenden Satz aus Bultmanns Werk bereits mehrfach vernommen und fragen an dieser Stelle nach seinem Hintergrund und Zusammenhang.

Die Bultmannsche Auffassung kann man sich schön an seinem Werk „Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen“<sup>8</sup> verdeutlichen.

---

Albert Schweitzer hat in seinem epochalen Werk diese Geschichte dargestellt. Dieses Buch kann man noch heute lesen wie einen Roman. Es ist frei von jedem theologischen Jargon und spannend von der ersten bis zur letzten Seite. Wenn Sie also nach einer auch theologisch relevanten, faszinierenden Bettlektüre suchen, kann ich Ihnen die „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“ uneingeschränkt empfehlen. Die Taschenbuchausgabe ist auch im Bett ohne jedes Problem handhabbar.

<sup>6</sup> *Helmut Merkel: Zwei Jahrzehnte Jesusforschung nach 1985*, Teil I, ThR 78 (2013), S. 125–154; Teil II, ThR 78 (2013), S. 265–307; Teil III, ThR 78 (2013), S. 397–430; Teil IV, ThR 79 (2014), S. 35–82.

Der Verfasser dieses lehrreichen Forschungsberichts, Helmut Merkel, wird auf meine Einladung hin am 28. Oktober im Rahmen unserer Vorlesung einen Gastvortrag zum historischen Jesus halten, auf den ich schon an dieser Stelle hinweisen möchte. Auch Gäste sind herzlich willkommen!

<sup>7</sup> *Rudolf Bultmann: Jesus*, Tübingen 1926, Nachdr. 1964.

<sup>8</sup> *Rudolf Bultmann: Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Zürich 1946; Nachdruck 41976.

Dieses Buch zerfällt in fünf Kapitel, die „Das alttestamentliche Erbe“ (I), „Das Judentum“ (II), „Das griechische Erbe“ (III), den „Hellenismus“ (IV) und „Das Urchristentum“ (V) behandeln.<sup>9</sup> Wo, meinen Sie, findet in diesem Aufriß Jesus seinen Platz? Keineswegs im fünften Kapitel, wie man vielleicht meinen könnte, sondern im zweiten Kapitel über das Judentum! Ernst Käsemann, ein Schüler Bultmanns, charakterisiert dieses Verfahren wie folgt: „In seinem Werk über das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen hat er [Bultmann] ... die Darstellung Jesu in die Schilderung des Spätjudentums einbezogen und dementsprechend die Neutestamentliche Theologie als Entfaltung der urchristlichen Botschaft entworfen, wobei die Verkündigung Jesu einzig als deren Voraussetzung erscheint. Das besagt doch wohl, daß christlicher Glaube hier als Glaube an den erhöhten Kyrios verstanden wird, für welchen der historische Jesus als solcher konstitutive Bedeutung nicht mehr besitzt.“<sup>10</sup>

Natürlich leugnet Rudolf Bultmann nicht, daß es eine Kontinuität zwischen dem historischen Jesus und dem kerygmatischen Christus gibt. Er sagt: „Die Frage nach der historischen Kontinuität ist insofern leicht beantwortet, als es klar ist, daß das Kerygma den historischen Jesus voraussetzt.“<sup>11</sup> Aber das ist dann schon alles: „Bedenkt man aber, daß Jesus selbst kein »Christ« war, sondern historisch gesehen im Judentum stand . . . , so scheint sich die Kontinuität darauf zu beschränken, daß der im Kerygma verkündigte Christus einst ein Mensch, eben der historische Jesus, gewesen ist. Das »Daß« seiner Historizität ist im Kerygma vorausgesetzt – aber auch das Wie und Was seiner Geschichte und Verkündigung? Daß man über das »Daß« nicht hinauszukommen braucht, zeigen Paulus und Johannes, die kein Bild des historischen Jesus und seiner Verkündigung geben, und für die als einziges historisches Faktum nur Jesu Kreuzigung von Bedeutung ist.“<sup>12</sup>

Diese Position verteidigt Bultmann folgendermaßen: „Nun werde ich ... angegriffen, weil ich in meinem Buch »Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen« die Verkündigung Jesu nicht in dem c. »Das

<sup>9</sup> Vgl. das Inhaltsverzeichnis bei *Rudolf Bultmann*, a. a. O., S. 260–261.

<sup>10</sup> *Ernst Käsemann*: Das Problem des historischen Jesus, *ZThK* 61 (1954), S. 125–153, jetzt in *EVB* I 187–214 (danach hier zitiert); S. 188.

<sup>11</sup> *Rudolf Bultmann*: Das Verhältnis des urchristlichen Christuskerygmas zum historischen Jesus, in: *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung*, hg. v. Helmut Ristow und Karl Matthiae, Berlin <sup>2</sup>1961; S. 233–235; hier S. 233. Es handelt sich um die Kurzfassung des Heidelberger Akademievortrags; dieser wird unten in Anm. 13 zitiert.

<sup>12</sup> *Rudolf Bultmann*, ebd.

