Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 20 (1964)
Heft: 1

Artikel: Der kerygmatisierte historische Jesus im Kerygama
Autor: Wenz, Helmut
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878788

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Der kerygmatisierte historische Jesus im Kerygma

1.

Die Frage nach dem historischen Jesus war seit den zwanziger Jahren in den Hintergrund getreten, wenn auch von einzelnen Forschern nicht ganz aufgegeben worden, wie W. G. Kümmel in einem Überblick gezeigt hat.[1] Neu lebendig wurde sie erst wieder durch den grundlegenden Aufsatz von E. Käsemann, «Das Problem des historischen Jesus»[2]. Hierin wendet er sich gegen seinen ehemaligen Lehrer *R. Bultmann*, der im Anschluß an M. Kählers Buch «Der sogenannte historische Jesus und der geschichtlich, biblische Christus» – wie E. Käsemann sagt – «christlichen Glauben als Glaube an den erhöhten Kyrios» versteht, «für welchen der historische Jesus als solcher konstitutive Bedeutung nicht mehr besitzt»[3]. E. Käsemann sagt mit Recht, daß ein «Desinteressement am irdischen Jesus» dazu führen muß, daß «das urchristliche Anliegen der Identität des Erhöhten mit dem erniedrigten Herrn verkannt oder doketistisch entleert wird»[4]. Wenn er aber dann versucht, aus den «Stücken in der synoptischen Überlieferung, welche der Historiker als authentisch einfach anzuerkennen hat», «charakteristische Züge seiner (Jesu) Verkündigung» zu erkennen[5], dann zieht er seinerseits die berechtigte Kritik R. Bultmanns auf sich. Für Bultmann sind Käsemanns «Ausführungen über die Eigenart der Sendung Jesu... keine vergegenwärtigende existentiale Interpretation, sondern zeichnen Jesu Eigenart als historisches Phänomen»[6]. In der Tat, wer nach historischer Authentizität fragend, die kerygmatische Verfaßtheit der Evangelienberichte abstreift, kann nur noch zu historischen Phänomenen, aber nicht mehr zu dem irdischen Jesus gelangen, der iden-

---

[1] W. Kümmel, Das Problem des historischen Jesus in der gegenwärtigen Diskussion: Deutsch. Pfarr.-Bl. 61 (1961), S. 574.

[2] E. Käsemann, Das Problem des historischen Jesus. Zeitschr. f. Theol. u. Ki. 51 (1954), S. 125–153, = Exegetische Versuche und Besinnungen, 1 (1960), S. 187–214.

[3] Ebd., S. 188.

[4] Ebd.

[5] Ebd., S. 213.

[6] R. Bultmann, Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus: Sitzungsber. d. Heidelb. Akad. d. Wiss., Philos.-hist. Klasse, '61 (1961), S. 21.

tisch mit dem Christus des Glaubens ist. In einem anderen Aufsatz sagt E. Käsemann richtig, daß «die Evangelien – trotz allem, was mit Recht und bis zum Überdruß gegen ihr Verständnis als Biographie eingewandt ist – doch so etwas wie eine Lebensgeschichte höchst eigenartig, nämlich im eschatologischen Horizont und unter eschatologischer Deutung darbieten»[7]. Auf seinem Wege wird E. Käsemann eben diese Lebensgeschichte im eschatologischen Horizont nicht erfassen können, zumal die Basis (Bergpredigt, Gleichnisreden und einige authentische Jesusworte) viel zu schmal ist. Es bleibt aber das Verdienst E. Käsemanns, auf die Gefahren einer doketistischen Entleerung in Bultmanns Konzeption hingewiesen zu haben. Das Argument der Entleerung bleibt auch, nachdem R. Bultmann seine Konzeption dahingehend präzisiert hat, daß er nur die sachliche Übereinstimmung, nicht aber die historische Kontinuität «zwischen dem Wirken des historischen Jesus, zumal seiner Verkündigung und dem urchristlichen Christus-Kerygma» bestreiten will[8].

Im Anschluß an E. Käsemanns Aufsatz haben andere Schüler R. Bultmanns versucht, über Bultmanns Behauptung, das Kerygma bedürfe nur das «Daß und die Tatsache der Kreuzigung Jesu», hinauszugehen, indem sie, hinter das Kerygma der Urgemeinde zurückgehend, nach dem «Was» und «Wie» des historischen Jesus fragten. Es ist nicht verwunderlich, daß Bultmann in «Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus» (s. A. 6) die anderen Versuche seiner Schüler E. Fuchs, G. Ebeling und G. Bornkamm ähnlich beurteilt, stehen sie doch wenigstens zum Teil unter den gleichen Voraussetzungen wie E. Käsemanns Bemühungen[9]. So gleitet E. Fuchs, der das «Verhalten Jesu» und «Jesu eigenen Glauben» erfassen will, in die «historisch-psychologische Interpretation» ab und verfällt einem «biographischen Interesse» (S. 19). In analoger Weise «vertauscht» G. Ebeling, indem er auf «Jesu Glauben» zurückzugreifen versucht, «die existentielle Begegnung mit dem objektivierenden Sehen» (S. 20). Auch darin ist R. Bultmann recht zu geben, daß die Evangelien direkt gar

---

[7] E. Käsemann, Die Anfänge christlicher Theologie: Zeitschr. f. Theol. u. Ki. 57 (1960), S. 175.

[8] Bultmann (A. 6), S. 6.

