

Eugen Biser

Habt Ihr das alles verstanden?

Umriß einer rezeptionsgeschichtlichen Methode

Mit der Titelfrage vergewissert sich der Gleichniserzähler, ob er von seinen – spontan bejahenden – Hörern auch wirklich verstanden wurde (Mt 13, 51). Doch damit stellt er eine Frage, die für die neutestamentlichen Schriften insgesamt, vor allem aber für die Evangelien gilt. Denn selbst dort, wo in ihnen noch das Urgestein der tatsächlich gesprochenen Jesusworte ansteht, konnten diese nur unter der Voraussetzung überliefert werden, daß sie verstanden und als behaltenswert eingeschätzt wurden. Da ihnen der Verstehensakt inhaltlich nichts hinzufügte oder wegnahm, konnte er unberücksichtigt bleiben. Immerhin rechneten die Vertreter der historisch-kritischen Methode damit, daß die Evangelisten mehr oder weniger tief in den Bestand der ihnen vorliegenden Quellen eingriffen, um das vorhandene Material ihrem jeweiligen Rahmen einzufügen¹.

Den entgegengesetzten Fall bilden ausdrückliche Interpretationen, in denen Vorgegebenes in seiner wirklichen oder vermeintlichen Bedeutung erschlossen oder aber auf aktuelle Probleme – zum Ziel ihrer besseren Bewältigung – bezogen wird. So deutet Jesus im Nikodemusgespräch die Aufrichtung der „ehernen Schlange“ auf seine Erhöhung am Kreuz und Paulus die beiden Frauen Abrahams auf den alten und neuen Bund. Was hier nur mitgesagt ist, wird dann in aller Form in den „Erfüllungsworten“ thematisiert, die in den Ereignissen der Lebensgeschichte Jesu und einzelnen seiner Aktivitäten alttestamentische „Ankündigungen“ erfüllt sehen. Den obersten Grenzfall aber bilden jene Stellen, in denen die Interpretation die gedeuteten Stoffe aufzehrt oder gar schöpferisch an deren Stelle tritt.

Das Problem

Doch in alledem besteht das zu verhandelnde Problem noch nicht. Es wird vielmehr erst durch die relativ häufigen Fälle von Widersprüchen und Fehldeutungen aufgeworfen, auf die die Christentumskritik schon seit der Streitschrift des antiken Rhetors Kelsos (*Alethes logos*), vor allem aber seit der Polemik des durch Lessings *Wolfenbüttler Fragmente* zur Öffentlichkeitswirkung gelangten Hermann Samuel Reimarus abgehoben hatte. Da die von diesem nachgewiesenen Widersprüche weitgehend zutreffen, kann die traditionelle Auffassung von der Irr-

tumslosigkeit der Schrift in dieser Form nicht länger aufrecht erhalten werden. Eine Alternative dürfte dann aber nur auf dem Weg einer konsequenten Berücksichtigung der zwischen Verstehen und Mißverstehen oszillierenden Rezeption zu gewinnen sein.

Doch der Entwurf der rezeptionsgeschichtlichen Methode liegt allenfalls am Rand im apologetischen Interesse. Hauptziel ist auch bei ihr vielmehr, die neutestamentlichen Texte vollständiger und ihrer Komplexität entsprechend aufzuschließen. Das aber ist nur unter Berücksichtigung ihrer jeweiligen Rezeption möglich. Wie der Fall der nachgestalteten Herrenworte zeigt, in denen das von Jesus Gesagte nachgerade von der Rezeption verschlungen wurde, müßte dabei zunächst die Demarkationslinie erkundet werden, von der an sich die Rezeption die überlieferten Materialien nicht nur im Interesse der Weitergabe aneignet, sondern sich ihrer in einer Weise bemächtigt, daß Neues, wenn nicht gar Anderes entsteht. Auf diesem Weg würden zugleich wichtige Einblicke in die Denkwelt und Verfahrensweisen der neutestamentlichen Autoren, nicht zuletzt aber auch in ihre Identität gewonnen.

Damit ist auch schon der Kern des angesprochenen Problems berührt, der sich nachgerade wie die Quadratur des Kreises darstellt. Es betrifft die Kriterien, nach denen die originären und als solche authentischen Herrenworte von den überformten und nachgestalteten unterschieden werden können. Auf die Spitze wurde diese Frage neuerdings durch die These Klaus Bergers getrieben, der die Unterscheidbarkeit rundweg verneint und damit den Erfolg der von Conzelmann und Jeremias in Gang gesetzten Forschung in Frage stellt². Indessen erscheint seine Position nur wie ein letzter Schritt auf der Rückzugslinie, welche die Forschung schon vor ihm verfolgte, als sie von den „ureigenen Worten“ Jesu auf dessen „ureigene Intention“ und zuletzt, in der Fragestellung Heinz Schürmanns, auf seinen „ureigenen Tod“ zurückgeblendet hatte. Damit war dann aber doch insofern fester Boden gewonnen, als sich allem Anschein nach zeigen lassen konnte, wofür Jesus gestorben war, vorausgesetzt freilich, daß die Suche danach nicht selbst von einer Interpretation verdeckt wurde.

Die Eckdaten

Wie die neuerdings in Gang gekommene Diskussion der Satisfaktions- und Rechtfertigungslehre zeigt, ist das aber tatsächlich der Fall. Der Frage nach Jesu „ureigenem Tod“ ist längst die beiden Theorien zugrundeliegende Annahme seines Todes als einer Opfer- und Sühneleistung zuvorgekommen und mit ihr eine unzweifelhaft nachträgliche, auf den Argumentationsnotstand der Urgemeinde zurückgehene Interpretation³. Doch damit kommt, höchst überraschend, auch schon ein Eckdatum zum Vorschein, das aus zwei Gründen die von Berger ver-

neinte Unterscheidung erlaubt: einmal, weil der Anstoß ausfindig gemacht werden kann, der zu der erwähnten Interpretation führte; sodann, weil das Interpretament bestimmt werden kann, das ihr zugrunde lag.