Urchristentum«, sondern in dem c. »Das Judentum« dargestellt, Jesus also als Juden aufgefaßt habe. Im gleichen Sinne hat man beanstandet, daß ich in meiner »Theologie des Neuen Testaments« gesagt habe, die Verkündigung Jesu gehöre zu den Voraussetzungen der Neutestamentlichen Theologie. Gegenüber dem Vorwurf, daß ich Jesus als Juden verstehe und ihn in den Bereich des Judentums rechne, habe ich zunächst einfach zu fragen: war Jesus – der historische Jesus! – denn ein Christ? Nun, wenn christlicher Glaube der Glaube an ihn als den Christus ist, doch gewiß nicht, und selbst wenn er sich als den Christus (»Messias«) gewußt haben und gar den Glauben an sich als den Christus gefordert haben sollte, so wäre er immer noch kein Christ und nicht als Subjekt des christlichen Glaubens, dessen Objekt er doch ist, zu bezeichnen.“<sup>13</sup>

In der Langfassung seines Heidelberger Akademieaufsatzes geht Bultmann auch etwas ausführlicher auf sein Argument mit Paulus und Johannes ein: „Daß man über das Daß nicht hinauszukommen braucht, zeigen je in ihrer Weise Paulus und Johannes. Paulus verkündigt den Inkarnierten, Gekreuzigten und Auferstandenen; dh vom Leben Jesu bedarf sein Kerygma nur das Daß und die Tatsache der Kreuzigung Jesu. Ein Bild der menschlichen Person Jesu hält er seinen Hörern nicht vor Augen abgesehen vom Kreuz (Gal 3,1), wobei das Kreuz aber nicht vom biographischen Standpunkt gesehen ist, sondern als Heilsereignis gilt. Der Gehorsam, die Selbstlosigkeit Christi, von denen er redet (Phil 2,6–9; Röm 15,3; 2Kor 8,9), sind das Verhalten des Präexistenten, nicht des historischen Jesus. Die eschatologische und ethische Verkündigung des historischen Jesus spielt bei Paulus keine Rolle. – Johannes betont mit allem Nachdruck die Menschheit Jesu, gibt aber keinen der Züge der Menschheit Jesu wieder, die etwa den synoptischen Evangelien zu entnehmen wären. Das Entscheidende ist schlechthin das Daß.“<sup>14</sup>

**Zusammenfassung**

Zusammenfassend kann man die Position Rudolf Bultmanns folgendermaßen charakterisieren: Der historische Jesus ist theologisch ohne Bedeutung und hat daher in der Theologie des Neuen Testaments überhaupt nichts zu suchen. Dies gilt insbesondere auch für die Lehre des historischen Jesus. Gegenstand der Theologie ist Rudolf Bultmann zufolge das Kerygma der Gemeinde, Paulus, Johannes. In diesem Kerygma

<sup>13</sup> *Rudolf Bultmann*: Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus, SHAW.PH 1960, S. 5–27, jetzt in: *ders.*: Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments, Tübingen 1967, S. 445–469; hier S. 448f. Dies ist die Langfassung des in Anm. II zitierten Artikels.

<sup>14</sup> *Rudolf Bultmann*, a. a. O., S. 450.

ist Jesus eindeutig Objekt (und nicht etwa Subjekt). Für dieses Kerygma aber ist das Daß des Gekommenseins Jesu völlig ausreichend. Aus dem Leben Jesu interessiert allenfalls der Tod Jesu am Kreuz. Zur Begründung verweist Bultmann auf zwei theologische Entwürfe des Neuen Testaments selbst: auf Paulus und auf Johannes, die beide ihre jeweilige Theologie ohne Rückgriff auf den historischen Jesus entwickeln.

\* \* \*

**B**ultmanns Position war im Rahmen der deutschen Neutestamentler von wenigen Ausnahmen abgesehen bis zum Beginn der fünfziger Jahre marktbeherrschend. Dann aber setzte gerade unter den Schülern Bultmanns die Diskussion ein. Man spricht in diesem Zusammenhang von der neuen Frage nach dem historischen Jesus (new quest for the historical Jesus, sagen die Angelsachsen).<sup>15</sup>

**Ernst  
Käsemanns  
neue Frage nach  
dem  
historischen  
Jesus**

Diese Diskussion wurde durch einen Vortrag von Ernst Käsemann auf der Tagung alter Marburger am 20. Oktober 1953 in Jugenheim mit dem Thema *Das Problem des historischen Jesus* eröffnet.<sup>16</sup> Käsemann beginnt seinen Vortrag mit der Feststellung: „Daß die alte Frage nach dem historischen Jesus in der deutschen Arbeit am NT während der letzten Generation relativ stark in den Hintergrund getreten ist, gehört zu den Kennzeichen des in dieser Zeit erfolgten Umbruches.“<sup>17</sup> Diese Phase, das macht er gleich zu Anfang deutlich, ist Ausnahme, nicht Regel in der neutestamentlichen Wissenschaft: „Ist doch der Werdegang unserer Disziplin seit rund zweihundert Jahren von dieser Frage eingeleitet, vorwärtsgetrieben und zentral bestimmt worden.“<sup>18</sup> Käsemann charakterisiert dann die Bultmannsche Position, die seines Erachtens für diesen Stand der Dinge verantwortlich ist, und faßt sie mit der Feststellung zusammen: „Das besagt doch wohl, daß christlicher Glaube hier [d.h. bei