[9] Vergleiche zum Folgenden die bei Bultmann (A. 6) angeführte Literatur seiner Schüler und anderer Autoren und seine Kritik, S. 14ff.

nicht «von Jesu eigenem Glauben reden», wie «vortrefflich» auch Ebeling die «Struktur des Glaubens als existentieller Haltung» gezeichnet haben mag (S. 20). G. Ebeling weist in einer neueren Stellungnahme zu Bultmanns Vorwurf der «psychologisierenden Jesus-Interpretation» auf die zu respektierenden «Wandlungen der Psychologie», sowie auf das Recht der «psychologischen Interpretation» innerhalb der «historischen Arbeit» hin[10]. Aber R. Bultmann will gewiß nicht alle psychologische Interpretation verwerfen. Er wendet sich nur dagegen, daß man mehr aus den biblischen Texten entnimmt, als sie psychologisch hergeben, und psychologische Feststellungen als Verkündigung ausgibt. Rein psychologisch gesehen erfahren wir in der Tat nicht, wie Jesus sich sein Ende vorgestellt und wie es überhaupt in seinem Innern ausgesehen hat. Insofern bleibt also Bultmanns Vorwurf gegenüber G. Ebeling und E. Fuchs bestehen. So muß für Bultmann auch G. Bornkamms Darstellung «in einem gewissen Zwielicht» erscheinen, weil er einerseits wohl «allen Nachdruck darauf legt, Jesu Verkündigung existential zu interpretieren», andererseits dann aber doch wieder «das Bild einer dem objektivierenden Sehen wahrnehmbaren Geschichte zeichnet» (S. 20).

In ähnlicher Weise kann Bultmann über andere Forscher der Gegenwart urteilen, die nicht seine direkten Schüler sind. So bleibt P. Althaus mit seiner Forderung der «Intuition» des Historikers «in psychologischen Kategorien befangen» (S. 14). Das gilt darüber hinaus für alle Forscher, die wie Althaus «dem traditionellen Jesusbild» anhangen (S. 19). Schließlich will H. Diem, der sich auf die historisch-kritische Arbeit von H. E. Tödt (Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung, 1959) stützt, mit ihr «offenbar mehr erreichen, als die von ihm angerufene historische Forschung hergeben kann» (S. 14/15).

Nur einer seiner Schüler erhält Bultmanns uneingeschränktes Lob: H. Braun, weil er «am konsequentesten die Intention existentieller Interpretation durchgeführt» hat (S. 21). Ihm ist es nach Bultmann gelungen, «die sachliche Einheit des Christus-Kerygmas mit der Verkündigung Jesu zu erweisen, indem er als Konstante das Selbstverständnis des Glaubenden» aufgezeigt hat (S. 22). Der entscheidende Satz bei H. Braun lautet: «Die Anthropologie ist die

[10] G. Ebeling, Theologie und Verkündigung: Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, 1 (1962), S. 119ff.

Konstante; die Christologie dagegen ist die Variable.»[11] Bei H. Braun wird die Entleerung des Kerygma und die daraus resultierende Inhaltslosigkeit des Glaubens ganz deutlich, die schon im Ansatz in Bultmanns Konzeption vorhanden ist. H. Braun sieht in allen biblischen Texten praktisch nur noch menschliches Selbstverständnis. Wenn er die Anthropologie als Konstante bezeichnet[12], so steht im Zentrum seines Denkens bzw. des Kerygma der Mensch und nicht mehr Christus. Diese These ist unhaltbar. Christus, der allem menschlichen Verstehen vorausgeht, kann allein dem Menschen durch das Kerygma, in dem er gegenwärtig ist, das rechte Selbstverständnis des Glaubenden schenken, ihn in die neue Wirklichkeit der Liebe hineinstellen (vgl. 1. Joh. 4, 10 und 19). Die Christologie ist zwar variabel. Aber die Konstante kann allein Christus selbst sein. G. Ebeling scheint die Einseitigkeit bzw. Verkürzung H. Brauns zu empfinden, denn er sagt: «Wenn man auch die Christologie ihrer Gestalt nach als variabel bezeichnen kann, so scheint doch zur Konstante, dem Selbstverständnis des Glaubens, dies zu gehören, daß der Glaube Glaube an Jesus Christus ist...»[13] Aber er rückt dann doch nicht konsequent Christus wieder ins Zentrum des Kerygma zurück. Denn an späterer Stelle behauptet er, daß «doch – neben der sicher nicht falschen Bezeichnung des Selbstverständnisses des Glaubens als Konstante – in erster Linie betont werden (muß): Die Berufung des Namens Jesus ist das Gemeinsame in der Variabilität des Kerygma»[14]. So muß auch gegenüber G. Ebeling betont werden, daß Christi Berufung des Menschen vor der «Berufung des Namens Jesu» durch den Menschen steht. Bevor wir uns auf Jesus Christus berufen können, hat er selbst uns schon berufen, in seine Nachfolge hineingerufen. Das Kerygma muß Christuskerygma bleiben und darf nicht zum «Selbstverständnis»-Kerygma verflüchtigt werden. Das neue Selbstverständnis des Glaubenden wird erst durch das Christuskerygma, durch dessen Zeugnis von Gottes Heilshandeln in Christus für uns, vor und unabhängig von unserem Glauben, geweckt. R. Frick fordert in diesem Sinne in sei-

---

[11] H. Braun, Der Sinn der neutestamentlichen Christologie: Zeitschr. f. Theol. u. Ki. 54 (1957), S. 368, neu abgedruckt in: Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt (1962).

[12] Auch S. 373.

[13] Ebeling (A. 10), S. 44.