Der Anstoß ging unverkennbar von der die Urgemeinde bedrängenden Frage aus, warum Jesus sterben mußte; diese wurde auch durch seine Auferstehung nicht ausgeräumt, da dann immer noch die von Guardini aufgeworfene Frage nach der ihm zugemessenen und im Vergleich zu Buddha und Sokrates allzu kurzen Lebenszeit blieb⁴. Sie wurde zusätzlich durch das von Paulus reflektierte Ärgernis des Kreuzes verschärft, das, nach Justins „Dialog mit dem Juden Tryphon“ zu schließen, vor allem von der jüdischen Umwelt empfunden und gegen den Christenglauben ausgespielt wurde. Wie ein rettender Lichtstrahl muß die Auskunft empfunden worden sein, die von der „Menge von Priestern“ gegeben wurde, die (nach Apg 6, 7) zur Urgemeinde stieß. Denn diese kamen vom täglichen Opferdienst, den sie zur Entsühnung des sich immer wieder versündigenden Volkes verrichteten, und ihre Auskunft bezog sich demgemäß darauf, den Kreuzestod Jesu als einen Opfer- und Sühnetod zu begreifen. Die ganze Not, die mit der Frage aufgerissen worden war, schien damit beseitigt. Indessen schien es nur so; denn die scheinbar beantwortete Frage riß eine größere auf, die sich auf den Gott bezog, der dieses Opfer forderte, und dessen Verhältnis zu dem Gott, den Jesus entdeckt, verkündet, erkämpft und erlitten hatte und für den er tatsächlich in seinem „ureigenen Tod“ gestorben war.

Dafür kommt mit aller Deutlichkeit das Interpretament zum Vorschein, das dieser Deutung zugrunde lag: die aus uralter Menschheitstradition überkommene und erstmals von den Propheten Israels in Frage gestellte Opfer- und Sühnevorstellung. Sie setzte allerdings – und darin liegt der heuristische Wert dieser Bestimmung – eine Gottheit voraus, die mit der Menschheit im Zerwürfnis stand und mit ihr, aus welchen Gründen auch immer, ins Gericht ging: eine Gottheit, die sich überdies nur durch Vernichtungsakte in Gestalt von Opfern beschwichtigen und versöhnen ließ, und in alledem eine Gottheit des Zorns, die zur Menschheit auf Distanz ging, sie in einen Stand der Heteronomie verwies und deshalb vor allem zu fürchten war. Wie fern diese Gottheit dem Gott Jesu Christi stand, verdeutlicht das Schlüsselwort des Römerbriefs, das der Religiosität der Angst und Heteronomie eine definitive Absage erteilt: „Ihr habt doch nicht den Geist der Knechtschaft empfangen, so daß ihr euch aufs neue fürchten müßtet, sondern den Geist der Sohnschaft, in dem wir rufen: Abba – Vater!“ (Röm 8, 15). Deutlicher kann der Abgrund zwischen dem von Jesus überwundenen und dem von ihm erschlossenen Gott der Nähe, der Zärtlichkeit und Liebe schwerlich markiert werden.

Doch dieser Gott fordert keine Opfer, am wenigsten das Lebensopfer seines vielgeliebten Sohnes, und dies schon gar nicht als Sühneleistung für die Sündenschuld der Welt, weil er, so sehr er die Sünde verabscheut, mit seiner je größeren Liebe sogar die Undankbaren und Bösen umfängt (Lk 6, 35). Um jeden Preis

mußte dieser Gott in dieser todverfallenen, „im argen“ liegenden Welt zur Geltung gebracht werden, auch wenn sich sein Botschafter damit der Gefahr aussetzte, mißverstanden, abgelehnt und verworfen zu werden. Um so dringlicher stellte sich Jesus dann aber auch das Problem, seine Botschaft in eine Form zu fassen, die nicht von vornherein auf Mißverstehen stieß und ihre Annahme ermöglichte. Deshalb spricht er auch nicht so sehr von Gott als vielmehr vom Gottesreich.

Mit diesem aus alttestamentlicher Tradition geschöpften Begriff setzte sich Jesus freilich einem hermeneutischen Problem erster Ordnung aus. Denn nach seinem eigenen Bekunden läßt sich dieser weder in das Koordinatensystem von „hier“ und „dort“ einbringen noch mit Hilfe exakter Kriterien dingfest machen (Lk 17, 20). Es bedurfte somit einer sprachschöpferischen Leistung, wenn das Wort vom Gottesreich angemessen promulgiert werden sollte. Diese Großtat vollbrachte Jesus mit der Schaffung seiner Gleichnisse.

Blind oder sehend

Über den Zweck seiner Gleichnisreden äußert sich Jesus nach synoptischer Überlieferung mit den bestürzenden Worten:

„Damit sie offenen Auges sehen und doch nicht sehen, mit ihren Ohren hören und doch nicht hören und nicht verstehen, damit sie sich ja nicht bekehren und Vergebung erlangen“ (Mk 4, 12).

Das ist seine Antwort auf die Bitte der durch ihr Hörerlebnis verunsicherten Jünger, ihnen das gleichnishaft Gesagte zu erschließen. Ihr kommt Jesus, auch im Wiederholungsfall, mit einer ausgesprochen allegorischen Erklärung des von ihm zuvor Erzählten nach. Auch hier ist somit, deutlicher noch als im Fall seines Kreuzestodes, zwischen dem Wort Jesu und dessen – hier sogar von ihm selbst gebotenen – Deutung unterschieden. Und ebenso klar tritt die dazu eingesetzte Methode zutage: die vor allem durch Philon von Alexandrien in die Bibelwissenschaft eingeführte Allegorese⁵. Doch diese Klarheit grenzt an eine Dunkelzone schwerer Probleme. Zunächst hätte Jesus seine sprachschöpferische Großtat selbst desavouiert, wenn ihr Zweck in der Verblendung und Verstockung der Hörer bestanden hätte. Wer ihm diesen Selbstwiderspruch nicht anlasten will, muß sich mit Joachim Jeremias dazu durchringen, daß sich in der Verstockungstheorie die negative Missionserfahrung der Urgemeinde spiegelt, und er muß in der Konsequenz dessen den gesamten Deutungskomplex den nachschaffenden Autoren zusprechen⁶. Das heißt dann aber auch schon, daß die Allegorese, ungeachtet ihrer fast zweitausendjährigen Verwendung, als Schlüssel zu den Gleichnisreden Jesu entfällt. Worin besteht dann aber tatsächlich der Zweck der Gleichnisse, und wie sind sie zu verstehen?