<sup>15</sup> Das oben am Anfang dieses Paragraphen auf Seite 9 in Anm. 4 genannte Jesus-Seminar und gleichzeitige Versuche gehören demgegenüber bereits zu der Bewegung, von der man im Englischen als »third quest« spricht. Man unterscheidet im 20. Jahrhundert demnach die »alte Frage«, d.h. die Periode bis Albert Schweitzer samt einigen Nachzählern; die »neue Frage«, die unter den Schülern Rudolf Bultmanns aufbrach und beispielsweise zu dem klassischen Jesusbuch von Günther Bornkamm (*Günther Bornkamm: Jesus von Nazareth*, UB 19, Stuttgart 1956; 14. Aufl. 1988; die Zahl der Auflagen weist auf die weite Verbreitung dieses Buches im deutschen Sprachraum) führte; und dann den dritten Anlauf, »the third quest«, am Schluß des Jahrhunderts.

<sup>16</sup> Vgl. den Literaturhinweis oben in Anm. 10.

<sup>17</sup> *Ernst Käsemann*, a.a.O., S. 187.

<sup>18</sup> Ebd.

Bultmann] als Glaube an den erhöhten Kyrios verstanden wird, für welchen der historische Jesus als solcher konstitutive Bedeutung nicht mehr besitzt.“<sup>19</sup>

Käsemann argumentiert gegen Bultmann, der sich – wir haben es gesehen – insbesondere auf Paulus und Johannes stützt, in erster Linie von den synoptischen Evangelien her. Diese verhalten sich insofern sperrig zur Bultmannschen Position, als sie irgendwie nun doch wieder auf den historischen Jesus rekurrieren. Das aber hätten sie nicht tun dürfen, wenn sie die Bultmannsche Position geteilt hätten. Dabei geht es nicht um *bruta facta*, die für meinen eigenen Glauben an sich ja überhaupt nichts austragen. Ich zitiere Käsemann hier etwas ausführlicher:

„Damit, daß etwa das leere Grab als zuverlässig bezeugt erwiesen wird, ist über die Bedeutsamkeit der Auferstehungsbotschaft für mich persönlich noch nichts ausgemacht. Die Überlieferung relativ wahrscheinlicher Fakten begründet als solche keineswegs geschichtliche Kommunikation und Kontinuität. Die Urchristenheit hat darum offensichtlich gewußt. Nur so erklärt es sich, daß sie die Evangelien nicht primär als Berichte verfaßte und ihr eigenes Kerygma das Bild des historischen Jesus geradezu überlagert und verdeckt, uns als Historiker damit vor unermeßliche Schwierigkeiten und weithin vor die Unmöglichkeit einer Rekonstruktion stellend. Die Gemeinde hat nicht bloß unaufmerksam und töricht ihre Botschaft mit derjenigen ihres Herrn verquickt oder sie gar an deren Stelle gesetzt. Sie konnte nicht anders verfahren, wenn es ihr nicht um Reproduktion eines merkwürdigen Geschehens, sondern um die von ihr geforderte Entscheidung zwischen Glaube und Unglaube zu tun war. Mit ihrem Verfahren zeigt sie, daß dieses Anliegen nicht historisch, also durch Aufzählung von Fakten innerhalb eines Kausalzusammenhanges, gewahrt und vertreten werden kann. Indem sie so handelt, wie sie es tut, bezeugt sie vergangene Geschichte als lebendig und gegenwärtig. Sie interpretiert, was schon für sie zur Historie geworden ist, aus ihrer eigenen Erfahrung heraus und bedient sich dazu des Mediums ihrer Predigt. Gerade auf solche Weise holt sie die Fakten der Vergangenheit

---

<sup>19</sup> Ernst Käsemann, a. a. O., S. 188.

aus der Möglichkeit heraus, als Kuriositäten und Mirakel betrachtet zu werden. Eben damit bekundet sie, daß Jesus ihr nicht bloß Wundermann, sondern Kyrios ist, durch den sie sich begnadet und verpflichtet weiß. Paradox zugespitzt: So hält sie die geschichtliche Kontinuität mit dem fest, der einst über die Erde schritt, daß sie die historischen Ereignisse dieses Erdenlebens größtenteils in Vergessenheit geraten läßt, um sie durch ihre Botschaft zu ersetzen. Sie hat es nicht nur an dieser Stelle getan.“<sup>20</sup>

Käsemanns gegen Bultmann gerichtete These lautet also: Das Urchristentum war durchaus an dem historischen Jesus interessiert. Doch es hat „die Historie einzig im Kerygma“ weitergegeben.<sup>21</sup> Das heißt: Die Trennung von kerygmatischem Christus und historischem Jesus ist nicht sachgemäß. Aber auch das andere gilt, daß die Evangelien sich eben auch „mit dem irdischen Leben Jesu befassen.“<sup>22</sup>

Was die Synoptiker angeht, so kann es keinen Zweifel daran geben, daß sie „durchweg des guten Glaubens waren, authentische Jesusüberlieferung darzubieten.“<sup>23</sup> Das trifft für Johannes und sein Evangelium in dieser Form allerdings nicht mehr zu; insofern kann Käsemann Bultmann zustimmen, der ja seine Argumentation neben Paulus vor allem auf Johannes stützt. Beide sind sich einig: Johannes ist am historischen Jesus nicht interessiert.

