

## Der historische Jesus und der kerygmatische Christus

### 1. *Das Neue Testament als mythologische und deutende Schöpfung der christlichen Urgemeinde*

Der Ausdruck «*The quest of the historical Jesus* – Die Frage nach dem historischen Jesus» wurde geläufig als Titel der englischen Ausgabe des Werkes von A. Schweitzer «*Von Reimarus zu Wrede*». Man versteht darunter den Versuch, die Person und das Leben Jesu von Nazareth als eine Gestalt der Menschheitsgeschichte nachzuweisen, indem man die modernen Methoden der Geschichtsforschung auf das Neue Testament anwendet. Wie heute allgemein zugegeben wird, ist dieser Versuch gänzlich mißglückt.<sup>1</sup> Er hat nur dazu gedient, als unmöglich zu erweisen, anhand des Neuen Testaments eine Lebensgeschichte Christi zu rekonstruieren. Die neutestamentlichen Schriften bieten der historischen Forschung als einzigen wissenschaftlich faßbaren Gegenstand nicht Jesus, sondern den Jesusglauben und die Jesusdeutung der ersten Christen.<sup>2</sup> Was wir dort antreffen, ist nicht Jesus an und für sich, sondern das, *was Jesus* denen *bedeutet* hat, die nach seinem Tod weiterhin an ihn und seine Sendung glaubten. Das komplexe Geflecht von Überlieferungen, aus denen sich das Neue Testament zusammensetzt, hat sich aus einer zentralen Botschaft und um eine zentrale Botschaft gebildet: das *Kerygma* oder die apostolische Verkündigung der inneren, heilbringenden Bedeutung, die Jesus nach dem Glauben der ersten Christen für die Menschen aller Zeiten besitzt, weil in dem, was er sagte und tat, litt und vollbrachte, Gott in ihm wirkte.<sup>3</sup> Mit andern Worten: das Neue Testament stellt uns nicht vor den *historischen Jesus*, sondern vor den *kerygmatischen Christus*<sup>4</sup>, durch den Gott eine Heilsbotschaft an jeden Menschen richtet, und zwar durch diese Sammlung deutender Überlieferungen.

Um nun diese innere, zeitlose Bedeutung auszudrücken, die sie in Jesus fanden und anderen be-

kanntzumachen suchten, mußten sich die ersten Christen notgedrungen auf die grundlegenden Ansichten über Gott, den Menschen und die Welt stützen, die ihnen ihr eigenes kulturelles und religiöses Milieu bot. Dieses war vielschichtig und heterogen, läßt sich aber, grob gesehen, als «*jüdisch-palästinensische*» Umwelt einerseits und «*heidnisch-hellenistische*» Kultur andererseits unterscheiden.<sup>5</sup> Natürlich war die Geisteshaltung der palästinensischen Judenchristen stark vom Alten Testament und den apokalyptischen und eschatologischen Überlieferungen des Spätjudentums beeinflußt, z. B. von der weitverbreiteten messianischen Erwartung, die der christlichen Ära unmittelbar voranging. Jesus selbst sei von solchen eschatologischen Hoffnungen beseelt gewesen<sup>6</sup>, und nach seinem Tod seien diese in seiner Botschaft vorhandenen apokalyptischen Elemente von seinen jüdischen Jüngern aufrechterhalten und ausgeweitet worden.

Ebenso nimmt man an, daß die aus dem Hellenismus zum Christentum Übergetretenen Jesus im Sinne ihrer eigenen, vorgefaßten Grundgedanken über Gott, das Universum und den Menschen und deren gegenseitige Beziehungen verstanden haben. Das Judentum der Diaspora (das sich vom Judentum Palästinas unterschied) hatte sich schon lange vor der christlichen Ära dem Einfluß des griechischen Denkens geöffnet. Durch eine systematische Allegorisierung des Alten Testaments hatte Philon aufzuzeigen versucht, daß die untergegangene reiche Gedankenwelt der griechischen Philosophie ihrer Wiederentdeckung in den alten Überlieferungen der Juden harre. Auch auf andere Weise hatte sich zwischen der jüdischen und der griechischen Welt ein sehr verwickelter Prozeß gegenseitiger kultureller Durchdringung vollzogen.<sup>7</sup> Auch lassen sich, wie man sagt, in den mehr spekulativen Schriften des Neuen Testaments

Spuren eines Popularstoizismus und -Neuplatonismus feststellen, sowie Einflüsse so komplexer religiöser Bewegungen wie die des Orphismus und der Mysterienreligionen.<sup>8</sup> Unter solchen Einwirkungen gewann das kultische und sakramentale Leben der Kirche eine hohe Bedeutung. Das Gewicht wurde auf den Glauben verlegt, daß der aufgestandene Jesus nicht bloß in seiner künftigen *Parusie* wiederkomme, sondern in den Sakramenten und im Kult mystisch bereits schon gegenwärtig sei.<sup>9</sup>

Hier ist daran zu erinnern, daß man gegen Ende des letzten und zu Beginn dieses Jahrhunderts die Schätze der griechischen Welt mit berauscher Raschheit entdeckte und die ganze Antike nach Analogien und Vorlagen für die Sprache, die Denkformen und Ideen des Neuen Testaments durchstöberte. So wurden Kulte von Gottwesen, vergöttlichten Menschen und auferstehenden Gottheiten als Ansatzpunkte für Lehren wie die der Jungfrauengeburt und vom Wirken der Engel oder dämonischer Mächte ausgegeben.<sup>10</sup> Manche dieser Analogien sind später entschieden angezweifelt worden. Doch wirken sie in den Deutungen der entmythologisierenden Schule, mit der wir uns hier vor allem befassen, immer noch mächtig nach. Besonders bedeutungsvoll ist in diesem Zusammenhang die These vom Einfluß eines angeblich vorchristlichen Gnostizismus auf die hellenistische und ebenso auf gewisse Zweige der jüdischen Christenheit. Nach dieser Auffassung läge hier nämlich ein bezeichnender Anstoß für den Glauben vor, Jesus sei der präexistierende Gottessohn und Erlöser. Man verweist auf den berühmten Mythos vom «himmlischen Menschen», der auf die Erde herabsteigt, um eine versklavte Menschheit durch sein erlösendes Wort von ihren Banden zu befreien. Nachdem sein Offenbarungswerk vollbracht ist, steigt er wiederum zum Himmel und eröffnet dabei all denen, die sein Wort annehmen, einen Weg, auf dem sie ihm folgen sollen, wenn sie durch den Tod von dieser materiellen Welt gelöst sind.<sup>11</sup> Der kerygmatische Christus werde in der Verkündigung der Hellenisten zu einem solchen Himmelswesen, und die Präexistenz Jesu im Himmel als Gottessohn werde zu einer zentralen Lehre des Christentums.