Wenn man der heutigen Gleichnisforschung folgt, bestand ihr Zweck in der

kommunikativen Vermittlung des Reich-Gottes-Gedankens. Das wird sogar durch den Eingang der – freilich als sekundär erwiesenen – Sinnbestimmung bestätigt: „Euch ist es gegeben, das Geheimnis des Gottesreichs zu fassen; den Außenstehenden wird es nur in Gleichnissen dargeboten“ (Mk 4,11). In dieselbe Richtung zielt die Jesus gleichfalls in den Mund gelegte Frage, die etwas von der sprachschöpferischen Mühe erkennen läßt, die mit der Schaffung der Gleichnisse verbunden war: „Womit sollen wir das Reich Gottes vergleichen, in welches Bild sollen wir es fassen?“ (Mk 4, 30).

Den wirklichen Beweis kann allerdings erst eine auf die Sprachwelt der Gleichnisse eingehende Erschließung erbringen. Doch wie sprechen die Gleichnisse? Wie ihre Redeweise zeigt: entweltlichend von Weltlichem. Zwar setzen sie in der Regel bei alltäglichen Gegebenheiten an; doch verfolgen sie eine ausgesprochen weltentfremdende Tendenz. Daher ihre erklärte Vorliebe für das Ungewöhnliche, Unerwartete, Unverhoffte, Überraschende, Skurrile und Provozierende. Daher auch ihre Neigung, die von ihnen geschilderte Lebenswelt nicht affirmativ, sondern aus der kritischen Gegenperspektive in den Blick zu nehmen.

Das entscheidende Argument besteht dagegen darin, daß sich der Erzähler in einer Reihe von Gleichnissen selbst in einer Weise einbringt, daß sie ihm zu einer Selbstdarstellung geraten, so vor allem in das Gleichnis vom Fürbittenden Weingärtner (Lk 13, 6–9) und in das vom dienenden Herrn (Lk 12, 36 ff.). So aber ordnen sich die Gleichnisse insgesamt dieser Mitte zu mit der Folge, daß sie von dort her lesbar und als Selbstexplikationen dieser Mitte begreifbar werden. Gleichzeitig erweist sich diese als der Grund des von ihnen ebenso geforderten wie bewirkten Umdenkens, das wie in den Wachstumsgleichnissen das Kleine als groß und wie im Gleichnis von den Weinbergarbeitern die Letzten als Erste erscheinen läßt und so auf die „metanoia“, die Umkehr, zurückweist, zu der Jesus, zusammen mit der Ankündigung des Gottesreiches aufgerufen hatte. Von da aus führt dann schon ein relativ kleiner Schritt zu der Erkenntnis, daß er sich, wie schon Origenes der Theologie ins Stammbuch schrieb, mit dem Reich Gottes als „autobasileia“ selbst gemeint hatte, gemeint als seine soziale Selbstdarstellung⁷. Wenn das Schlüsselwort vom Gottesreich zudem in seiner performativen Sprachqualität begriffen wird, kommt darin überdies der Wille Jesu zum Eingriff in die Daseinsstrukturen zum Ausdruck, mit seinem eigenen Bildwort gesprochen, sein Wille, die Welt mit der Fackel dieses Wortes in Brand zu setzen (Milan Machovec).

Für die Gleichnisdeutung besagt dies, daß die Gleichnisse als kommunikative Umsetzungen des Reich-Gottes-Motivs zu gelten haben und deshalb als sprachlich-performative Einübungen in das Geheimnis der Basileia zu verstehen sind, für das Ausgangsproblem dagegen, daß die von den Evangelien gebotenen und Jesus in den Mund gelegten Interpretationen ebenso wie die ihnen zugrundeliegende Allegorese auf das Konto der Mißverständnisse gehen, welche die Botschaft Jesu schon innerhalb der Entstehungszeit der Evangelien erlitt.

Formen der Rezeption

Daß im Feld ihrer Berichte Mißverständnisse auftreten, gestehen die Evangelien selber ein, wenn auch im Medium einiger auf Jesus zuückgespiegelter Szenen: so im Markusbericht von der Mißdeutung der Warnung Jesu vor dem „Sauerteig der Pharisäer“ (Mk 8, 14–21), in dem von der verständnislosen Reaktion der Jünger auf die Leidensankündigung (Mk 9, 32), oder auch in der Erwähnung der böswilligen Mißdeutung der Bemerkung Jesu, daß Lazarus schlafe (Joh 11, 11 ff.). Da sich diese Stellen durchweg als Zusätze der Evangelisten erweisen, kommen sie dem wenigstens indirekten Eingeständnis gleich, daß die Sache des Glaubens selbst im Fall, daß sie Jesus persönlich in die Hand genommen hatte, wiederholt auf Verkennung und Mißdeutung stieß. Zu diesem Eingeständnis könnten sie sich allerdings schwerlich bereitfinden, wenn sie nicht davon überzeugt wären, daß die Botschaft Jesu in der weit überwiegenden Anzahl der Deutungen und Interpretationen korrekt ausgelegt, in seinem Sinn aktualisiert und zutreffend auf die Probleme der inzwischen gewandelten Situation bezogen wurde.