Die Besonderheit besteht Käsemann zufolge gerade in dem Sachverhalt, daß „die Evangelien ihr Kerygma, woher immer es stamme, nun eben doch dem irdischen Jesus zuschreiben und ihm deshalb unverkennbar ausgezeichnete Autorität beimessen. Wie stark ihre Anschauung von der Geschichte Jesu differieren und wie sehr die wirkliche Historie Jesu unter ihrer eigenen Verkündigung verdeckt werden mag, nur dem Interesse an dieser Geschichte verdanken wir überhaupt ihre Entstehung und jene Gestalt, die sich so eigenartig aus dem sonstigen NT und der zeitgenössischen Literatur abhebt.“<sup>24</sup>

Ich gehe in unserm Zusammenhang nicht auf die Differenzen zwischen den synoptischen Evangelien ein, die Käsemann in seinem Aufsatz skizziert. Das ist heute nicht unser Thema; hier geht es ausschließlich

<sup>20</sup> Ernst Käsemann, a.a.O., S. 191–192.

<sup>21</sup> Ernst Käsemann, a.a.O., S. 192.

<sup>22</sup> Ernst Käsemann, a.a.O., S. 193.

<sup>23</sup> Ebd.

<sup>24</sup> Ernst Käsemann, a.a.O., S. 195.

darum, das theologische Interesse der Synoptiker an dem historischen Jesus herauszuarbeiten. Denn daraus ergibt sich Käsemann zufolge eben gerade das Interesse des Glaubens an der Geschichte Jesu, oder, um es entsprechend unserer Fragestellung zu formulieren: Die Bedeutung des historischen Jesus auch für die Theologie des Neuen Testaments. „Denn wenn die Urchristenheit den erniedrigten mit dem erhöhten Herrn identifiziert, so bekundet sie damit zwar, daß sie nicht fähig ist, bei der Darstellung seiner Geschichte von ihrem Glauben zu abstrahieren. Gleichzeitig bekundet sie jedoch damit, daß sie nicht willens ist, einen Mythos an die Stelle der Geschichte, ein Himmelswesen an die Stelle des Nazareners treten zu lassen. . . . Offensichtlich ist sie der Meinung, daß man den irdischen Jesus nicht anders als von Ostern her und also in seiner Würde als Herr der Gemeinde verstehen kann und daß man umgekehrt Ostern nicht adäquat zu begreifen vermag, wenn man vom irdischen Jesus absieht.“<sup>25</sup>

**Zusammenfassung** Zusammenfassend kann man die Position Ernst Käsemanns also dahingehend charakterisieren, daß die Frage nach dem historischen Jesus nicht nur aus historischer Perspektive, sondern gerade auch theologisch unaufgebbar bleibt.

\* \* \*

Für diese Vorlesung ziehe ich daraus die Konsequenz, daß auch die Verkündigung Jesu hier im Rahmen der Theologie des Neuen Testaments zu behandeln ist. Dies wollen wir in diesem Paragraphen tun. Daß es sich dabei nur um eine grobe Orientierung handeln kann, liegt auf der Hand. Ich beschränke mich daher im folgenden auf drei Punkte:

1. Die Taufe Jesu durch Johannes den Täufer
2. Die Verkündigung in Galiläa
3. Jesus in Jerusalem

---

<sup>25</sup> Ernst Käsemann, a. a. O., S. 196.

## 2. Die Taufe Jesu durch Johannes den Täufer

Nachdem wir Ernst Käsemann folgend die Bedeutung des historischen Jesus auch für die Theologie des Neuen Testaments aufgezeigt haben, ist es höchste Zeit, daß wir uns nun auch wirklich Jesus zuwenden. Bevor wir dies sogleich tun, sei wenigstens das wichtigste Kriterium genannt, das bei der Rekonstruktion laufend anzuwenden ist. Es wurde in dem bereits zitierten Aufsatz von Ernst Käsemann formuliert: „Einigermaßen sicheren Boden haben wir nur in einem einzigen Fall unter den Füßen, wenn nämlich Tradition aus irgendwelchen Gründen weder aus dem Judentum abgeleitet noch der Urchristenheit zugeschrieben werden kann, speziell dann, wenn die Judenchristenheit ihr überkommenes Gut als zu kühn gemildert oder umgebogen hat.“<sup>26</sup> Man nennt dies mit einem wenig schönen Wort Unableitbarkeitskriterium (criterion of dissimilarity, sagen die Angelsachsen). Ich gehe also im folgenden davon aus, daß alles, was unableitbar ist, für den historischen Jesus in Anspruch genommen werden kann.<sup>27</sup>

Ich behandle in diesem Abschnitt die folgenden Punkte:

- a) Die Botschaft des Täufers
- b) Jesus als Jünger des Johannes
- c) Jesusjünger und Johannesjünger
- d) Hat Jesus selbst getauft?
- e) Die Täuferanfrage

<sup>26</sup> Ernst Käsemann, a.a.O., S. 205.