[14] Ebd., S. 64.

ner Kritik an den Ausführungen G. Ebelings, daß er «die Auferstehung Jesu... deutlicher als die Heilstat Gottes verständlich machen (müßte), um dem Vorwurf zu begegnen, er verflüchtigte sie zu einem Existential»[15].

Eine andere Verkürzung des Inhalts des Kerygmas tritt bei H. Braun dadurch ein, daß für ihn Jesu Taten hinter seinen Worten verschwinden. Wenn Bultmann H. Brauns Behauptung zustimmt, «daß im Wirken Jesu seine Worte das Entscheidende sind»[16], so bestätigt er im Grunde nur seine eigenen Aussagen in seiner «Theologie des Neuen Testaments»[17], nicht aber die Aussagen der Evangelien. Wir halten es lieber mit J. Schniewind, der den «Messias des Wortes» neben – nicht hinter – den «Messias der Tat» treten läßt[18]. Es kann an Hand vieler Schriftstellen nachgewiesen werden, daß nach biblischem Zeugnis die Worte und Taten bzw. Zeichen Jesu das Entscheidende seines Wirkens sind (vgl. etwa nur die Antwort Jesu an den Täufer im Gefängnis, Matth. 11, 5).

Der Reduzierung des Wirkens Jesu durch R. Bultmann und H. Braun auf Jesu Worte bzw. seinen «Entscheidungsruf» wollte wohl E. Fuchs begegnen, wenn er wieder nach dem «Verhalten Jesu» fragt. Aber – wie bereits ausgeführt – führte ihn die Art und Weise seines Zurückfragens hinter das Kerygma in unangebrachtes «biographisches Interesse» (Bultmann).

2.

Wir kommen zu dem vorläufigen Ergebnis, daß wir einerseits nicht *die kerygmatische Verfaßtheit* der biblischen Berichte abstreifen dürfen, wenn wir zu dem Jesus von Nazareth gelangen wollen, der identisch ist mit dem Christus des Glaubens. Wer dies dennoch tut, dem weist Bultmann mit Recht Historisierung, Psychologisierung, objektivierendes Denken oder falsches biographisches Denken nach. Wir kommen in der Tat nicht weiter als bis zum Osterglauben der

---

[15] R. Frick, Theologie und Verkündigung: Monatschr. f. Pastoraltheol. 52 (1963), S. 53.

[16] Bultmann (A. 6), S. 21.

[17] R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments (1954), S. 407ff.

[18] J. Schniewind, Das Evangelium nach Matthäus. Das Neue Testament Deutsch, 2 (1960), S. 37. 106.

Jünger bzw. bis zu ihrer Begegnung mit dem Auferstandenen, müssen also Bultmanns Kerygmabegriff voraussetzen. Das soll nicht heißen, daß der Historiker mit seinen Methoden nicht auch hinter das Christus-Kerygma der Urgemeinde zurückfragen kann. Auch R. Bultmann ermittelt mittels historisch-kritischer Methoden einige spärliche Züge des Wirkens Jesu[19]. Ist Jesus nicht eine bloße Idee, sondern ein historischer Mensch, so muß man auch historisch-kritisch nach ihm fragen können. Wir wollen hier nicht den Standpunkt radikaler Skepsis vertreten. Aber die Ergebnisse der historisch-kritischen Forschung liefern nur historische Phänomene, die nicht wie das Kerygma den Menschen vor die Entscheidung des Glaubens stellen. Die rein historische Betrachtung ist «keine geschichtliche, d.h. existentielle Begegnung mit der Geschichte» (Bultmann).

Andererseits kommen wir zu dem Ergebnis, daß das Kerygma, wie Bultmann es sieht, merkwürdig leer bzw. abstrakt erscheint. Er hat zwar aus der biblischen Botschaft von Jesus Christus keinen bloßen Mythos bzw. keine bloße Idee gemacht, weil er immer noch daran festhält, «daß das Kerygma den historischen Jesus voraussetzt»[20]. Aber er hat den Christus des Kerygmas ausgehöhlt, indem er von den konkreten Zügen *des historischen Jesus* im Kerygma abstrahiert.

Bevor wir eine Antwort auf die Frage zu geben versuchen, wie denn das Christus-Kerygma wieder aufgefüllt werden könnte, müssen wir zunächst noch zu den Ausführungen von W. Marxsen Stellung nehmen. Er nimmt insofern eine Sonderstellung ein, als er nicht in unsachgemäßer Weise hinter das urgemeindliche Kerygma zurückfragt, sondern die Besonderheit der biblischen Quellen beachtet. Er sagt ausdrücklich: «Die aus theologischen Gründen notwendige Rückfrage ist durch den kerygmatischen Charakter der Dokumente außerordentlich erschwert. Das hat mit Skepsis, wie man wohl gelegentlich gesagt hat, überhaupt nichts zu tun – jedenfalls nichts mit historischer Skepsis.»[21] W. Marxsen will nun in der Weise zurückfragen, daß er durch traditionsgeschichtliche Untersuchungen verschiedener Begriffe usw. ein vorösterliches Kerygma von einem nachösterlichen Kerygma unterscheidet. Dabei will er

---

[19] Bultmann, Das Verhältnis (A. 6), S. 11.

[20] Ebd., S. 8.