Dem liegt der Gedanke zugrunde, daß der Interpret, wie dies in der bekannten Metapher von den auf den Schultern von Riesen stehenden Zwergen zum Ausdruck kommt, aufgrund des Fortgangs der Geschichte über ein größeres Erfahrungspotential verfügt als der Autor und ihn deshalb gegebenenfalls besser versteht, als er sich selbst. Daß dieser Anspruch sogar von der Autorität Jesu gedeckt ist, spricht aus dem Wort der Abschiedsreden: „Wer an mich glaubt, wird die Werke, die ich vollbringe, auch selbst vollbringen, ja er wird noch größere als diese vollbringen; denn ich gehe zum Vater“ (Joh 14, 12). Das aber gilt zweifellos auch von dem „Werk“ der Rezeption und Weitergabe der Botschaft Jesu.

Doch das Selbstbewußtsein der Evangelisten lebt außerdem von der nicht minder wichtigen Einsicht in den kreativen Grundzug der Rezeption. Verstehen ist ebenso ein Gestalten wie ein Entgegennehmen des Vernommenen. Wer versteht, muß sich das Vernommene ebenso selbst zusprechen, wie der Redende sich das gesagt sein lassen muß, was er in der Hoffnung, verstanden zu werden, ausspricht. Auf der hohen Reflexionsstufe des Johannesevangeliums verfaßt sich das in die „Schlüsselgestalt“ (Joachim Kügler) des Lieblingsjüngers, der sich in drei Aspekten darstellt: zunächst als der, der den ihn bei der Entlarvung des Verräters ins Vertrauen ziehenden Jesus versteht (Joh 13, 23 ff.); sodann als der, in dem der Gekreuzigte nach dessen vermächtnishafter Bestimmung fortlebt (19, 26 f.), und schließlich als der zur vollen Glaubensgewißheit Gelangte, der nur des Anblicks der im Grab verbliebenen Relikte bedarf, um zum vollen Auferstehungsglauben zu kommen (20, 6 ff.). So durchmißt er die drei Stadien der Rezeption, beginnend mit der teilnehmenden Einfühlung über die Identifikation bis zur Einsicht. Wenn man bedenkt, wie deutlich der Lieblingsjünger in seiner von der Liebe Jesu umhüllten Anonymität vom Jüngerkreis abgehoben ist, möchte man den hartnäckigen

gen Befürwortern seiner Historizität mit Robert Gernhardt das apokryphe Pauluswort an die Irokesen entgegenhalten: „Euch schreib ich nichts, lernt erst mal lesen!“

Nach alledem entwerfen die Evangelien ein aus ganz unterschiedlichen Stufen und Formen der Rezeption gewonnenes Bild Jesu, das in seiner Konsequenz zu der bereits angedeuteten Revision der allgemein angenommenen Irrtumslosigkeit der biblischen Schriften nötig ist. Denn diese erscheinen nunmehr zwar als die authentische – und in diesem Sinn irrtumslose –, indessen aus Verständnis und Mißverständnis hervorgegangene Dokumentation der Heilsbotschaft. Da es sich dabei im letzten Fall jedoch meist um Formen eines paradigmatischen Mißverständnisses handelt, dürfte sich damit (nach 1 Kor 10, 11) die Insinuation verbunden haben, dies in der gegenwärtigen Rezeption zu vermeiden⁸.

Das Zwischenfeld

Zwischen den beiden Eckdaten und dem vom Lieblingsjünger verkörperten Fall des kreativen Verstehens dehnt sich nun offensichtlich ein weites Zwischenfeld, auf dem der verstehende Nachvollzug ganz unerschiedliche Stufen durchläuft. Den Extremfall, nicht verstanden worden zu sein, wie er sich schon in den Bemerkungen über die von den Leidensweissagungen überforderten Jünger spiegelt, markiert der Auferstandene, wenn er den Emmausjüngern vorwirft: „Wie schwer fällt es euch doch, an all das zu glauben, was die Propheten gesagt haben!“ (Lk 24, 25); tatsächlich dann aber Paulus mit seiner Beschwerde darüber, daß er zur Gemeinde von Korinth nicht wie zu einsichtigen Geistesmenschen, sondern nur wie zu Unmündigen reden konnte, da sie die feste Kost seiner Weisheitsrede nicht vertrugen (1 Kor 3, 17).

Es fällt auf, daß sich die Stellen der nächsten Stufe, die sich auf das unzulängliche oder nur bedingte Begreifen dessen beziehen, was durch Jesus getan und bewirkt wurde, im Johannesevangelium mit wachsender Annäherung an den Auftritt des Lieblingsjüngers häufen. So schon die auf den Eingang des Lieds vom leidenden Gottesknecht (Jes 53, 1) bezogene Bemerkung, daß Jesus trotz der vielen von ihm gewirkten Zeichen keinen Glauben fand (Joh 12, 37f.), sodann die Antwort Jesu an Petrus zu Beginn der Fußwaschung: „Was ich tue, verstehst du jetzt noch nicht; du wirst es aber später einsehen“ (13, 7), so vor allem aber die von Jesus nach diesem Akt der Selbsterniedrigung gestellte Frage: „Versteht ihr, was ich an euch getan habe?“ (13, 12). Dadurch entsteht fast unabweislich der Eindruck, als lege Jesus seine Sache ganz bewußt in die Hand der Hörer und Rezipienten seiner Botschaft.

Selbstverständlich erhebt sich dagegen der Einwand, daß es sich so gut wie bei allen der aufgeführten Fälle um sekundäre Herrenworte handelt, in denen die Ur-

gemeinde ihre Anliegen auf Jesus zurückspiegelte, um ihn als Problemlöser heranzuziehen, wenn nicht gar für ihre Lösungen verantwortlich zu machen. Das gilt auch für die Sinnverdunkelung, wie sie die Seligpreisungen und Gottesanrede des Herrengebets durch die Zusätze der Matthäusversion (Mt 5, 3.6; 6, 9) erleiden. Doch gerade dabei zeigt sich, wie sehr die Urgemeinde ihre Aufgabe als eine vorwiegend hermeneutische empfand. Insbesondere stand sie bei der Verschriftung der Botschaft vor der Frage, wie weit sie sich dabei im Einvernehmen mit deren Urheber befand.