<sup>27</sup> Ich bin sonst nicht bemüht, meine Position durch Hinweis auf Autoritäten nach allen Seiten hin abzusichern. Dennoch will ich hier ausdrücklich anfügen, daß mir natürlich bekannt ist, daß im Rahmen der dritten Frage nach dem historischen Jesus dieses Unableitbarkeitskriterium angefochten wird, vgl. dazu schon den berühmten Jesus-Roman aus der Feder von Gerd Theißen, der das Differenz- bzw. Unableitbarkeitskriterium ablehnt, weil es die jüdischen Wurzeln Jesu leugne und weil es verkappte Dogmatik darstelle (*Gerd Theißen: Der Schatten des Galiläers. Historische Jesusforschung in erzählender Form*, München 1986). Dessenungeachtet halte ich an diesem Kriterium fest und werde es im folgenden kontinuierlich anwenden.

Den Theißenschen Vorwurf gebe ich zurück: Wer hier verkappte Dogmatik betreibt, sei in diesem Zusammenhang dahingestellt; Theißen ist dessen mindestens ebenso verdächtig wie die von ihm angegriffenen Vertreter des Unableitbarkeitskriteriums, vgl. dazu den Merkelschen Forschungsbericht (oben Seite 10, Anm. 6), *passim*. (Speziell zum Theißenschen Ansatz Teil I, Seite 142–143.)

## a) Die Botschaft des Täufers

Manche Jesus-Bücher schwelgen in Kindheit und Jugend Jesu. Abgesehen davon, daß wir darüber relativ wenig wissen und die Autoren daher darauf angewiesen sind, ihre Phantasie spielen zu lassen, tragen solche Spekulationen theologisch doch eher wenig aus. Als Einsatzpunkt<sup>28</sup> habe ich daher Johannes den Täufer gewählt, weil Jesu Taufe durch Johannes das erste sichere Datum aus dem Leben Jesu überhaupt ist; und weil die Verbindung Jesu mit Johannes von erheblichem theologischen Gewicht ist. Wir wenden uns daher zunächst in aller gebotenen Kürze dieser faszinierenden Gestalt selbst zu.

Für die Rekonstruktion der Botschaft des Täufers<sup>29</sup> gibt es im wesentlichen drei Quellen: Markus und die synoptischen Parallelen (also Mk 1,1–11 parr.; Mk 2,18–20 parr.; Mk 6,17–29//Mt 14,3–12), Q (also im wesentlichen Mt 3,1–5//Luk 3,2–4; Mt 3,7–12//Luk 3,7–9.16–17; Mt 3,13–17//Luk 3,21–22; Mt 11,2–6//Luk 7,18–23; Mt 11,7–11//Luk 7,24–28; Mt 11,16–19//Luk 7,31–35) sowie das Zeugnis des Josephus (*Antiquitates* XVIII 116–119).<sup>30</sup>

Josephus behandelt in Buch XVIII seiner *Antiquitates* die für das Neue Testament entscheidenden Jahre vom Tod des Herodes des Großen im Jahr 4 v. Chr. bis zum Ende des Kaisers Gaius – uns besser bekannt als Caligula – im Jahr 41 n. Chr. Buch XVIII beginnt mit dem Wirken des uns auch aus dem Neuen Testament bekannten Statthalters Publius Sulpicius Quirinius (§ 1); vgl. Luk 2,1–2. Für unseren Zusammenhang ist die Sequenz von Interesse, die mit § 36 beginnt: Hier ist Herodes An-

<sup>28</sup> Im Sinne des Apostolikums müßte man freilich bei den Aussagen „empfangen von dem heiligen Geist“, „geboren von der Jungfrau Maria“ beginnen. Dies ist im Rahmen eines Paragraphen über den historischen Jesus freilich nicht angebracht. Ich halte aber auch theologisch die Jungfrauengeburt für ein Unding, was ich hier nicht im einzelnen auseinanderlegen kann. Sie wäre nur dann zu berücksichtigen, wenn man eine Interpretation des Apostolikums oder eine Interpretation von Luk 1–2 (bzw. Mt 1) zu leisten hätte; dies ist in dieser Vorlesung jedoch nicht unsere Aufgabe . . .

<sup>29</sup> Zur Einführung vgl. *Otto Böcher*: Art. Johannes der Täufer, TRE 17 (1988), S. 172–181.

Zur Einführung zu Josephus vgl. *Günter Mayer*: Art. Josephus Flavius, TRE 17 (1988), S. 258–264, oder – besser! – Heinz Schreckenberg's Artikel im RAC (*Heinz Schreckenberg*: Art. Josephus, RAC 18 [1998], Sp. 761–801).

<sup>30</sup> Nur ungenügend berücksichtigt in der Monographie von *Josef Ernst*: Johannes der Täufer: Interpretation – Geschichte – Wirkungsgeschichte, BZNW 53, Berlin/New York 1989, vgl. S. 252. Besser in der Monographie von *Robert L. Webb*: John the Baptist and Prophet. A Socio-Historical Study, JSNT.SS 62, Sheffield 1991, vgl. Chapter 2 (S. 31–45).