Sodann liege es auf der Hand, daß die durch verschiedene religiöse und kulturelle Umwelten auferlegten Grenzen die ersten Christen dazu antrieben, die innere Heilsbedeutung, die sie Jesus beimaßen, in Form von Erzählungen, Mythen und

Legenden über sein Erdenleben zum Ausdruck zu bringen. Bultmann faßt die Botschaft des Neuen Testaments in ihrer nicht entmythologisierten Form so zusammen:

«Jetzt ist die Endzeit gekommen; ‚als die Zeit erfüllt war‘, sandte Gott seinen Sohn. Dieser, ein präexistentes Gottwesen, erscheint auf Erden als ein Mensch; sein Tod am Kreuz, den er wie ein Sünder erleidet, schafft Sühne für die Sünden der Menschen. Seine Auferstehung ist der Beginn der kosmischen Katastrophe, durch die der Tod, der durch Adam in die Welt gebracht wurde, zunichte gemacht wird; die dämonischen Weltmächte haben ihre Macht verloren. Der Aufgestandene ist zum Himmel erhöht worden zur Rechten Gottes; er ist zum ‚Herrn‘ und ‚König‘ gemacht worden. Er wird wiederkommen auf den Wolken des Himmels, um das Heilswerk zu vollenden; dann wird die Totenaufstehung und das Gericht stattfinden; dann werden Sünde, Tod und alles Leid vernichtet sein. Und zwar wird das in Bälde geschehen; Paulus meint dieses Ereignis selbst noch zu erleben.»<sup>12</sup>

Wie die «Entmythologisierung» behaupten, wurzelt diese Botschaft letztlich in den undurchsichtigen geschichtlichen Ereignissen, die in der Kreuzigung Jesu gipfelten. Aber so, wie sie jetzt dasteht, ist sie ein von den ersten Christen gewobenes Geflecht von Mythen und Legenden. In manchen Fällen lassen sich die jüdischen oder heidnischen Quellen dieser Mythologie ausfindig machen. Doch soll es uns nicht erschrecken, daß diese Schranke schöpferischer Deutung, die zwischen uns und den historischen Jesus gelegt wurde, für die Geschichtsforscher unserer Zeit sich als undurchdringlich erwiesen hat. Wir sollen in mutiger Aufgeklärtheit anerkennen, daß der historische Jesus nicht nur nicht wiederzuentdecken ist, sondern daß er, wenn auch alles für das Gegenteil zu sprechen scheint, für den tieferen, zentralen Sinn der neutestamentlichen Botschaft *völlig unerheblich* ist.<sup>13</sup> Wir sollen alle unsere Anstrengungen darauf verlegen, das *Kerygma*, die Verkündigung der eigentlichen Heilsbedeutung, die die Christen des apostolischen Zeitalters zuerst Christus beimaßen, fortzusetzen und aufrechtzuerhalten. Sie allein ist noch gültig, und sie allein ist für die Menschen unserer Zeit immer noch von entscheidender Wichtigkeit.<sup>14</sup>

Sodann müßte der Sinn des Christuskerygmas dem modernen gebildeten Menschen in einer Form zugänglich gemacht werden, die sich von der, worin es ursprünglich verkündet wurde, völlig unterscheidet, in einer Form, die er verstehen und akzep-

tieren kann. Zu diesem Zwecke sei die vielschichtige Traditionsmasse, in welche die wesentliche Botschaft eingebettet ist, zu analysieren und zu interpretieren. Für die erste dieser Aufgaben wurde die Methode der Formgeschichte entwickelt, für die zweite die der Entmythologisierung.

## 2. *Formgeschichte und Redaktionsgeschichte des Neuen Testaments*

Wie wir sahen, hat das Scheitern der Versuche, das Leben des historischen Jesus zu rekonstruieren, dazu geführt, die schöpferische Tätigkeit der nachösterlichen Gemeinde bei der Ausbildung der Evangelienüberlieferung stark zu betonen, ja zu überbetonen.<sup>15</sup> Unabhängig davon wies die Literarkritik des Neuen Testaments in die gleiche Richtung. Die Erforschung der komplexen gegenseitigen Beziehungen der synoptischen Evangelien hat zu der klassischen Zwei-Quellen-Theorie geführt. Darnach sind die synoptischen Evangelien, wie wir sie heute kennen, zwei Quellen entsprungen: dem Markusevangelium und einer Logienquelle (Q). Bald jedoch wurde man gewahr, daß damit noch nicht alles erklärt ist. Jede dieser Quellen ist selber wieder vielschichtig und setzt einen langen und komplizierten Evolutionsprozeß voraus.

Wie die Formgeschichte von Anfang an behauptet hat, sind sowohl die topographischen wie die chronologischen Angaben in den Evangelienberichten ersonnen und eher deutende als historische Angaben.<sup>16</sup> In der Tat ist es unmöglich, auf Grund der Evangelien den äußeren Verlauf des Lebens Jesu zu rekonstruieren. Infolgedessen besteht die erste Aufgabe der Formgeschichte darin, den allgemeinen redaktionellen Rahmen zu eruieren und zu bestimmen, durch den die ursprünglich selbständigen Traditionseinheiten künstlich zur Evangeliumsform zusammengefügt wurden. Was dann übrig bleibt, ist eine Sammlung kleinster und frühester Traditionseinheiten. Mit Ausnahme der Passionsberichte sind diese fast alle äußerst kurz. Hauptsächlich durch Vergleich mit außerbiblischen Parallelen werden sie in eine begrenzte Zahl literarischer – oder eher vorliterarischer – Typen klassifiziert. Zunächst werden sie in Redestoffe und Erzählungsstoffe geschieden. Dann werden nach dem Klassifikationssystem Bultmanns<sup>17</sup> die Reden wie folgt eingeteilt: 1. Weisheitssprüche (z. B. Mt 6, 19–34); 2. prophetische und apokalyptische Worte (z. B. Mt 5, 3–9); 3. Gesetzesworte oder Gemeindegelungen (z. B. Mt 18, 15–22); 4. «Ich-Worte» Jesu

(z. B. Mk 2, 17); 5. Gleichnisse und Allegorien. Bultmann fügt zu diesem Redestoff die Apophtegmen, nämlich lapidare Aussprüche Jesu, die in einen erzählenden Kontext eingebettet sind. Sie werden unterteilt in Kontroversen und Lehren und in biographische Apophtegmen (z. B. Mk 6, 1–6). Der Erzählungsstoff wird in «Wundergeschichten» und «historische Erzählungen und Legenden» eingeteilt.