[21] W. Marxsen, Was sollen wir predigen?: Ki. i. d. Zeit 16 (1961), S. 288; vgl. auch: Anfangsprobleme der Christologie (1960).

dieses an jenem messen, d.h. nachprüfen, ob «der Inhalt des nachösterlichen Kerygmas Anhalt am vorösterlichen hat» und somit keine «sachliche Verschiebung» des Kerygmas eingetreten ist. Nun soll nicht bestritten werden, daß im Kerygma Entwicklungen festzustellen sind, so etwa daß die Christologie immer direkter, die Wunder gesteigert werden. Aber uns scheint doch sehr zweifelhaft, ob ein solches vorösterliches Kerygma durchgängig zu ermitteln ist. Außerdem scheint uns das vorösterliche Kerygma, falls es zu isolieren wäre, nicht der zu bevorzugende Maßstab für den Schriftkanon zu sein. Denn zentrale Aussagen des nachösterlichen Kerygmas kann es doch nicht enthalten, nämlich die Auferstehung Jesu selbst und die Sendung des nachösterlichen Heiligen Geistes, nicht als zusätzlich zu Glaubendes, sondern als Erfüllung der Verheißungen. Erst durch Ostern ist aus dem «Einmal» des historischen Jesus das «Ein-für-alle-mal» (E. Käsemann, R. Bultmann u. a.) geworden. Vor Ostern war nur die Verzweiflung der Jünger durch den Tod ihres Herrn.

In Weiterentwicklung seiner Gedankengänge unterscheidet W. Marxsen ein Jesuskerygma von einem Christuskerygma und will die biblischen Schriften daraufhin untersuchen, ob in ihnen dieses «Anhalt» an jenem hat. Wiederum müssen wir fragen, ob man ein Jesuskerygma so von einem Christuskerygma trennen kann. Jedenfalls liegt doch eine solche Trennung nicht in der Intention der biblischen Schriftsteller. Für sie sind Jesus von Nazareth und der Christus des Glaubens identisch, also nicht zwei verschiedene, die durch Ostern miteinander Verbindung, «Anhalt», haben. Die Frage Bultmanns, weshalb «sich die apostolische Predigt nicht darauf beschränken (kann), die Verkündigung Jesu einfach zu wiederholen»[22], ist dahingehend zu beantworten, daß bloße Wiederholung noch kein Hineinstellen in das Licht ist, das von Ostern her strahlt. Erst die Apostel kommen von Ostern her. Außerdem muß W. Marxsen widersprochen werden, wenn er behauptet, daß Paulus und Johannes auf «die Jesustradition verzichten» und dazu auch «ein sachlich begründetes Recht» haben, weil «ihr Kerygma Anhalt am Jesuskerygma hat». Anhalt bedeutet natürlich nicht – so betont W. Marxsen –, daß «das Jesuskerygma *aufgenommen* (von uns kursiv gedruckt) oder wiederholt werden muß»[23]. W. Marxsen knüpft hier an Bultmanns

[22] Bultmann (A. 6), S. 23.

[23] W. Marxsen, Zur Frage nach dem historischen Jesus: Theol. Lit.zeit. 87 (1962), Sp. 580.

Ausführungen an, der behauptet, daß Paulus und Johannes nicht über das «Daß» hinausgekommen sind und «man (deshalb) über das Daß nicht hinauszukommen braucht»[24]. Diese Feststellungen entsprechen nicht dem wirklichen biblischen Sachverhalt. Es ist nicht so, daß das Kerygma des Paulus «vom Leben Jesu... nur das Daß und die Tatsache der Kreuzigung Jesu» bedarf. Es stimmt auch nicht, wenn E. Heitsch behauptet: «Über Jesus, abgesehen davon, daß er gestorben ist, hören wir bei Paulus kein Wort[25]». G. Ebeling schränkt schon solche Aussagen mit Recht ein, wenn er sagt, daß für Paulus «ein wenn auch noch so geringes Minimum an historischem Was oder Wie kerygmatisch von Belang» ist[26]. Aber Paulus bringt sogar mehr als nur ein «Minimum». «Vom Leben Jesu bedarf» das Kerygma des Paulus entgegen R. Bultmann und E. Heitsch nicht «nur das Daß und die Tatsache der Kreuzigung», sondern vor allem auch die Tatsache der Geburt «vom Weibe» (Gal. 4, 4). Das ist nicht nur eine bloß beiläufige biographische Notiz. Daß Jesus «geboren von einem Weibe und unter das Gesetz getan» wurde, ist konstitutiv für sein Leben. Paulus spricht nicht nur von der Stunde des Todes Jesu, sondern auch von der Stunde seines Verrats, bzw. von «der Nacht, da er verraten ward» (1. Kor. 11, 23ff.). Hier erzählt Paulus geradezu ein Stück Leidensgeschichte Jesu.

R. Bultmann behauptet, Paulus rede in Phil. 2, 6–9, Röm. 15, 3 und 2. Kor. 8, 9 vom «Verhalten des Präexistenten, nicht des historischen Jesus». In ähnlicher Weise warnt W. Schmithals vor dem «verbreiteten Fehler,... die vereinzelten Äußerungen über den Präexistenten als solche über den historischen Jesus zu deuten, also Phil. 2, 8; Röm. 5, 18; 15, 3; 2. Kor. 5, 21; 10, 1; Gal. 2, 20»[27]. Diese Behauptungen sind mißverständlich und somit irreführend. Paulus redet in den angeführten Briefstellen zwar vom Präexistenten, aber von diesem in der Gestalt des historischen Jesus. Der Präexistente ist nicht in der Seinsweise der Präexistenz, sondern in seiner neuen Seinsweise des historischen Jesus gehorsam, selbstlos, sündlos (2.

[24] Bultmann (A. 6), S. 9, vgl. auch S. 13. 23; Marxsen, Was sollen wir (A. 21), S. 291.