**Auf Wunsch eines Teilnehmers ist in § 11 die Jungfrauengeburt entgegen diesem Plan nun doch behandelt worden, vgl. unten . . .**

tipas die Hauptperson. In § 55 taucht dann Pontius Pilatus erstmals auf (fälschlich als *procurator* = ἡγεμῶν statt als *praefectus* bezeichnet). In § 63–64 ist dann von Jesus die Rede; es handelt sich um das sogenannte Testimonium Flavianum, das wir in unsrem Zusammenhang jedoch nicht besprechen können.

Josephus liebt die Abwechslung. So bringt er in § 65ff. eine stadtrömische Geschichte aus der Gattung *sex and crime*. An diese stadtrömische Skandal-Geschichte mit den Isispriestern schließt sich eine jüdische an (§ 81–84), die zur Ausweisung der Juden aus Rom durch den Kaiser Tiberius führt. Damit kehrt Josephus § 85 wieder zum Schauplatz Palästina und zu Pontius Pilatus zurück. Der wird aufgrund einer Petition der Samaritaner seines Amtes enthoben und vom Statthalter von Syrien – Vitellius – nach zehnjähriger Amtszeit nach Rom zurückgeschickt (§ 89), um sich vor dem Kaiser zu verantworten; Tiberius (14–37 n. Chr.) jedoch ist inzwischen gestorben.

Vitellius kommt selbst nach Jerusalem (§ 90ff.), um die Dinge zu ordnen. Hier kommt auch der Tetrarch Herodes Antipas<sup>31</sup> wieder in den Blick (§ 109ff.), der in einem sehr ungünstigen Licht erscheint. Josephus schildert einen Konflikt zwischen Aretas, dem König von Petra, und dem Herodes Antipas. Dieser nämlich war seit langer Zeit mit einer Tochter des Aretas verheiratet. Nun hatte Antipas aber Gefallen an Herodias, der Frau seines Halbbruders Philipp (so nach Mk 6,17 – bei Josephus heißt er vielmehr auch Herodes) gefunden. Das Paar kam überein, zu heiraten. Zu diesem Zweck mußte Antipas zum einen erst aus Rom zurückkehren, zum andern seine bisherige Frau, die Tochter des Aretas, loswerden (ἐκβάλλειν [*ekballein*]). Die aber hatte Wind von der Sache bekommen und bei ihrem Vater Aretas Zuflucht gesucht (§ 111–112). Aretas, der ohnehin Grenzstreitigkeiten mit Antipas hatte, schickte seine Armee aus, die einen glänzenden Sieg über die Truppen des Antipas errang (§ 114), woraufhin Antipas sich beleidigt bei Tiberius beschwert.

An dieser Stelle kommt Josephus nun auf die uns interessierende Geschichte Johannes des Täufers.<sup>32</sup> Er leitet sie in § 116 mit den Worten ein: „Einige der Juden waren der Auffassung, das Heer des Antipas sei von Gott zerstört worden als eine gerechte Strafe für das, was Antipas dem Johannes dem Täufer angetan habe“, d. h. er verknüpft seine Darstellung des Täufers mittels der Meinung des Volkes mit dem Krieg zwischen Aretas und Antipas:

<sup>31</sup> Zu Antipas vgl. *Harold W. Hoehner: Herod Antipas, SNTS.MS 17, Cambridge 1972.*

<sup>32</sup> Für die jetzt vorliegende zweite Auflage dieser Passage aus Josephus ist die Übersetzung von *Antiquitates XVIII 116–119* durchgehend revidiert worden. Ich danke Herrn Kollegen Weber für wichtige Korrekturen und Verbesserungshinweise. Für immer noch vorhandene Fehler bin ich selbstverständlich allein verantwortlich.

**II6** τισὶ δὲ τῶν Ἰουδαίων ἐδόκει ὀλωλέναι τὸν Ἡρώδου στρατὸν ὑπὸ τοῦ θεοῦ καὶ μάλα δικαίως τινυμένου κατὰ ποινὴν Ἰωάννου τοῦ ἐπικαλουμένου βαπτιστοῦ.

**II7** κτείνει γὰρ δὴ τοῦτον Ἡρώδης ἀγαθὸν ἄνδρα καὶ τοῖς Ἰουδαίοις κελεύοντα ἀρετὴν ἐπασκοῦσιν καὶ τὰ πρὸς ἀλλήλους δικαιοσύνη καὶ πρὸς τὸν θεὸν εὐσεβεῖα χρωμένοις βαπτισμῷ συνιέναι.

οὕτω γὰρ δὴ καὶ τὴν βάπτισιν ἀποδεκτὴν αὐτῷ φανεῖσθαι μὴ ἐπὶ τινων ἀμαρτάδων παραιτήσει χρωμένων, ἀλλ' ἐφ' ἀγνεία τοῦ σώματος, ἅτε δὴ καὶ τῆς ψυχῆς δικαιοσύνη προεκκεκαθαρομένης.