Das Zentralproblem

Dabei stand für sie die „*quaestio facti*“, daß sie so verfahren durfte, außer Diskussion. Wie aber stand es um die „*quaestio iuris*“? War das von ihr praktizierte Verfahren auch im Sinn Jesu legitim? Eine verlässliche Antwort darauf wäre nur zu gewinnen, wenn sich die hermeneutische Frage auf eine Lebensfrage zurückführen ließe. Dabei geht es um die Suche nach der das Sprachverhalten Jesu tragenden Lebensform, die ebenso seinen Lebensstil wie seinen Identifikationsakt betrifft.

Was seinen Lebensstil angeht, so spricht davon aufs nachdrücklichste das Wort, daß der Menschensohn nicht gekommen ist, „um sich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen“ (Mk 10, 45). In dieser Grundfassung erschließt der (nachträglich soteriologisch erweiterte) Ausspruch die Differenz, durch die sich Jesus von allen Potentaten des Geistes und der Macht unterscheidet. Auch ihm geht es um die Akzeptanz, ja sogar um den Glauben an ihn. Doch dies nicht durch die Unterwerfung unter ein von ihm ausgehendes Diktat, sondern durch die Entgegennahme jener Hilfe, die er nach dem kierkegaardschen Grundwort „der Helfer ist die Hilfe“ selber ist. Auch er will herrschen, jedoch nicht durch Gewalt, sondern durch Hingabe. Darin wurzelt dann auch der von dem durchschnittlichen tief unterschiedenen Identifikationsakt Jesu. Anders als alle übrigen gewinnt er seine Identität nicht auf dem Weg der Abgrenzung und Unterscheidung, sondern auf dem der Selbstübereignung.

Verbalisiert wird diese in dem johanneischen Schlüsselwort „Ich bin das Brot des Lebens“ (Joh 6, 48), sakramental besiegelt durch die Zeichenhandlung der Fußwaschung, der als synoptisches Pendant die Einsetzung des Abendmahls entspricht. Beide Szenen aber unterstehen der Frage „Versteht ihr, was ich an euch getan habe?“ (Joh 13, 12), ausdrücklich die johanneische, unausdrücklich, nicht weniger deutlich aber auch die synoptische. Damit verschiebt sich die existenzielle Perspektive in die hermeneutische. Und es wird klar: Der Existenzakt ist die Wurzel des Verstehensaktes, so wie dieser in dem Maß durchsichtig wird, wie man ihn in seinem Verweisungszusammenhang mit dem Existenzakt begreift. Im Fall Jesu ist das Verstehen der intellektuelle Nachvollzug der Hilfe, die er durch

seine Selbstübereignung bietet. Es ist das geistige Essen jenes Brotes, das die Lebensgemeinschaft mit ihm ebenso bewirkt wie bedeutet, das also begreifend gegessen und als Gegessenes begriffen wird.

Die um dieses Wort aufgebaute Szene beginnt mit einer Serie von Mißdeutungen (Joh 6, 30–44) und endet mit der zum Massenabfall führenden Ablehnung (6, 60–66). Das ist der höchst beredte Hinweis darauf, daß mit der von Jesus intendierten Rezeption das Risiko der Verweigerung und mit dem von ihm erstrebten Verstehen die Gefahr des Mißverständnisses einhergeht. Sogar die Motive der Ablehnung und Mißdeutung werden genannt: einerseits das Verharren in überkommenen Denkmodellen (Joh 6, 31 f.), andererseits der Eindruck der Überforderung (6, 60). Beide Formen der Verweigerung dringen also nicht in Form von äußeren Störfaktoren in den Aneignungsakt ein, sondern haben ihren, wenngleich überwindbaren Anlaß in der Botschaft selbst, die, paulinisch ausgedrückt, ungeachtet ihrer heilbringenden Qualität „den Juden als Skandal und den Heiden als Torheit“ erscheint, weil sie die Gefahr des Ärgernisses in sich birgt (1 Kor 1, 18–31).

Der Testfall

Voll geklärt ist die „*quaestio iuris*“ indessen erst, wenn die skizzierte Methode nicht nur Aufschluß über die unterschiedlichen Formen der Rezeption bietet, sondern Antwort auf die Frage gibt, die von der historisch-kritischen Methode auch in ihrer Verzweigung zur Form- und Redaktionsgeschichte offengelassen wird: die Frage nach der Entstehung der nachgestalteten Jesusworte, die schon beträchtliche Teile der synoptischen Texte, vor allem aber so gut wie den gesamten Redestoff des Johannesevangeliums ausmachen. Insbesondere in diesem Fall ist die Diktion in thematischer und stilistischer Hinsicht so weit von der dialogisch-narrativen Sprache des synoptischen Jesus abgehoben, daß die Bestreitung dieser Differenz dem historischen Jesus unterstellen würde, bei weitgehend identischen Adressaten in zwei völlig unterschiedlichen Sprachstilen geredet zu haben⁹.