Die Formgeschichte ist nun in der Lage, auszu-machen, aus welchem «Sitz im Leben» innerhalb des Wachstums der Urkirche solche Traditionseinheiten hervorgegangen sein müssen. Sie kann bei jeder gegebenen Einheit oder jedem Typus feststellen, wie sich darin die Ideale und Anliegen der besonderen Gruppe der Urchristen äußern, die sie formuliert haben muß. An wen richtete sich der Text ursprünglich? Welche Wirkung wollte er auslösen? Welches waren die besonderen Interessen und Merkmale der Gruppe, aus der er hervorging? Die formgeschichtliche Methode beschränkt sich jedoch nicht auf die frühesten und ursprünglichsten Stadien der Traditionsformung. Zwischen dem frühesten Stadium und der endgültigen Kristallisierung in Evangeliumsform liegt eine Reihe von Zwischenstufen, in denen, den wachsenden Bedürfnissen der Gemeinde entsprechend, die Traditionseinheiten auf mancherlei Weise zu größeren Traditionskomplexen kombiniert und umgruppiert wurden.<sup>18</sup>

So kam es dazu, daß das Neue Testament als «das Gebetbuch der Urkirche» betrachtet wird, das von einer neu aufgekommenen und bunt zusammengewürfelten Gemeinschaft religiöser Enthusiasten geschaffen worden sei, um in einer stets fremden und für gewöhnlich feindlich gesinnten Welt ihren Idealen nachzuleben. Nach dieser Auffassung hat die Urchristenheit es sich zur Aufgabe gestellt, ein Modell eines idealen christlichen Lebens zu schaffen, um sowohl das innere Leben der Gemeinde (Gottesdienst, Katechese, sittliche Anforderungen, Bewahrung der rechtgläubigen Lehre usw.) als auch den Widerstand oder die Werbekraft gegenüber den Außenstehenden (Apostolat, religiöse Bewährung, Verurteilung feindlicher oder älterer Systeme, Standhaftigkeit in der Verfolgung, politische Ungefährlichkeit usw.) zu stärken. Obwohl das Neue Testament, zumeist dunkel oder überhaupt nicht feststellbar, im Leben und Tode Jesu wurzelt, wurde es doch zur Hauptsache von den urchristlichen Gemeinden geschaffen, um ihre zum Ideal erhobenen Auffassungen und Anliegen da-

durch zu rechtfertigen, daß sie diese in das Leben ihres Gründers zurückprojizierten. In den Evangelien werden diese Ideale in Erzählungsform zum Ausdruck gebracht, und zwar in einer für das Milieu, in dem sie geschaffen wurden, typischen Weise.

Wir haben bis anhin die redaktionelle Schlußphase der Evangelienüberlieferungen unberücksichtigt gelassen. Obwohl Bultmann selbst dieser starke Beachtung schenkt<sup>19</sup>, verlegt das System der Formgeschichte das Gewicht zweifellos allzusehr auf die früheren Entwicklungsstadien und übertreibt so die schöpferische Tätigkeit der anonymen urchristlichen Gemeinden in einem Maße, das mit der geschichtlichen Wirklichkeit nicht übereinstimmt. In Anerkennung dieser Tatsachen konzentriert sich die neuere Forschung auf das bisher unberücksichtigte Schlußstadium, worin die synoptischen Evangelien die Form annahmen, in der sie jetzt existieren. Diese Forscher prüfen die Rolle der einzelnen Evangelisten und ihr charakteristisches Vorgehen beim Sammeln und Verarbeiten des Materials früherer Überlieferungen. Daraus leiten sie die je eigene theologische Deutung ab, die jeder Evangelist seinem Evangelium als Ganzem gibt. Ohne daß die Formgeschichte eigentlich aufgegeben würde, befaßt sich die heutige neutestamentliche Forschung immer mehr mit dieser «Redaktionsgeschichte». Obwohl dies eine heilsame Reaktion gegenüber einigen Auswüchsen der Formgeschichte darstellt, wird damit doch die Aufmerksamkeit auf ein Stadium der Traditionsentwicklung gelenkt, das vom historischen Jesus noch weiter abliegt als das der christlichen Urgemeinden.

Eine offensichtliche und auffallende Schwäche des formgeschichtlichen Systems liegt darin, daß es den Verfassern des Neuen Testaments viel zu wenig die Befähigung und die Absicht zutraut, historische Tatsachen über Jesus festzuhalten.<sup>20</sup> Allerdings war es den Verfassern vor allem darum zu tun, den Sinn dessen, was Jesus gesagt und getan hatte, in ihre und ihrer Zeitgenossen nachösterliche Situation zu übertragen. Diese Absicht wirkte sich zweifellos auf Auswahl und Zusammenstellung, Darbietung und Deutung der von ihnen wiedergegebenen Berichte über Jesus aus. Aber sie legten diese ganz unzweideutig als Tatsachenberichte vor, deren Authentizität von noch lebenden Augenzeugen bestätigt werden konnte.<sup>21</sup>

Besonders skandinavische Forscher<sup>22</sup> haben durch Jahre hindurch darnach geforscht, durch welche Methoden in rabbinischen und jüdischen

Kreisen die Überlieferung bewahrt und weitergegeben wurde. Nach ihrer Ansicht wurden die neutestamentlichen Überlieferungen über Jesus in ähnlicher Weise bewahrt und übermittelt. Die Schlüsse, zu denen sie gelangen, stehen in auffallendem Gegensatz zu denen der formgeschichtlichen Schule. Das neue, meisterhafte Werk von B. Gerhardsson<sup>23</sup> bildet wohl die stärkste Herausforderung, mit der sich die Formgeschichte je auseinanderzusetzen hatte. Die interessantesten Erkenntnisse Gerhardssons betreffen die getreue Bewahrung der «mündlichen Thora», die sich unterscheidet von der «schriftlichen Thora», dem biblischen Text, der selbstverständlich mit höchster Sorgfalt rein erhalten wurde. In seinen Ausführungen über die mündliche Thora bestimmt Gerhardsson zunächst die Kategorien der offiziellen Auslegung, Midrasch und Mischna, Halacha und Haggada. Er zeigt auf, wie nicht nur an der grundlegenden Überlieferung, sondern ebenfalls an ihrer Auslegung und weiteren Ausdeutung mit skrupelhafter Treue festgehalten wurde. Weder der Rabbi selbst noch seine unmittelbaren Schüler noch spätere Generationen, die neue Probleme zu lösen hatten, durften bestimmen, welche seiner Worte oder was von seinem Verhalten unbedingt zu behalten sei. Offizielle «Repetitoren», *tannaim*, wurden dazu ausgebildet, diese mündlichen Überlieferungen auswendig zu lernen und zu wiederholen, bis sie imstande waren, sie vollkommen genau weiterzugeben. Abschnitte mündlicher Überlieferung wurden in Kompendien, *kelalot*, zusammengefaßt, welche die wesentlichen Lehren enthielten, mit denen der Rabbi die ihm gestellten Fragen beantwortete. Man memorierte diese nach ihren Anfangszeilen oder Titeln, *simanim*, und erdachte Mnemotechniken, um diese *simanim* im Gedächtnis behalten zu können. Aus dem Neuen Testament selber und den Schriften der Apostolischen Väter geht hervor, daß die Überlieferung von Jesus und über Jesus zuerst als mündliche Thora dieser Art behandelt wurde, während die offizielle schriftliche Thora immer noch das Alte Testament war. Obwohl die Apostolischen Väter bis ungefähr 150 n. Chr. die mündliche Jesus-Thora noch mit einer gewissen Freiheit verwenden, wird ihre Echtheit durch eine sorgfältig festgelegte Abfolge offizieller Gewährsmänner und Überlieferer garantiert, die bis auf Jesus selbst zurückreichen. Gerhardsson sichert sich sorgfältig gegen den Einwand<sup>24</sup>, daß solche Methoden der Bewahrung und Übermittlung auf esoterische Kreise gebildeter Juden be-