**II8** καὶ τῶν ἄλλων συστρεφομένων καὶ γὰρ ἤσθησαν ἐπὶ πλείστον τῇ ἀκροάσει τῶν λόγων, δεῖσας Ἡρώδης τὸ ἐπὶ τοσόνδε πιθανὸν αὐτοῦ τοῖς ἀνθρώποις μὴ ἐπὶ ἀποστάσει τινὶ φέροι, πάντα γὰρ ἐώκισαν συμβουλῇ τῇ ἐκείνου πράξοντες, πολὺ κρεῖττον ἡγεῖται πρὶν τι νεώτερον ἐξ αὐτοῦ γενέσθαι προλαβὼν ἀνελεῖν τοῦ μεταβολῆς γενομένης [μὴ] εἰς πράγματα ἐμπεσῶν μετανοεῖν.

**II6** Einigen aber von den Juden schien es, daß zerstört worden war das Heer des Herodes von Gott, welcher sehr gerechter Weise Rache übte für die Behandlung des Johannes mit dem Beinamen der Täufer.

**II7** Herodes nämlich hatte diesen getötet, einen guten Mann, welcher die Juden ermahnt hatte, sich der Tugend zu befleißigen und untereinander Gerechtigkeit, in bezug auf Gott aber Frömmigkeit zu üben, danach aber zur Taufe zu kommen.

Denn auf diese Weise wäre ihm [Gott] die Taufe annehmbar, wenn sie nicht benutzt würde zur Losprechung von Sünden, sondern zur Heiligung des Körpers, weil auch die Seele zuvor durch die Gerechtigkeit gereinigt worden wäre.

**II8** Und als sich die anderen um ihn herum versammelten – denn sie waren in höchstem Maße enthusiastisch von dem Hören seiner Reden –, fürchtete Herodes, daß seine so große Überredsamkeit die Menschen zu einem Aufstand mitreißen könnte – alles nämlich taten sie in Übereinstimmung mit seinem Rat; daher hielt er [Herodes] es für besser, bevor daraus ein Umsturz erfolge, vorher aktiv zu werden und ihn umzubringen, damit er nicht in Schwierigkeiten gerate und sich umorientieren müßte, wenn der Umsturz erfolgt sei.

**119** καὶ ὁ μὲν ὑποψία τῇ Ἡρώδου δέσμιος εἰς τὸν Μαχαιροῦντα πεμφθεὶς τὸ προειρημένον φρούριον ταύτη κτίννυται.

τοῖς δὲ Ἰουδαίοις δόξαν ἐπὶ τιμωρία τῇ ἐκείνου τὸν ὄλεθρον ἐπὶ τῷ στρατεύματι γενέσθαι τοῦ θεοῦ κακῶσαι Ἡρώδην θέλοντος.

**119** Und der aufgrund des Verdachts des Herodes Gefangene wurde nach Machaerus, der zuvor [schon] erwähnten Festung, gebracht, und wegen dieses [Verdachts] wurde er getötet. Die Juden aber hatten die Meinung, daß wegen der Bestrafung dessen [des Johannes] die Vernichtung über das Heer gekommen sei, weil Gott Herodes bestrafen wollte.

Die etwas holprige Übersetzung des nicht ganz einfachen Textes bitte ich zu entschuldigen – für Vorschläge zur Verbesserung bin ich jederzeit dankbar!<sup>33</sup>

Zwei so verschiedene Quellen wie das Markusevangelium und Josephus stellen also einen Zusammenhang zwischen Antipas und dem Täufer her, der mit der Ehekrise des Antipas zusammenhängt. In § 116 fällt das Kennwort βαπτιστής (*baptistēs*) – so ist Johannes dem jüdischen Publikum bekannt;<sup>34</sup> in § 117 wird der Beiname für das römische Publikum erklärt. Josephus schildert Johannes für die römischen Leser als einen »guten Mann«, der den Juden Tugend, Gerechtigkeit und Frömmigkeit predigte. Dadurch wird Johannes der Anstrich eines Philosophen gegeben, der die Juden vorrangig in diesen Dingen unterweisen will; einen Grund für eine Verfolgung des Johannes gibt es demnach eigentlich nicht.

Die politische Brisanz der Botschaft des Täufers bleibt unsichtbar und kann noch nicht einmal zwischen den Zeilen entdeckt werden: Der Gedanke der Reinigung der Seele (*ψυχή* [*psychē*]) durch Umkehr zu einem sittlichen Leben steht im Vordergrund, die Taufe selbst dagegen tritt als sekundär in den Hintergrund. Sie erscheint als Äußerlichkeit, als Wäsche des Körpers zur Heiligung, nachdem die Seele gereinigt wurde.

<sup>33</sup> Wer eine glattere Übersetzung lesen will, greife zu *C. K. Barrett: Die Umwelt des Neuen Testaments. Ausgewählte Quellen. Herausgegeben und übersetzt von Carsten Colpe, WUNT 4, Tübingen 1959, S. 209–210.*

<sup>34</sup> Man beachte den Konkordanzbefund: βαπτιστής ist vor Josephus bzw. dem Neuen Testament nicht belegt; der griechische Leser des Josephus war deswegen verwundert, als er dieses Wort las ...

Wie die Brisanz der Botschaft, so hat Josephus auch die Brisanz der Taufe banalisiert und entwertet.