Auf die Frage nach den Urhebern dieser Herrenworte und der aus ihnen gefügten Textstücke gab die Forschung, aufs Ganze gesehen, zwei Antworten: eine erste mit dem Hinweis auf das Wirken der Wandercharismatiker, die im Lebensstil äußerster Bedürfnislosigkeit das Land durchzogen, um die Gemeinden im Glauben zu festigen. Dabei traten sie in der zelotisch erhitzten Atmosphäre als unterschiedene Friedensboten auf, die ihre Sendung nicht nur durch Heilungen, sondern insbesondere auch dadurch bekräftigten, daß sie im Namen des Erhöhten redeten und das verkündeten, was er, wäre er noch unter ihnen, unter den gewandelten Bedingungen gesagt hätte¹⁰. Demgegenüber sucht die zweite, vor allem auf die johanneischen Texte bezogene Antwort, deren Urheber in der überragenden

Persönlichkeit des „johanneischen Kreises“, die, gleichviel, ob sie als Verfasser oder als dessen Gewährsmann zu gelten hat, gestützt auf das Verheißungswort von den „größeren Werken“ (Joh 14, 12) und den Beistand des Parakleten (14, 24), es wagte, die Reden Jesu über deren Wortlaut hinaus weiterzuführen und mitten in deren Kontext, „ohne den Übergang anzuzeigen“, selbst das Wort zu ergreifen¹¹.

Doch im Rahmen einer rezeptionsgeschichtlichen Methode geht es nicht um die Zuordnung der nachgestalteten Redestücke an bestimmte Verfassergestalten oder Verfasserschaften, sondern um die Klärung der Möglichkeitsbedingungen ihrer Entstehung. Die aber ist gebunden an eine zulängliche Einschätzung des Bewußtseinsschubs, den das Osterereignis herbeiführte. Denn dessen Wirkung bestand nicht, wie Berger im Sinn heutiger Marginalisierungstendenzen meint, in der Wiederaufnahme einer kurzfristig „fallengelassenen Masche“, sondern in einer Denkwende, wie sie nur das in dieser Welt der universalen Todverfalleneit „Niedagewesene“ herbeiführen konnte¹². Daß diese auch einem hermeneutischen Paradigmenwechsel gleichkam, deutet der johanneische Jesus selber an, wenn er dem abwehrenden Petrus erklärt: „Was ich tue, verstehst du jetzt noch nicht; du wirst es aber später einsehen“ (Joh 13, 7).

Das angesprochene Problem ist insofern der Testfall der Methode, als es nur im Blick auf die Struktur des Verstehensaktes zu lösen ist, genauer gesagt, im Blick auf seine Progressivität und seine Rückbezüglichkeit; denn der Verstehensakt verfährt ebenso antizipierend wie rekapitulierend. Das eine entspricht dem Schleiermacherwort, wonach der Verstehende den Autor überholt und besser verstehen lernt, als dieser sich selbst verstand. Auf Jesus angewendet besagt dies, daß er als Auferstandener die Attribute an sich reißt, die der Historische nie beansprucht oder sogar zurückgewiesen hätte, weil jetzt der Botschafter zur Botschaft, der Glaubensbote zum Geglaubten und der Lehrer zur Lehre wurde. Jetzt entsteht aus der Botschaft vom Gottesreich die auf die Hoheitstitel Messias, Gottessohn und Kyrios gegründete Christologie und mit ihr der Kern des kirchlichen Lehrgebäudes. In diesem neuen Licht begreifen die aus der Gefolgschaft Jesu hervorgegangenen Jünger, was ihnen im Umgang mit ihrem Meister verborgen geblieben war. Beispiele dafür bietet die „johanneische Theologie“ (James M. Robinson), die Jesus transparent auf den Vater sieht (Joh 14, 7 ff.) und ihn zugleich als den Quellgrund dessen begreift, was der Paraklet verkündet (16, 13 f.), nicht weniger aber auch der schon in der Spruchquelle enthaltene „gewaltige Hymnus“ (Albert Schweitzer), der die ausschließliche Erkenntnisbeziehung von Sohn und Vater rühmt (Mt 11, 25 ff.).

Gleichzeitig kommt aber auch die Rückbezüglichkeit zum Zug, sofern der Paraklet den Vorgriff dadurch revoziert, daß er nicht aus sich selbst redet, sondern an alles erinnert, was Jesus gesagt hat (Joh 14, 24), und dies sogar in der Form, daß er ihn erneut zu Wort kommen läßt. Denn der Verwandlung des Botschafters

in die Botschaft und des Lehrers in die Lehre korrespondiert die im Eingang des Ersten Johannesbriefs dokumentierte Tatsache, daß sich der Schrein der Stilisierungen und Vergegenständlichungen öffnet, sofern sich das uranfängliche Wort aufs neue vernehmen, schauen und fühlen läßt (1 Joh 1, 1 ff.). Das geschieht zwar durch den Zuspruch des „inwendigen Lehrers“ (Augustinus); doch wissen sich die dadurch Belehrten veranlaßt, dem durch Worte, wie sie sich in den johanneischen Redestücken und der weisheitlichen Stelle der beiden Großevangelien niedergeschlagen haben, Ausdruck zu verleihen. So werden sie zu den Sprechern der nachgestalteten Jesusworte. Darin besteht das von Gadamer gerühmte „Wunder des Verstehens“, jetzt nur bezogen auf den sprachschöpferischen Prozeß, den Jesus dadurch in Gang setzt, daß er seine Identität in Akten der Selbstübereignung findet und daß er dadurch zu sich selbst erwacht, daß er verstanden wird. In den Oden Salomons bestätigt dies der Erhöhte mit den Worten: „Ich bin auferstanden und in ihrer Mitte; durch ihren Mund will ich reden.“¹³

Milch und Brot

Niemand hätte sich unmittelbar davon angesprochen und als „Mund“ des erhöhten Herrn fühlen können als Paulus, der sich in seinem Damaskuserlebnis von ihm ergriffen (Phil 3, 12) und inspiriert (2 Kor 12, 4.9) wußte. Doch Paulus begnügt sich damit, „Sätze heiligen Rechts“ zu gestalten wie etwa „Wenn euch jemand ein anderes Evangelium verkündet, als ihr es von mir vernommen habt, der sei verflucht“ (Gal 1, 9), obwohl er gleichzeitig darauf besteht, daß seine Botschaft nicht als Menschenwerk, sondern als „Wort Gottes“ angenommen werde (1 Thess 2, 13)¹⁴. Als ihm aber die Gemeinde von Korinth einen Beweis dafür abverlangt, daß Christus in ihm rede (2 Kor 13, 3), gibt er das Ansinnen an sie mit der Forderung zurück:

„Prüft euch selbst, ob ihr im Glauben steht, erprobt euch doch selbst! Oder spürt ihr denn nicht, daß Jesus Christus in euch ist? Wenn nicht, hättet ihr die Probe nicht bestanden“ (2 Kor 13, 5).