schränkt geblieben seien und nicht für das Judentum als Ganzes gälten. Er behauptet, daß solche Techniken im Gegenteil wohl bekannt und weit verbreitet gewesen seien, und führt Gründe dafür an, daß Jesus selbst sich ihrer bedient habe, um das Wesentliche seiner Botschaft der Nachwelt zu übermitteln.

Trotzdem diese Ansichten bei den auf die Formgeschichte eingeschworenen Kritikern unfreundlich aufgenommen wurden, beeindruckt die These Gerhardssons sehr. Bis jetzt haben die Vertreter der Formgeschichte noch nicht ernstlich darauf geantwortet. Mag diese Theorie auch im Laufe der Zeit noch revidiert und modifiziert werden, so macht es doch den Anschein, daß sie die neutestamentliche Forschung zwingt, ihre Traditions-kategorien von Grund auf zu überprüfen. Und es dürfte ihr wohl gelingen, den Weg vom Neuen Testament zum historischen Jesus zurück von neuem zu erschließen. Es liegt kein Grund vor, dabei den Christus des Kerygmas zu zerstören.

### 3. Die Interpretation des Neuen Testaments: die Entmythologisierung

Vom Problem der genauen Untersuchung der neutestamentlichen Überlieferungen kehren wir zur Frage ihrer Interpretation zurück, insbesondere zu der als Entmythologisierung bekannten Deutung. Die verschiedenen Darlegungen Bultmanns über die Entmythologisierung beginnen fast stets mit der Feststellung, welche Aussagen des Neuen Testaments der moderne, wissenschaftlich gebildete, aufgeklärte Mensch als unannehmbar und unglaublich empfinde.<sup>25</sup> Im Grunde läuft dies auf die Behauptung hinaus, ein übernatürlicher oder außernatürlicher Eingriff in die Welt sei unmöglich. Doch diese Behauptung wird so knapp und dogmatisch formuliert wie ein Glaubenssatz in Denzingers *«Enchiridion Symbolorum»*. Nach Bultmann ist z. B. das vom Neuen Testament vorausgesetzte Bild des Universums das eines Baus mit drei Stockwerken: zuoberst der Himmel, die Wohnung Gottes und der Engel; zuunterst die Hölle, der Aufenthaltsort der Dämonen; dazwischen die Erde, die Wohnstätte des Menschen und der Tiere. Diese mittlere Sphäre bildet eine Art Schlachtfeld. Die Bewohner von Himmel und Hölle dringen in sie ein, um beständig entweder wohlwollend oder mißgünstig in den Lauf der Natur und der Geschichte einzugreifen. Wie der moderne Mensch

jedoch weiß, hat die Wissenschaft festgestellt, daß in der Geschichte wie in der Naturordnung eine geschlossene Kausalitätskette besteht, die weder eine Intervention Gottes und seiner Engel noch einen Eingriff von Dämonen zuläßt. Die Naturordnung kann nicht «von übernatürlichen Kräften durchbrochen oder sozusagen durchlöchert werden».<sup>26</sup> Noch weniger steht der Geist des Menschen solchen Eingriffen offen.

In welcher Form läßt sich dann diese Botschaft über Jesus, die so sehr mit eindeutigen Aussagen über übernatürliche Eingriffe durchsetzt ist, vom modernen Menschen annehmen? Wenn er dies alles annimmt, so zwingt ihn die Ehrlichkeit, sie als ein Ganzes anzunehmen, ohne die übernatürlichen Elemente auszuschneiden.<sup>27</sup> Diese Erwägungen nötigen den heutigen Menschen, den von Grund auf mythologischen Charakter des Neuen Testaments anzuerkennen und es demgemäß zu interpretieren. Nun aber ist die Mythologie nach Bultmann «der Ausdruck eines bestimmten Verständnisses der menschlichen Existenz». Sie ist ein gezwungenermaßen unadäquater und notgedrungen in Erzählungsform gefaßter Ausdruck des menschlichen Glaubens, «daß die Welt und das Leben ihren Grund und ihre Grenzen in einer Macht haben, die außerhalb all dessen ist, was wir berechnen und kontrollieren können». Der ungebildete Mensch kann diese «außerweltliche» Macht, wie sie auf ihn und seine Umgebung wirkt, nur ausdrücken, indem er ihr «innerweltliche» Zustände und Tätigkeiten zuschreibt. «Mythen geben der transzendenten Wirklichkeit eine immanente weltliche Objektivität.»<sup>28</sup> Wenden wir dies auf das Neue Testament an, so stellen wir fest, daß seine Botschaft unmißverständlich im Tod und in der Auferstehung Jesu gipfelt, in dem Gott sein Erlösungswort den Menschen mitteilt. Dies wird als ein einzigartiges Ereignis, das «Christusgeschehen» betrachtet.<sup>29</sup> Das ganze übrige Neue Testament entfaltet die zentrale Bedeutung dieses Christusereignisses in der unzulänglichen Form von Erzählungen über Jesu wunderbare Worte und Werke. Die Entmythologisierung hat zur Aufgabe, diese wesentliche Erlösungsbotschaft Gottes von ihrem mythologischen Ausdruck zu befreien und sie in Begriffen, die der philosophischen Sicht der heutigen Zeit gemäß sind, neu zu formulieren.

Ferner soll der moderne Mensch nicht seiner eigenen Vernunft Gewalt antun müssen, indem er glaubt, die in den Evangelien berichteten übernatürlichen Ereignisse seien historisches Faktum.