[25] E. Heitsch, Jesus aus Nazareth als Christus: Der historische Jesus und der kerygmatische Christus, hrsg. von H. Ristow und K. Matthiae (1961), S. 108.

[26] Ebeling (A. 10), S. 69.

[27] W. Schmithals, Paulus und der historische Jesus: Zeitschr. f. d. neut. Wiss. 53 (1962), S. 147.

Kor. 5, 21), dankbar (1. Kor. 11, 24) usw. Wie kann W. Schmithals sagen, bei Paulus erfahre man «nichts auch über sein Verhalten»? Was sind denn Gehorsam, Selbstlosigkeit, Sündlosigkeit, Dankbarkeit usw. anderes als das «Verhalten» des Menschgewordenen, das Paulus ausdrücklich erwähnt? Er malt zwar nicht einzelne Geschehnisse im Leben Jesu – mit Ausnahme der Stiftung des Herrenmahls, die er sogar eingehend berichtet – aus, aber bringt doch das Entscheidende seines ganzen Lebens in einzelnen kurzen Formulierungen, vgl. die angegebenen zahlreichen Briefstellen.

Ferner behauptet R. Bultmann: «Die eschatologische und ethische Verkündigung des historischen Jesus spielt bei Paulus keine Rolle.»[28] Und W. Schmithals sagt in analoger Weise: «Jesu authentische Verkündigung scheint für Paulus irrelevant gewesen zu sein.»[29] Im Gegensatz dazu müssen wir darauf hinweisen, daß doch Paulus sich immer wieder auf Herrenworte beruft und es geradezu bedauert, einmal ein solches für seine Argumentation nicht zur Hand zu haben (1. Kor. 7, 12. 25). Zwar läßt sich nicht immer sicher ausmachen, ob das jeweilige Herrenwort vom irdischen oder erhöhten Herrn stammt. Vom Präexistenten in der Zeit vor seiner Menschwerdung stammen sie jedenfalls nicht. Zwar stimmt es, daß uns bei Paulus bestimmte Begriffe der Predigt des historischen Jesus wie z.B. das «Reich Gottes und seine Gerechtigkeit» nicht *als Mitte seiner Botschaft* begegnen, wenngleich diese Begriffe expressis verbis auch in den paulinischen Schriften vorkommen (vgl. Röm. 14, 17; Gal. 5, 21; 1. Kor. 4, 20). Paulus verkündigt aber doch unbestreitbar das Liebesgebot Jesu und andere Gebote der Bergpredigt für seine Zeit (vgl. 1. Kor. 6, 7: Röm. 12, 14ff.). Er hat die Paränese Jesu nicht einfach wiederholt oder kopiert, obwohl besonders in Röm. 12, 14ff. geradezu überraschende Analogien zur Bergpredigt bis in den Sprachgebrauch hinein vorliegen, sondern hat sie für seien Zeit ausgelegt. Es ist der gleiche Geist in der paulinischen Paränese wie in den Worten Jesu, die zur «Bergpredigt» zusammengefaßt sind.

Wenn «Johannes mit allem Nachdruck die Menschheit Jesu betont» – wie R. Bultmann zugibt[30] –, so kann Johannes doch, wenn er nicht in der Abstraktion landen will, nicht anders verfahren, als

---

[28] Bultmann (A. 6), S. 9, vgl. auch ders., Glauben und Verstehen, 1 (1933), S. 191.

[29] Schmithals (A. 27), S. 147.

[30] Bultmann (A. 6), S. 9.

auch «Züge der Menschlichkeit Jesu», und das bedeutet Jesustradition, wiederzugeben. Dabei soll nicht die bekannte Tatsache bestritten werden, daß Johannes die Züge der Menschlichkeit Jesu anders bringt als die Synoptiker. Aber er spricht doch auch in seiner Weise von dem Menschen Jesus von Nazareth und nicht nur von dem erhöhten Christus. Wir kommen zum Ergebnis, daß man sich nicht auf Paulus und Johannes berufen kann, wenn man das Kerygma in der Weise entleert, daß man sich auf das bloße «Daß und die Tatsache der Kreuzigung Jesu» beschränkt.

Das Kerygma des Johannes und Paulus wird entleert, wenn man in ihm die Jesustradition ausklammert. Das Kerygma der Synoptiker und des Johannes wird entleert, wenn Bultmann erklärt, daß «alle Spekulationen über die Seinsweise des Auferstandenen, alle Erzählungen vom leeren Grabe und alle Osterlegenden, welche Momente an historischen Fakten sie auch enthalten mögen und so wahr sie in ihrem symbolischen Gehalt sein mögen, gleichgültig» sind[31]. Wenn die Osterlegenden wirklich so «gleichgültig» für den Glauben wären, dann hätte doch gerade Johannes, der neben Paulus allein «wirkliche existentiale Dialektik»[32] bringt, sie nicht zu erzählen brauchen, sondern «besser mit einem kerygmatischen Epilog, ähnlich dem Prolog» schließen können[33]. Was für die «Osterlegenden» gälte, müßte analog für andere «Legenden» gelten, so daß große Stücke der Evangelien für Glauben und Verkündigung belanglos würden. Außerdem wird durch die «Fragestellung geschichtliche Wirklichkeit oder Legende», wie H. Conzelmann richtig bemerkt, «der Zugang zur Sache, nämlich dem Text verdeckt. Dieser wurde vorschnell übersprungen, um zu der hinter ihm liegenden Wirklichkeit durchzustoßen.»[34] Die Unterscheidung historisch-legendär hat sich auch praktisch nicht bewährt, da keine Einigkeit im Urteil über die jeweilige Grenze zwischen beiden erzielt werden konnte[35].