Dabei hatte er derselben Gemeinde vorhalten müssen, daß sie trotz seiner Bemühung um sie noch immer nicht imstande sei, die „feste Speise“ seiner Weisheitslehre zu vertragen, so daß er sie mit der Milchkost des Allgemeinverständlichen abspesen müsse (1 Kor 3, 5). Das verstand der Paulusforscher Ed Parish Sanders als Fingerzeig, wonach in den Äußerungen des Apostels zwischen exoterischen, auf die Zwecke der Verkündigung abgestellten und esoterischen Stellen unterschieden werden müsse¹⁵.

In der Korrespondenz mit Korinth nennt Paulus auch die Gründe, die dem Verständnis seiner esoterischen Weisheitslehre entgegenstehen:

„Oder seid ihr nicht allzu irdisch eingestellt und benehmt ihr euch nicht fleischlich, wenn Streit und Eifersucht unter euch herrschen, wenn also einer sagt: ich halte zu Paulus, ein anderer: ich zu Apollos; seid ihr da nicht allzu menschlich?“ (1 Kor 3, 3f).

Zwar geht der Apostel im Philipperbrief großzügig über diese Barriere mit der Begründung hinweg: „Wenn nur auf jede Weise, ob in unlauterer oder lauterer Absicht Christus verkündet wird“ (Phil 1, 28). Ganz anders hatte er allerdings im Galaterbrief votiert, als er den verunsicherten Gemeinden unterstellte, daß sie sich von der gegnerischen Agitation geradezu „verhexen“ ließen, sie, denen doch der Gekreuzigte förmlich „vor Augen gestellt“ worden sei (Gal 3, 1). Das kommt der Vermutung gleich, daß ein irrationales Element in das Denken der Adressaten eingebrochen sei, das die „entzaubernde“ Macht der Kreuzesbotschaft durch einen Gegenzauber gebrochen habe¹⁶.

Mit dem Selbstwiderspruch des Apostels in der Bewertung von Streit und Eifersucht war somit nicht das letzte Wort gesprochen. Vielmehr ist zu vermuten, daß für ihn die Unfähigkeit der Korinther, das harte Brot seiner esoterischen Weisheitslehre zu vertragen, gleichfalls auf eine „Verhexung“ ihres Denkens zurückging, die aber nicht etwa, wie von Ludwig Wittgenstein angenommen, auf sprachliche Vorurteile, sondern auf den „Bann“ zurückging, dem die durch die Philosophie verzauberte Gemeinde verfallen war. Denn sie lebte inmitten einer Umgebung, der die von Paulus verkündete Kreuzesbotschaft als eine einzige „Torheit“ vorkam. Dieser „Voreingenommenheit“ gegenüber seiner Kreuzesbotschaft gilt der Kampf, den der Apostel mit dem Ziel aufnimmt, die dem Glauben entgegenstehenden Bollwerke und Sinngespinnste niederzulegen (2 Kor 10, 4f.). Da die Front derjenigen, die das Verständnis seiner Botschaft behinderten, auch die Gegenmissionare in Galatien und die Parteien in Korinth umfaßte, erscheint Paulus auf der ganzen Linie darum bemüht, der erschütterten Akzeptanz seiner Verkündigung erneut zum Zug zu verhelfen.

Es entspricht der Ambivalenz im Erscheinungsbild des Apostels, daß er sich nicht nur der Mißdeutung seiner Sache zu erwehren sucht, sondern auch im Verdacht steht, selbst einem Mißverständnis verfallen zu sein, sofern er das als göttliche „Hausordnung“ gemeinte Gesetz aus seinem Kontext herausgelöst und auf eine ethische Satzung reduziert hatte¹⁷. So scheine in den gegnerischen Mißdeutungen nur die Fehlleistung auf ihn zurückgefallen zu sein, deren er sich selbst schuldig gemacht habe. Kaum aber hatte Franz Mussner diesen Vorwurf durch den Nachweis entkräftet, daß Paulus das Band zwischen Gesetz und Bund keineswegs zerriß, sondern durch die Bindung an den Gekreuzigten auf neue Weise festigte, so geriet dieser neuerdings wieder in den weit schlimmeren Verdacht, Jesus selbst mißverstanden zu haben und durch die Verfälschung seiner Botschaft zum eigentlichen Stifter des Christentums geworden zu sein¹⁸. Durch ihn, der nach eigenem Bekunden den historischen Jesus (nach 2 Kor 5, 16) nicht gekannt, sondern seine ganze Lehre einem visionären Erlebnis entnommen habe, sei an die Stelle der Heilsbotschaft die Erlösungslehre und an die Stelle des Gottesreichs der Machtapparat der Kirche getreten. Vor allem aber habe er dem Asketismus Tür und Tor geöffnet und überdies das Schwergewicht der Dinge ins Jenseits ver-

legt. So sei durch ihn, wie ihn schon Friedrich Nietzsche bezichtigt hatte, Jesus erst wirklich ans Kreuz einer ihm fremden Religiosität geschlagen worden.