Die Frage nach der historischen Tatsächlichkeit lenkt ihn nur ab vom eigentlichen Gegenstand des Glaubens, der *inneren geistlichen Botschaft*, welche die Geschichten des Neuen Testaments in sich schließen, insofern sich dieses auf seine besondere menschliche Situation bezieht. Gewiß gründet diese wesentliche Botschaft letztlich in zwei historischen Ereignissen: in dem Ereignis des Todes Jesu am Kreuz und dem Ereignis des Osterglaubens der Jünger an seine Auferstehung. Aber das Neue Testament legt diese Ereignisse nicht als historische Tatsachen vor, sondern als *Geste Gottes*, die den Menschen zum Glauben und zum Gehorsam auffordert. Eine Geste ist eine körperliche Handlung oder Bewegung, die nicht eine physische Veränderung bewirken, sondern etwas aussagen will. Die Geste Gottes in der Kreuzigung Jesu besagt, daß man der Welt und der radikalen Gefallenheit, Verdorbenheit und Sündhaftigkeit, worin sich der Mensch hienieden befindet, absterben soll. Der Inhalt dieser göttlichen Geste wird durch den Glauben der Jünger an die Auferstehung Jesu fortgeführt. Die Auferstehung drückt auf mythologische Weise den Zustand des transzendenten, echten Lebens aus, das darin besteht, daß man auf die Zukunft hin lebt, die Gott in seiner Gnade dem Menschen zusagt und verspricht. Nichts anderes als dies besagt «vom Tod auferstanden sein».

Dieser tiefste Sinn des Todes und der Auferstehung Jesu, verdeutlicht und verschärft im Kerygma, der Verkündigung der ersten Christen trifft auf das Leben jedes Menschen, macht ihm die gnadenhafte und gottgeschenkte Zukunft in Wort und Versprechen präsent und fordert ihn auf, sich hier und jetzt zwischen Gott und der Welt, Leben und Tod, Freiheit und Gebundenheit zu entscheiden. Die Entscheidung des Gläubigen, der Welt und seinen Sünden abzusterben und allein *aus Gottes Wort* und *auf die Zukunft hin* zu leben, die dieses Wort ihm präsent macht, muß in jedem Moment seines Lebens durchgehalten und beständig erneuert werden.

Das Kerygma steht in untrennbarem Zusammenhang mit Jesus, der starb und nach dem Glauben seiner Jünger tatsächlich auferstand, so wie ein Wort in unlösbarem Zusammenhang steht mit der Geste, die es begleitet oder ihm vorausgeht. Beides hat den gleichen Sinn. Die Schriften des Neuen Testaments entfalten nach und nach die verschiedenen Aspekte und Gehalte dieser zentralen Aussage, entsprechend den Bedürfnissen, Anfeindun-

gen und Anliegen der urchristlichen Gemeinden, an die sie sich richten.

Was verschlägt es dann, wenn diese Schriften, die auf den ersten Blick eine Reihe von ungläublichen historischen Aussagen über das Erdenleben Jesu zu machen scheinen, sich als voll von mythologischen Ideen, voll von inneren Widersprüchen und Ungereimtheiten erweisen<sup>30</sup> und zu den Ergebnissen der modernen Naturwissenschaft und Geschichtsforschung in eklatantem Widerspruch stehen? Statt sich beirren zu lassen durch diese Entdeckung, daß das Neue Testament uns in keiner Weise eine Lebensgeschichte Jesu zu bieten vermag, ist der gläubige Mensch im Gegenteil froh darüber. Er weiß, daß der Glaube, um wahrer Glaube zu sein, auf die Stützen intellektueller Evidenz gänzlich verzichten muß.<sup>31</sup> Der Glaube ist dann am stärksten und reinsten, wenn er trotz allem, was die Vernunft gegen ihn vorbringen mag, sagt: «Dennoch glaube ich; ich nehme in totaler Hingabe diese Botschaft an, die für das Auge des wissenschaftlichen Forschers unerkennbar ist, aber doch für mich aus diesem unwissenschaftlichen Mischmasch von Mythen und Legenden herausleuchtet.»

Mit seiner Auffassung, daß der gefallene Mensch durch die Sünde völlig verdorben ist, bleibt Bultmann den klassischen Lehrsätzen des lutheranischen Glaubens treu. Dadurch, daß er das Übernatürliche *zum vornherein* zurückweist, scheint er die charakteristische Haltung des liberalen Protestantismus kompromißloser einzunehmen und konsequenter durchzuführen als jeder seiner Vorgänger. In seiner entschiedenen Gegnerschaft gegen alle Stützung des Glaubensaktes durch äußere Vernunftgründe nähert er sich dem Fideismus Barths. In seiner Betonung der dem mythologischen Material des Neuen Testaments innewohnenden geistlichen Botschaft steht er offensichtlich Strauß nahe. In einigen bezeichnenden Zügen gleicht sein Glaubensbegriff auch dem Ritschls.<sup>32</sup> Wie Ritschl lehnt Bultmann es ab, in der Botschaft des Neuen Testaments irgendeine «theoretische» oder «objektivierende» Gotteserkenntnis zu finden. Denn das, womit diese Botschaft uns konfrontiert, ist Gott wie er an dem gefallenen und hilflos in seine Sünden verstrickten Menschen aus Gnade das Heil wirkt. Und die Glaubensantwort des Menschen besteht nach Bultmann in einer Entscheidung, einer Wahl zwischen Gott und der Welt als Antwort auf seine abgründige Not.

Was aber Bultmanns hermeneutische Theorie vor allem kennzeichnet, ist das besondere philosophische System, das er wählte, weil es ihm die passenden Kategorien bietet, die entmythologisierte Botschaft des Neuen Testaments dem modernen Menschen nahezubringen. Wie Schleiermacher für die Interpretation des Neuen Testaments die Philosophie Spinozas verwendete und Strauß die Hegels, so benützt Bultmann zum gleichen Zwecke die existenzialistischen Prinzipien Heideggers.<sup>33</sup> Den zentralen Punkt dieses philosophischen Systems bildet wohl die Unterscheidung zwischen dem bloßen Vorhandensein, dem dinglichen Existieren, das der Mensch mit den Tieren und anderen materiellen Dingen teilt, und dem Dasein, der spezifisch menschlichen Existenzweise, worin der Mensch über sich selbst und seine Welt nachdenken und Entscheidungen von dauernder und transzendentaler Bedeutung fassen kann. Denn jeder Mensch hat seine eigene einzigartige Geschichte.<sup>34</sup>

Abgesehen von einer wichtigen Einschränkung bietet diese existenzialistische Haltung, dieses sich der Zukunft Überantworten, diese Aufforderung, angesichts des Todes «Selbst» zu sein, genau die Denkkategorie, deren Bultmann bedarf, um die Lehre des Neuen Testaments über den Fall und die Erlösung zu interpretieren. Auch das Neue Testament zeigt uns den Menschen als einen Gestürzten und Hilflosen, ja als einen in seiner Sünde noch radikaler Hilflosen als das «Selbst» der Existenzialisten, als einen zu einem noch absoluteren und schlimmeren Tode Bestimmten. Der gefallene Mensch ist gänzlich unfähig, kraft eigener Anstrengung sich echtes Leben zu erwerben. Was kann ihn dann erlösen? Weder die Eigenmächtigkeit der Juden von einst, die in selbstgerechter Konformität mit dem Gesetz bestand, noch die Eigenmächtigkeit der modernen Wissenschaftler, welche die Welt in den Griff zu bekommen und nach ihrem Willen zu gestalten suchen, noch die Eigenmächtigkeit der Philosophen, die behaupten, der Mensch könne aus eigener Kraft aus seiner Verfallenheit sich erheben, indem er sich entschleibe, sich in sein Schicksal zu ergeben. Für Bultmann ist die Eigenmächtigkeit die Sünde der Sünden.<sup>35</sup> Gerade dann, wenn der Mensch nichts tun kann, rein nichts, greift Gott ein, befreit ihn aus der Sündhaftigkeit, die seine Vergangenheit verunstaltet, und gibt ihm den Auftrag und die Kraft, durch den Glauben sich der eschatologischen Zukunft des Lebens in Christus zu überant-