---

[31] Ebd., S. 27.

[32] Ebd., S. 23, Anm. 72.

[33] H. Graß, Ostergeschehen und Osterberichte (1956), S. 73; H. Wenz, Sehen und Glauben bei Johannes: Theol. Zeitschr. 17 (1961), S. 17ff.

[34] H. Conzelmann, Jesus von Nazareth und der Glaube an den Auferstandenen: Der historische Jesus (A. 25), S. 108; vgl. auch G. Bornkamm, Geschichte und Glaube im Neuen Testament: Ev. Theol. 22 (1962), S. 8.

[35] B. Reicke, Der Fleischgewordene: Der historische Jesus (A. 25), S. 215; G. Bornkamm, Die Bedeutung des historischen Jesus für den Glauben: Die Frage nach dem historischen Jesus (1962), S. 63f.

Deshalb sollten nicht mehr ganze Erzählungskomplexe als «Legenden» bezeichnet, für «gleichgültig» erklärt und dadurch das Kerygma entleert werden. Das schließt nicht aus, daß durch synoptischen Vergleich legendäre Erweiterungen einzelner Geschichten festgestellt werden können, die aber dann nicht vergleichgültigt, sondern theologisch zu deuten sind.

3.

W. Marxsen stellt fest: «Im Kreis der Bultmannschüler sieht man heute aber weitgehend, daß der Verzicht auf Jesus gerade die Gefahr bedeutet, den entscheidenden Inhalt der Verkündigung der Kirche zu verlieren.»[36] Wichtig erscheint uns nun, wie wir *Jesus wieder* in die Verkündigung bzw. *ins Kerygma* hineinnehmen. Wir sagen: wir sollten Jesus als kerygmatisierten historischen Jesus ins Kerygma aufnehmen. Es dürfte schon jetzt klar geworden sein, daß wir unter dem historischen Jesus im Kerygma weder den sog. historischen Jesus der liberalen Leben-Jesu-Forschung, noch die historisch gesicherten Daten des Lebens Jesu, bzw. historisch Bewiesenes, noch die genannten Ergebnisse der Schüler Bultmanns, soweit sie durch unsachgemäßes Zurückfragen hinter das urgemeindliche Kerygma gewonnen wurden, sondern allein die kerygmatisierte Historie Jesu, so wie sie von den biblischen Schriften gebracht wird, d.h. die «kerygmatisierten Erzählungen» der Evangelien, wie Bultmann selber sie nennt[37], verstehen. Indem wir das bloße Daß nur mit kerygmatisierten Erzählungen der Evangelien füllen, bzw. diese aus dem Kerygma heraus interpretieren, haben wir den kerygmatischen Charakter des Evangeliums nicht verdorben, das entleerte Kerygma nicht mit ihm wesensfremden Stoffen aufgefüllt. Solche Historie bringt nicht nur Lukas[38], denn nicht nur er versucht, «die erzählten Ereignisse mit der Weltgeschichte in chronologischen Zusammen-

[36] W. Marxsen, Der Auferstehungsbericht: Ki. i. d. Zeit 18 (1963), S. 89.

[37] Bultmann (A. 6), S. 24.

[38] Bei R. Bultmann (A. 6) besteht hier insofern ein Widerspruch in seinen Ausführungen, als er einmal Lukas aus den Synoptikern ausklammert, der im Gegensatz zu den anderen «auch historischen Bericht geben will» (S. 10), dann aber auch sagt, daß die «Synoptiker» – also nicht nur Lukas – im Gegensatz zu Paulus und Johannes «Interesse» an der «Geschichte Jesu» haben (S. 13).

hang zu bringen»[39]. Alle Evangelisten machen historische Angaben im Dienste der Verkündigung, nennen z.B. namentlich Landesherren, Statthalter und Hohepriester zur Zeit Jesu und bestimmte historische Orte Palästinas. Johannes erwähnt in Kap. 2, 20 das 46. Jahr des herodianischen Tempelbaus, d.h. das Jahr 27/28. Somit tradieren alle Evangelisten Historie, allerdings nicht zur bloßen Wissensvermittlung, sondern im Dienste der Verkündigung.

Wir können uns nicht auf das bloße «Daß» beschränken, sowenig auch Paulus und Johannes das getan haben, sondern müssen auch das «Was» und «Wie» des Lebens Jesu, so wie die neutestamentlichen Schriftsteller es getan haben, in unsere Verkündigung aufnehmen. Erst dadurch gewinnen Glaube und Verkündigung wieder Farbe. Wir müssen uns endlich frei machen von dem Vorurteil, wir dürften die historischen Angaben der Evangelien nicht in unsere Verkündigung aufnehmen, weil wir sonst Glaube und Kerygma in falscher Weise legitimieren bzw. absichern würden. Es ist allerdings Bultmann zuzustimmen, daß eine Legitimierung von Kerygma und Glaube durch die entkerygmatisierte Historie abzulehnen ist. Diese würde den Wagnischarakter des Glaubens zerstören. Aber kerygmatisierte Historie legitimiert nicht, und deshalb brauchen und dürfen wir auf sie nicht verzichten. Durch das Medium des Kerygmas sind die «Heilstatsachen» keine bloß objektiv wahrnehmbaren Tatsachen, keine beweisbaren bruta facta mehr. Solange wir nicht hinter das urgemeindliche Kerygma zurückfragen, indem wir die kerygmatische Verfaßtheit der historischen Angaben der biblischen Schriften abstreifen, brauchen wir nicht die Furcht haben zu legitimieren. Legitimieren bzw. absichern kann nur etwas, was außerhalb des Kerygmas steht und es von daher abstützen soll. Wir aber wollen ja bewußt innerhalb des Kerygmas verbleiben. Es geht also darum, daß wir den historischen Jesus im Osterlicht, in «eschatologischer» bzw. geschichtlicher Perspektive – wie Bultmann sagen würde – sehen, die tradierte Historie als Anrede verstehen und weitergeben. Glaube und Kerygma kann den historischen Jesus in diesem Sinne nicht nur als «Anhalt», sondern muß ihn zum Inhalt haben. Zwar geht W. Marxsen in seiner Betonung der Kontinuität insofern über Bultmann hinaus, als er dem Kerygma nicht nur «Anhalt» am bloßen «Daß», von dem nicht «mehr als nur der Name» bleibt, sondern an Jesus «diesem Menschen» gibt[40]. Aber doch ist