Doch Paulus hatte diesem bittersten Vorwurf schon dadurch die Spitze abgebrochen, daß er sich „mit Christus gekreuzigt“ (Gal 2, 19) und von seinen Wunden gezeichnet wußte (6, 17). Und außerdem fühlte er, der (nach Röm 15, 18) nichts zu sagen wagte, was nicht von Christus in ihm bewirkt wurde, sich mit diesem im vollkommenen Einverständnis, als er anstatt vom Gottesreich von der durch Christus erwirkten Freiheit (Gal 5, 1) und anstatt von der Nachfolge von der Berufung zur Gotteskindschaft (Röm 8, 15) sprach und dadurch die zunächst auf die Regionalität der palästinensischen Verhältnisse abgestimmte Botschaft in eine weltweit rezipierbare Fassung brachte. Wenn es Jesus nach Milan Machovec darum ging, die Welt durch seinen Eingriff in die Daseinsstrukturen „in Brand zu setzen“, so war Paulus, mit dem unvergessenen Dogmatiker Herman Schell gesprochen, ein Feuerbrand, der von Christus glühte und sich in seinem Dienst verzehrte.

Ungeachtet dieser Befürwortung sieht sich Paulus, wie schon durch seine korinthischen Adressaten, so durch seine heutigen Kritiker erneut zu einem Beweis dafür aufgefordert, daß Christus, unbeschadet seiner Neuinterpretation der Botschaft, wirklich durch ihn rede. Da er sich weder vom Einwand seiner wohlwollenden Kritiker, die ihm lediglich die Qualität des Mystikers absprechen möchten, noch von dem seiner Gegner, die ihm die Schuld am Niedergang des Christentums anlasten, betroffen fühlt, gibt er heute wie damals das an ihn gerichtete Ansinnen an seine Kontrahenten zurück, jetzt nur in der Form, daß er sie zur selbstkritischen Prüfung ihres Bildes vom Christenum und ihrer Rezeption seiner Botschaft auffordert. So könnte seine Antwort in moderner Abwandlung lauten: „Prüft euch selbst, ob ihr im Glauben steht und mit welchen Denkformen ihr die Botschaft auslegt. Wenn ihr euch dazu bereitfindet, ist zu hoffen, daß ihr die Probe besteht“ (nach 2 Kor 13, 15).

ANMERKUNGEN

¹ Auf die Notwendigkeit, dem „urchristl. Rezeptionsprozeß“ nachzugehen, verwies schon vor Jahrzehnten F Hahn in seinen Methodologischen Überlegungen zur Rückfrage nach Jesus in: Rückfrage nach Jesus, hg. v. K. Kertelge (Freiburg 1974) 67–70 (m. e. Hinw. auf weitere Äußerungen zu diesem Thema).

² K. Berger, „Im Anfang war Johannes“. Datierung und Theologie des vierten Ev. (Stuttgart 1997) 128–136.

³ F Hahn, Der Tod Jesu nach dem Zeugnis des NT, in: An-Denken. (FS E. Biser, Graz 1998) 253–268; ferner meine Beiträge Der unsichtbare Sonnenaufgang. Vom Zweck zum Sinn des Kreuzes, in dieser Zs. 213 (1995) 723–735; Das Spiegelkabinett. Wohin führt die Rechtfertigungsdebatte?, in dieser Zs. 216 (1998) 375–385; F Hahn, Rechtfertigung u. Christumystik bei Paulus. Ein Beitrag zum Gespräch mit E. Biser, in dieser Zs. 216 (1998) 777–781.

⁴ Guardini, der sich intensiv mit dem Tod des Sokrates befaßt hatte, stellte sich dieser Frage in seinem Buch Der Herr. Über Person und Leben Jesu Christi (Mainz 1997) 432ff.

⁵ H. de Lubac, *Der geistige Sinn der Schrift* (Einsiedeln 1952).

⁶ J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu* (Göttingen 1962) 9ff.; 64–88.

⁷ H. Merklein, *Jesus, K nder des Reiches Gottes*, in: *Stud. zu Jesus u. Paulus* (Tübingen 1987) 153.

⁸ Bezeichnend für den Argumentationsnotstand, in den der vehemente Bestreiter des Unterschieds Klaus Berger gerät, ist die Tatsache, daß er „hinter dem Bestreben, echte und unechte Jesusworte zu scheiden“, ein pseudoreligi ses Sicherheitsbedürfnis vermutet, das nach dem Verfall der kirchlichen Autorität auf die Scheinautorit t eines philologischen Konstrukts in Gestalt der vermeintlich originären Jesusworte zurückgreift: A. 2, 47f; doch damit wird die Ebene sachlicher Erörterung offensichtlich verlassen.

⁹ Im Gegenzug zur traditionellen Auffassung von der Irrtumslosigkeit der Schrift müßte der von James M. Robinson auf die „Spruchquelle“ bezogene Gedanke zur Geltung gebracht werden, daß das NT schon vor jeder Aussage in seiner Existenz als das große „Osterwunder“ anzusehen ist, und daß in diesem Sinn „Jesus in sein eigenes Wort auf-erstanden ist“: Der wahre Jesus. Der hist. Jesus im Spruchev. Q, in: *Zs. f. NT 1* (1998) 17–26.

¹⁰ L. Schenke, *Die Urgemeinde. Geschichte u. theologische Entwicklung* (1990) 217ff.; 225 ff.

¹¹ O. Cullmann, *Der joh. Kreis. Zum Ursprung des Johannesev.* (Tübingen 1975) 18 f.

¹² Berger (A. 2) 53; ferner meine Einweisung ins Christentum (Düsseldorf 1997) 262–272.

¹³ E. Hennecke, *Ntl. Apokryphen* (Ausgabe Schneemelcher) (Tübingen 1964) 624.

¹⁴ E. Käsemann, *Sätze heiligen Rechtes im NT*, in: *Exegetische Versuche u. Besinnungen* (Göttingen 1986) 96–109; Schenke (A. 10) 217 ff.

¹⁵ E. P. Sanders, *Paulus. Eine Einf.* (Stuttgart 1991) 98 ff.

¹⁶ F. Mussner, *Der Galaterbrief* (Freiburg 1981) 206 f.

¹⁷ Ebd. 188–204.

¹⁸ E. Lohse, *Paulus. Eine Biographie* (München 1996) 287–290; ferner meine Studie *Paulus: Zeuge, Mystiker, Vordenker* (München 1992) 30.