worten. «Dies also ist das Entscheidende, das das Neue Testament von der Philosophie, das den christlichen Glauben vom ‚natürlichen‘ Seinsverständnis unterscheidet: das Neue Testament redet, und der christliche Glaube weiß von einer Tat Gottes, welche die Hingabe, welche den Glauben, welche die Liebe, welche das eigentliche Leben des Menschen erst möglich macht.»<sup>36</sup>

#### 4. Die neue Frage nach dem historischen Jesus

Für Bultmann bleibt das «Christusereignis», worin sich die höchste Tat Gottes vollzieht, fast gänzlich auf den Tod und die Auferstehung Jesu beschränkt. Er weigert sich entschieden, die historischen Wurzeln des neutestamentlichen Kerygmas bis in das irdische Leben Christi zurückzuverfolgen. Diese Weigerung erscheint willkürlich und unrealistisch zugleich. Gewiß ist es nur vernünftig, bei der Definition des Kerygmas die klare und ausdrückliche Absicht derer, die es zuerst verkündeten, in Rechnung zu stellen. Wenn man nun auf die *Absicht der ursprünglichen Traditionszeugen* achtet, läßt sich nicht bestreiten, daß sie die Absicht hatten, ihren Hörern bestimmte reale Fakten aus dem Erdenwirken Christi zu übermitteln. Vielleicht haben im Hinblick darauf einzelne Schüler Bultmanns eine «neue Frage nach dem historischen Jesus» unternommen.<sup>37</sup> Obwohl die frühere Forschung nach seiner Persönlichkeit und nach biographischen Einzelheiten für sie zwecklos und belanglos bleibt, erachten sie es als möglich und notwendig, durch das Kerygma hindurch nicht allein zu Jesus am Kreuz zurückzustoßen, sondern zu Jesus in der ganzen Spannweite seines öffentlichen Lebens, d. h. zum historischen Jesus, der *eben in seiner existentiellen Bedeutung gesehen* wird. Wie J. M. Robinson sagt, ist es so, «daß man gerade in der Verkündigung Jesu seinen Absichten, seinem Existenzverständnis und so der Person selber existenziell begegnet».<sup>38</sup> E. Käsemann, der Initiant dieser neuen Frage folgert: Obschon die ersten Christen nicht fähig waren, in ihrer Darstellung Jesu von ihrem Glauben abzusehen, waren sie andererseits auch nicht imstande, die Geschichte durch einen Mythos zu ersetzen oder ein Himmelswesen die Stelle des Nazareners einnehmen zu lassen. Schon von ganz früher Zeit an hatten sie sich bei ihren Anhängern nicht nur gegen ein übertriebenes Interesse am Menschen Jesu zu wehren, sondern auch gegen die entgegengesetzte doketische Tendenz, seine Menschennatur zu einem

bloßen Schein zu verflüchtigen. Insbesondere gilt von Lukas, daß er die Absicht hatte, seinen Lesern das Erdenleben Jesu darzustellen. Auch das vierte Evangelium, das ja aus der Zeit der Auseinandersetzungen mit den Doketisten stammt, hält entschieden an der Ansicht fest, daß sich im öffentlichen Leben Jesu wie in den überragenden Ereignissen seines Lebens Offenbarung vollzog.<sup>39</sup>

H. Conzelmann<sup>40</sup> weist auf eine Anzahl eigentümlicher Züge in den Evangelienberichten hin, die Jesus scharf abheben sowohl vom Milieu, in dem sich sein Leben angeblich abspielte, als auch von dem, in welchem die Evangelien geschrieben wurden. So scheint, obwohl während der betreffenden Periode Palästina von griechischen Städten umgeben und durchsetzt war (denken wir an Sepphoris, das kaum zwei Kilometer von Nazareth entfernt war), die von Jesus ausgelöste Bewegung in ihren frühen Stadien vom Hellenismus seltenerweise frei geblieben zu sein. Sie war offensichtlich jüdisch, und scheint eine messianische Bewegung gewesen zu sein, die wie die sektiererische Bewegung von Qumran in Emanzipation und Opposition zu den mehr offiziellen Kreisen des Judentums entstand. Doch in der ausnahmslosen Berufung der Sünder, in ihrer Botschaft von Vergebung und Glaube und in ihrem radikalen Antilegalismus war diese Bewegung dem Sektierertum Qumrans diametral entgegengesetzt und steht im Vergleich zu jeder anderen bekannten Form des Judentums einzigartig da. Sie unterscheidet sich selbst in wichtigen Punkten von der nahe verwandten Bewegung des Täufers. Johannes hatte mit der Mahnung: «Kehret um, denn nahe ist das Himmelreich!» (Mt 3, 2) aus den Städten in die Wüste gerufen. Reue und Bekehrung wurden in asketischen Praktiken zum Ausdruck gebracht. Jesus aber suchte seine jüdischen Jünger mit den gleichen Mahnungen in ihren Städten selbst auf, und seine Sendung war nicht von Askese bestimmt. Seine Jünger sollten sich weder auf die falsche Sicherheit verlassen, dem auserwählten Volk anzugehören, noch auf die ebenso falsche Sicherheit asketischer Werke. Ihre Sicherheit sollte einzig im Glauben an Gott bestehen, der im verzeihenden Wort und Tun Jesu seine Liebe und sein Erbarmen gegen die Sünder offenbart.

Ferner lassen sich viele Einzelheiten feststellen, die sich ihrer Natur nach auf eine einzigartige und einmalige Situation im Leben Jesu beziehen müssen und nicht eine typische Situation im Leben der nachösterlichen Gemeinde widerspiegeln können.

Solche Elemente lassen sich vernünftigerweise nicht als retrospektive Schöpfungen der Gemeinde erklären, die zum Ziel gehabt hätten, eine für sie charakteristische Praxis oder Ansicht zu rechtfertigen.<sup>41</sup> Die Authentizität zahlreicher Aussagen Jesu wird zudem durch die Tatsache bestätigt, daß sie sich als ursprünglich aramäisch nachweisen lassen. Dies gilt für einen beachtlichen Teil der Gleichnisse.