[39] Bultmann, Glauben und Verstehen, 3 (1960), S. 141.

auch bloßer «Anhalt» an diesem Menschen noch zu wenig. Ist für W. Marxsen in Anknüpfung an E. Käsemann, R. Bultmann u.a. durch Ostern das «Einmal» zum «Ein-für-alle-mal» geworden, so ist doch dieses «Eine» vor wie nach Ostern da, allerdings nach Ostern in österlicher Beleuchtung. Ist, wie Bultmann selbst zugibt, «Jesus ins Kerygma (als eschatologisches Geschehen) auferstanden»[41], so muß er auch in diesem Kerygma noch zu finden sein, und zwar nicht bloß dem Namen und seinem Tod am Kreuz nach[41a].

Bultmann sagt mit Recht, daß Paulus seinen Hörern das Kreuz «nicht vom biographischen Standpunkt» aus, sondern als «Heilsereignis» vor Augen hält[42]. Warum sollten wir nicht auch die anderen von den Evangelien berichteten Ereignisse des Lebens Jesu von Nazareth, seine Worte und Taten, unseren Hörern als Heilsereignisse vorhalten? Warum sollten wir nicht die Gemeinde auch mit dem vorösterlichen historischen Jesus konfrontieren, wie es die Evangelisten getan haben, die ja ebenso wie wir nach Ostern stehen? Die Lebensgeschichte Jesu von Nazareth war für sie ebenso wie für uns vergangene Historie, die aber durch Kerygmatisierung vergegenwärtigt wird. Insofern haftet also das Interesse der Gemeinde entgegen G. Bornkamm und R. Bultmann nicht nur «am Heute», sondern auch «am Einst»[43], allerdings nicht im Sinne historischer Phänomene, abgelöst von ihrer kerygmatischen Verfaßtheit. Sind die Worte und Taten Jesu nicht ebenso wie das Kreuz Skandalon? W. Marxsen beobachtet zutreffend: «Nun besteht doch kein Zweifel: dasselbe Faktum (mit denselben – vielleicht? – konstatierbaren Worten und Taten) ist von Gegnern ganz anders erfahren und ausgesagt worden (vgl. Mk. 3, 22ff. par.).»[44] Wenn wir heute unsere Hörer mit den Worten und Taten Jesu konfrontieren, so beweisen wir ihnen ebensowenig, daß er der Christus ist, wie Jesu Worte und

---

[40] Marxsen, Was sollen wir (A. 21), S. 287.

[41] Bultmann (A. 6), S. 27.

[41a] E. Schweizer betont — wie ich nach Fertigstellung dieses Aufsatzes feststelle — auch: «It is necessary that Jesus does not remain a mere name without concrete content», Neotestamentica (1963), S. 225; vgl. auch S. 259.

[42] Bultmann (A. 6), S. 9; vgl. auch S. 26.

[43] G. Bornkamm, Jesus von Nazareth (1959), S. 14; Bultmann (A. 6), S. 17.

[44] Marxsen, Zur Frage (A. 23), Sp. 580.

Taten damals seinen Gegnern beweisen konnten, daß er der Messias ist. Die Geschehnisse selbst, ihre «Faktizität» war nach der Aussage des biblischen Kerygmas von Freunden und Feinden Jesu zu erfahren, ist heute von Gläubigen und Ungläubigen anzunehmen. Die Heilsbedeutung dieser Geschehnisse war und ist nur von den Gläubigen zu erfahren und zu bekennen, während sie für die Ungläubigen nur Teufelswerk oder «merkwürdige Ereignisse» (E. Käsemann) waren und sind[45]. Dabei ist W. Kreck zu erwidern[46], daß die Trennung von Annahme des Geschehens und Anerkennung dieses Geschehens als Heilsgeschehen nur noetisch so von uns verstanden wird, in actu aber die Annahme des Faktums und das Erkennen seiner Heilsbedeutung untrennbar zusammengehören, also nicht addierbar sind. Wir müssen die Zweideutigkeit bzw. die Bezweifelbarkeit der Heilsbedeutung in den kerygmatisierten Berichten der Evangelien neu ins Auge fassen.