Alles bestens für den römischen Leser – aber inwiefern, so fragt er sich mittlerweile beunruhigt, geht von einem solchen Menschen überhaupt Gefahr aus? Auf diese Frage versucht Josephus in § 118 zu antworten. Mysteriöse ἄλλοι (*alloi*) sind es, die für Zoff sorgen. Wirkt Johannes nach § 117 auf Ἰουδαῖοι (*Ioudaioi*) in Richtung auf Tugend, so sind es in § 118 von diesen offenbar verschiedene οἱ ἄλλοι (*hoi alloi*) – man beachte den Artikel! –, die auf στάσις (*stasis*) aus sind. Wie der fromme Tugendlehrer diese anderen auf den Weg der Revolution führt, darf man nicht fragen. Herodes kommt dieser Revolution zuvor, da er fürchtet, daß aus den Worten des Täufers etwas Neues (*νεώτερον* [*neōteron*]) entstehen könnte.<sup>35</sup> Die Begriffe στάσις (*stasis*) und νεώτερον (*neōteron*) gehören zum politischen Wortschatz. In römischer Perspektive gilt, daß alles, was mit Neuem verbunden ist, immer auch eine staatsfeindliche Implikation befürchten läßt. Daher wird auf diese Weise dem römischen Leser die Reaktion des Herodes und der Tod des Täufers plausibel gemacht.

**Zwischen-  
ergebnis** Wir formulieren als Zwischenergebnis: Obgleich Josephus die Täufertätigkeit zugunsten einer philosophischen Verbrämung sehr in den Hintergrund drängt, ist diese als historisch charakteristisch für Johannes (*βαπτιστής* [*baptistēs*]) anzunehmen. Johannes fiel offenbar gerade durch seine Taufpraxis auf. Ein großer Menschenstrom kommt zu ihm, um sich von ihm taufen zu lassen. Auch die Botschaft – von Josephus zur Unkenntlichkeit entstellt – muß die Mengen fasziniert haben. So ist es gut, daß wir eine Quelle haben, die uns gerade über diese faszinierende Botschaft Aufschluß gibt: Q. Ihrem Zeugnis werden wir uns als nächstes zuwenden.

In Mt 3,7–10//Luk 3,7–9 haben wir ein Q-Stück, welches uns über die zentrale Ausrichtung der Botschaft des Johannes unterrichtet. Nach Matthäus sind es Pharisäer und Sadduzäer, an die Johannes sich wendet. Ursprünglich ist hier die Fassung des Lukas (3,7): ἔλεγεν οὖν τοῖς ἐκπορευομένοις ὄχλοις βαπτισθῆναι ὑπ’ αὐτοῦ. Und in diesem Punkt stimmt Q mit der Darstellung des Josephus ganz und gar überein: ὄχλοι (*ochloi*) sind es, die zu Johannes strömen und damit an sich schon die politische Brisanz dieses Falles konstituieren: Der Theologe als politisches Risiko.

<sup>35</sup> Vgl. Peter Pilhofer: PRESBYTERON KREITTON. Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte, WUNT 2/39, Tübingen 1990, S. 77–82.

Was sodann jedoch die eigentliche Botschaft des Johannes angeht, stimmen Matthäus und Lukas fast auf's Wort überein: „Schlangenbrut, wer sagt euch, daß ihr dem kommenden Zorngericht entrinnen könnt? Bringt nun Frucht hervor, welche der Umkehr entspricht und sagt nicht im Stillen: »Wir haben den Abraham zum Vater«. Denn ich sage euch: Gott kann aus diesen Steinen dem Abraham Kinder erwecken. Schon liegt die Axt an der Wurzel der Bäume: Jeder Baum nun, der keine gute Frucht hervorbringt, wird abgehauen und ins Feuer geworfen.“

Nach dieser Kostprobe einiger weniger Zeilen wundern wir uns nicht mehr, daß Josephus davor zurückschreckt, davon etwas mitzuteilen. Seine römischen Leser wären nun in der Tat entsetzt. Auf dieser Basis läßt sich ein jüdisch-römischer Dialog nicht führen. Dieses apokalyptische Szenario ist mit dem schönen Programm der *pax Romana* schlechterdings unvereinbar. Eine Verständigung zwischen Juden und Römern – das ist klar – ist in einer Koalition mit Johannes unvorstellbar. Diese Theologie spricht allen römischen Werten Hohn. Johannes wäre in jeder Delegation an den römischen Kaiser ein absolutes Desaster.

Das macht ihn mir nun wieder sympathisch, wenngleich auch ich einräumen muß: Ich verstehe die Römer. Mit apokalyptischen Feuerköpfen vom Schlage des Johannes ist nicht gut Kirschen essen und kann man jedenfalls sinnvollerweise keine Gespräche führen. Ich fasse die theologisch entscheidenden Punkte kurz zusammen:

1. Das Gericht ( $\delta\rho\rho\gamma\acute{\eta}$  [*orgē*]) steht unmittelbar bevor.
2. Abrahamskindschaft rettet nicht aus der  $\delta\rho\rho\gamma\acute{\eta}$  (*orgē*).
3. Nur die Taufe des Johannes vermag Rettung zu garantieren. Der künftige Weltenrichter hat die Worfsschaufel schon in der Hand – das Getreide kommt in die Scheune, der Rest aber ins unauslöschliche Feuer (Mt 3,12).