Bei aller wissenschaftlichen Zurückhaltung moderner Historiker ist es doch klar, daß Jesus tatsächlich als Prophet und Gesetzgeber, Wundertäter und Lehrer auftrat; daß seine Werke seine Worte ergänzten und bekräftigten und beide zusammen hier und jetzt zu einer bedeutungsvollen und mächtigen Begegnung mit dem gnädigen und verzeihenden Gott führten. Er tritt als der letzte Mahner auf und proklamiert das Kommen der Herrschaft Gottes, die in seinen gnadenvollen Werken: der Krankenheilung, Segnung von Armen, der Vergebung der Sünden schon Wirklichkeit wird. In seiner Grundhaltung<sup>42</sup>, in seinem kühnen Angriff gegen den Legalismus, in seiner souveränen Autorität, mit der er Vergebung für Zöllner und Dirnen und das Gericht für die Tugendbolde proklamiert, und schließlich in seiner demütigen Unterwerfung unter den Willen Gottes setzt Jesus das künftige Gottesreich bereits vorwegnehmend gegenwärtig.

### 5. Schluß

Abgesehen davon, daß wir das rationalistische Dogma, wonach es kein übernatürliches Geschehen geben kann, selbstverständlich nicht annehmen können, lassen sich gegen die These Bultmanns drei klassische Einwände vorbringen, die noch keine ganz befriedigende Antwort fanden:<sup>43</sup>

1. Das existenzialistische «Vorverständnis», mit dem Bultmann ganz bewußt an das Neue Testament herangeht, präjudiziert die Darlegung seines Sinnes, läßt ihn die zahlreichen darin vorhandenen Elemente, die sich nicht in existenzialistischem Sinne interpretieren lassen, übersehen und wirkt sich als «Prokrustesbett» aus, demzuliebe die Botschaft des Neuen Testaments als Ganze verstümmelt und verrenkt wird.

2. Bultmanns Deutung des Heilsereignisses macht dieses allzusehr abhängig vom Glaubenden. Die Kreuzigung und Auferstehung Jesu werden nur dann zum Heilsereignis, wenn sie im Kerygma als solches verkündet und als solches von denen

angenommen werden, die mit einer Glaubensentscheidung darauf antworten und damit sich selbst in den Stand setzen, zu eschatologischer Existenz erhoben zu werden.

3. Da Bultmann das ganze Gewicht auf den Tod Jesu verlegt, wurde er oft des Dokerismus bezichtigt; scheint er doch den Heilbringer zu einem bloßen Heilsereignis zu reduzieren. Könnte nicht der Sinn, den er in diesen Tod hineinlegt, ebenso gut im Martertod des früheren Verkünders des kommenden Gottesreiches, des Täufers, erblickt werden?<sup>44</sup> In welchem *einzigartigen* Sinn ist Gott «in» Jesus? Warum ist es überhaupt nötig, die Erlösungsbotschaft Gottes in ein irdisches Ereignis zu verlegen? Liegt es nicht in der Logik der These Bultmanns, daß man gänzlich ohne den historischen Jesus auskommen kann? Warum sollte dieses historische Ereignis nicht auch entmythologisiert werden, zusammen mit dem Rest der «historisch objektivierenden» Aussagen des Neuen Testaments, die mich von den kerygmatischen Anforderungen zur Glaubensentscheidung nur ablenken? Oder, wenn wir Jesus als den Träger des Wortes betrachten, in welchem Sinn ist dieses Wort einzig und allein «in» Jesus? Etwa bloß in dem Sinne, daß er der erste einer langen Reihe von Männern ist, die im Dienste des Wortes stehen und von denen manche, wie Jesus selbst, das Wort, das sie verkündeten, mit ihrem Blute bezeugt haben?

Die ganze christliche Welt sollte Bultmann und seinen Schülern trotz aller tief falschen und häretischen Aspekte seiner Theorien dankbar sein. Die Christen haben von ihm gelernt, ihr Augenmerk nicht auf die äußeren materiellen Fakten zu verlegen, sondern auf die tiefe theologische Bedeutung Jesu; sein Leben, seinen Tod und seine Auferstehung als eine bedeutungsvolle Geste Gottes anzunehmen.

sehen, deren ewige Heilsbedeutung durch Jesu eigene Worte und durch die Worte des nachösterlichen Kerygmas auseinandergefaltet und bekräftigt wird.

Wir können jedoch nicht hier stehenbleiben. Wir müssen das Jesusereignis, von seiner Menschwerdung an bis zu seiner Auferstehung, nicht bloß als eine Geste, sondern als einen *sakramentalen* Gestus ansehen. Wie die Begießung mit dem Taufwasser, *bewirkt es, was es bezeichnet. Es verursacht jene Erlösung, jene Neuschöpfung, jenes Gnadenleben, jene schon gegenwärtige Verheißung künftigen Heils, die das Kerygma verkündet, und läßt sie vom verherrlichten, doch immer noch physischen Leib des auferstandenen Christus auf die Menschen aller Zeiten übergehen.* Dieses spezifisch katholische Sakramentalitätsprinzip läßt den historischen Jesus in seiner konkreten Tatsächlichkeit zusammenhängen und identisch sein mit dem verkündigten Christus in seiner ewigen Heilsbedeutung.

#### JOSEPH BOURKE

Geboren am 26. März 1926 in Birmingham, Dominikaner, zum Priester geweiht am 29. September 1954, studierte am Angelicum, Rom, der Ecole biblique, Jerusalem und der Universität Oxford. Dabei erwarb er sich 1956 das Lektorat in Theologie, 1957 den Lizentiat in Exegese und 1965 den Dr. phil. in Oxford. Er war 1958–59 Lektor für Einführung in die Hl. Schrift in Hawkesjard und von 1960–65 Lektor für Altes Testament in Blackfriars Oxford. Seine Publikationen: *Samuel and the Ark*, 1954, *Le jour de Yavé dans Joel*, 1959, und *The wonderful Counsellor*, 1960. Er schrieb Artikel in: *Scripture, Life of the Spirit* und *Blackfriars*.

<sup>1</sup> Zu einer umfassenderen Orientierung über diesen Punkt vgl. J.M. Robinson, *Kerygma und historischer Jesus* (Ausz. H.D. Knigge), Zürich-Stuttgart 1960, 39–62 (Die Unmöglichkeit und die Illegitimität der Leben-Jesu-Forschung).

<sup>2</sup> Das ist die entscheidende These z. B. von J. Wellhausen, *Einkleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlin <sup>2</sup>1911.

<sup>3</sup> Zum Kerygma als der ersten Auslegung der inneren Bedeutung Jesu mit seinem Tod und der Auferstehung als Mittelpunkt vgl. J. Robinson, a. a. O. 52 ff.