Was soll verbindlicher *Maßstab für die Verkündigung* sein? Wir sagen mit R. Bohren[47], daß weder der «historische Jesus... von E. Fuchs oder von E. Stauffer», noch eines anderen Lehrers, noch das «vorösterliche Kerygma» bzw. das bloße Jesuskerygma von W. Marxsen, noch statt des historischen Jesus ein «Sprachereignis, das dem Urnebel neutestamentlicher Geschichte entsteigt» von G. Ebeling, dafür dienen kann. Es bleibt «dunkel», was eigentlich «zur Sprache gebracht» wird[48]. Maßstab kann nur *der historische Jesus im Kerygma* sein, der kein anderer als der auferstandene und erhöhte Christus ist, und zwar in kerygmatischer Verfaßtheit bzw. im Osterlicht, so wie ihn die Evangelien verkündigen. Wenn auch in jedem Worte Jesu und in jeder Erzählung der eine und ganze Herr wirkt, so haben wir entgegen G. Bornkamm nicht in jedem von ihnen «das Ganze»[49]. Das Ganze haben wir nur in der Lebensgeschichte Jesu in «eschatologischer» Deutung, soweit sie die Evangelien wiedergeben, an der alles Einzelne zu messen bzw. in sie hineinzustellen ist. Jedes

---

[45] Käsemann, Das Problem (A. 2), S. 191.

[46] W. Kreck, Die Frage nach dem historischen Jesus als dogmatisches Problem: Ev. Theol. 22 (1962), S. 465.

[47] R. Bohren, Die Krise der Predigt als Frage an die Exegese: Ev. Theol. 22 (1962), S. 66ff.

[48] J. Moltmann, Verkündigung als Exegese: Monatschr. f. Pastoraltheol. 52 (1963), S. 30.

[49] Bornkamm, Die Bedeutung (A. 35), S. 67; ders., Evangelien formgeschichtlich: Die Rel. i. Gesch. u. Geg., 2 (3. Aufl. 1958), Sp. 751.

Wort und jede Tat erhalten erst von daher ihr eigentliches Gewicht, daß der irdische Jesus gekreuzigt und auferstanden ist. Insofern muß bei jedem «Wort der Bergpredigt, des Vaterunsers, jedem Gleichnis» die Bekenntnisaussage mitgehört werden: er ist auferstanden.

Fragen wir zum Abschluß noch einmal, was wir unter dem kerygmatisierten historischen Jesus verstehen und wie er in unser heutiges Kerygma aufgenommen werden soll. Wir stellten fest, daß *alle Evangelien historische Angaben* über Jesus und seine Umgebung bringen, und zwar nicht zum Zwecke bloßer Wissensvermittlung, sondern *im Dienste der Verkündigung*. Wir können auch sagen: die historischen Angaben erscheinen in der Gestalt der Anrede, die zur Entscheidung für Christus ruft. Als solche können und sollen wir sie in unsere heutige Verkündigung aufnehmen. Beachten wir die Anredeform, die kerygmatisierte Gestalt der historischen Angaben im urgemeindlichen Kerygma nicht, sondern nehmen einfach die nackten historischen Angaben über Jesus in unser Kerygma auf, dann wird uns Bultmann mit Recht vorwerfen, daß uns nur biographisches Interesse, nicht aber das Interesse der Verkündigung leitet. Wir gehen bewußt vom urgemeindlichen Kerygma aus, gehen also theologisch nicht hinter dieses zurück, wie es auch in der Intention von W. Marxsen liegt. Sehen wir aber die historischen Angaben in ihrer Gestalt der Anrede und nehmen sie in dieser Gestalt in unser Kerygma auf, dann kann uns Bultmann diese Vorwürfe nicht machen. Indem wir die Kerygmatisierung der historischen Angaben in den Evangelien bei unserer Übernahme dieser Angaben in unser Kerygma nachvollziehen, überwinden wir den Graben zwischen Vergangenheit und Gegenwart. Kerygmatisierung transformiert ein vergangenes Ereignis in gegenwärtige Wirklichkeit. Insofern ist die Kerygmatisierung geradezu eine neue Methode, die uns aber in den Evangelien vorgegeben ist. Mit anderen Worten, es geht darum, die historischen Angaben der Evangelien in ihrer Anredeform zu erkennen und in unserer Verkündigung wieder zur Anrede werden zu lassen. Im urgemeindlichen wie auch in unserem Kerygma geht es in allem Gesagten einschließlich der historischen Angaben um das Bekenntnis zu Christus, das in der persönlichen Anrede zum Ausdruck gebracht wird. In den Evangelien werden nicht über irgendeinen Jesus historische Angaben gemacht, sondern über unseren Herrn Jesus Christus. So haben wir bei der Aufnahme dieser historischen

Angaben in unsere Verkündigung zu bekennen, daß wir damit nicht irgend jemanden, sondern unseren Herrn meinen. Dabei geht es nicht nur um einzelne isolierte kerygmatisierte historische Angaben über Jesus, sondern um das Lebensbild «im eschatologischen Horizont», das sie insgesamt vermitteln.

Gewiß erscheint die kerygmatisierte Historie Jesu in den *einzelnen Evangelien* in *unterschiedlicher Weise*, was M. Kähler noch zu wenig berücksichtigte. Daraus ergibt sich für den sorgsamen Verkündiger, daß er einen Evangelientext nicht sofort an einem allgemeinen kerygmatisierten Jesus des urgemeindlichen Kerygmas, sondern zunächst an dem kerygmatisierten historischen Jesus des jeweiligen Evangeliums seines Textes mißt. Die biblischen Schriftsteller bemühten sich jeder auf seine Weise, den historischen Jesus als Christus des Glaubens zu erfassen und zu verkündigen. So wird auch der heutige Theologe diesen Jesus Christus immer besser zu erfassen und der Verkündiger ihn immer neu in die jeweilige Verkündigungssituation hinein unter dem Beistand des Heiligen Geistes zu verkündigen haben.

Helmut Wenz, Frankfurt a/M