<sup>4</sup> Seit der ersten Formulierung dieser Unterscheidung wurde heftig darüber diskutiert, wie der historische Jesus und der Christus des Kerygmas sich zueinander verhalten. Einen repräsentativen Überblick über diese Debatte gibt H. Ristow und K. Matthiae (Herausg.): *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Berlin 1961, und über die «nach-Bultmannschen» Phasen der Diskussion C. Braaten und R. Harrisville (Herausg.), *The Historical Jesus and the Kerygmatic Christ: Essays on the New Quest of the Historical Jesus*, New York 1964.

<sup>5</sup> Zu dieser Unterscheidung und zur späteren Vereinigung dieser beiden kulturellen Einflüsse vgl. R. Bultmann, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Zürich 1949.

<sup>6</sup> Vgl. R. Bultmann, a. a. O., 86 ff.

<sup>7</sup> Selbst in seiner Darstellung des «hellenistischen Judentums» (a. a. O., 103–111) scheint Bultmann das Ausmaß dieser gegenseitigen kulturellen Durchdringung zu unterschätzen. Dies ergibt sich aus einem Vergleich mit T. Glasson, *Greek Influence in Jewish Eschatology*, London 1961.

<sup>8</sup> Vgl. R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Leipzig/Berlin <sup>3</sup>1927. Neuerdings hält man dafür, daß diese Mysterienreligionen auf das christliche Leben und Denken keinerlei Einfluß ausgeübt haben.

<sup>9</sup> Vgl. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, I, 133 ff.

<sup>10</sup> Vgl. C. Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments*, Gießen <sup>2</sup>1924.

<sup>11</sup> Vgl. H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, I: *Die mythologische Gnosis*, Göttingen 1934. Bultmann stellt stark auf dieses Werk ab.

Heute herrscht jedoch fast allgemein die Ansicht, daß dieser Mythos, insofern er überhaupt existierte, sich erst in nachchristlichen Texten belegen läßt und vom christlichen Glauben beeinflusst ist. Vgl. C.Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythos*, Göttingen 1961.

<sup>12</sup> Vgl. R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, in: H. W. Bartsch (Hrsg.), *Kerygma und Mythos, Ein theologisches Gespräch*, Hamburg-Volksdorf <sup>2</sup>1951, 16f.

<sup>13</sup> Vgl. den berühmten Ausspruch Bultmanns, er wisse nichts und wünsche nichts zu wissen über das Selbstverständnis Jesu: *Glauben und Verstehen I*, Tübingen <sup>1</sup>1933, 101.

<sup>14</sup> Bultmann streicht dies besonders stark heraus in seiner kurzen Popular-Monographie *Jesus Christ and Mythology*, London 1960 (deutsche Ausgabe: *Jesus Christus und die Mythologie*, Hamburg 1964).

<sup>15</sup> Vgl. P. Benoit, *Exégèse et Théologie, I: Réflexions sur la forme-geschichtliche Méthode*, Paris 1961, 50ff.

<sup>16</sup> Vgl. besonders K. L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, Berlin 1919.

<sup>17</sup> Vgl. R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen <sup>3</sup>1957. Zu einer kurzen Übersicht vgl. R. Bultmann und K. Kundsinn, *Form Criticism* (E. T.: F. Grant, New York 1962).

<sup>18</sup> Vgl. insbesondere *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 329 bis 335 (Zur Geschichte des Stoffes).

<sup>19</sup> Vgl. *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 348–392 (Die Redaktion des Traditionsstoffes).

<sup>20</sup> Vgl. P. Benoit, a. a. O. 47: «Peut-être les premiers chrétiens n'ont-ils pas eu le souci de l'histoire, mais ils ont eu le souci de l'historique.»

<sup>21</sup> Vgl. Apg 1, 21–22; 2, 32; 5, 32 usw.

<sup>22</sup> Vgl. insbesondere H. Riesenfeld, *The Gospel Tradition and its Beginnings, The Gospels Reconsidered*, Oxford 1960, 131–153. Vgl. ferner J. Doeve, *Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels*, Assen 1954.

<sup>23</sup> B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity* (E. T. E. Sharpe), Kopenhagen 1961.

<sup>24</sup> Vgl. sein Werk *Tradition and Transmission in Early Christianity*, Kopenhagen 1964.

<sup>25</sup> Vgl. seinen Aufsatz *Neues Testament und Mythologie*, in: H. W.

Bartsch (Herausg.), *Kerygma und Mythos, Ein theologisches Gespräch*, Hamburg-Volksdorf <sup>2</sup>1951, 15 ff. Ferner: Bultmann, *Jesus Christus und die Mythologie*, 111 ff. usw.

<sup>26</sup> a. a. O., 12.

<sup>27</sup> «Jedenfalls kann man sie (die Verkündigung des Neuen Testaments) nicht dadurch retten, daß man das Mythologische durch Auswahl oder Abstriche reduziert» (*Neues Testament und Mythologie*, in: H. W. Bartsch, *Kerygma und Mythos*, 21).

<sup>28</sup> *Jesus Christus und die Mythologie*, 17.

<sup>29</sup> Vgl. *Neues Testament und Mythologie*, 40–48.

<sup>30</sup> a. a. O., 16–18.

<sup>31</sup> *Jesus Christus und die Mythologie*, 44 ff.

<sup>32</sup> A. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Vererbung*, Bonn 1910.

<sup>33</sup> Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen <sup>10</sup>1963. Eine kurze und klare Erklärung der Philosophie Heideggers bietet: L. Malavez, *Le message chrétien et le mythe: La théologie de Rudolph Bultmann*, Paris 1954, 25 ff.

<sup>34</sup> Vgl. insbesondere R. Bultmann, *Glauben und Verstehen II*, Tübingen 1952, 1–19.

<sup>35</sup> *Neues Testament und Mythologie*, 38.

<sup>36</sup> a. a. O., 40.

<sup>37</sup> Vgl. J. M. Robinson, a. a. O., und R. Fuller, *The New Testament in Current Study*, 33–67.

<sup>38</sup> Vgl. J. M. Robinson, a. a. O., 111.

<sup>39</sup> E. Käsemann, Das Problem des historischen Jesus, in: *Zeitschrift f. Theol. u. Kirche II* (1954), 125–153. Nachdruck in: *Exegetische Versuche und Bestimmungen I*, Göttingen 1960, 187–214.

<sup>40</sup> Art. Jesus Christus in: *Die Religion in Gesch. u. Gegenw. III* <sup>3</sup>1939, 619–653.

<sup>41</sup> Conzelmann, a. a. O., Kol. 623.

<sup>42</sup> Vgl. E. Fuchs, *Gesammelte Aufsätze, II: Zur Frage nach dem historischen Jesus*, Tübingen 1960.

<sup>43</sup> Zu diesen beiden ersten Einwänden vgl. Fuller, a. a. O., 25 ff.

<sup>44</sup> Zu diesem Einwand vgl. den ausgezeichneten Aufsatz von G. Ladd, The role of Jesus in Bultmann's Theology, in: *Scottish Journ. of Theol.* 18/1 (1965), 66 ff.

Aus dem Englischen übersetzt von August Berz