

## Undeutlichkeit

Von einem deutlichen Vorzug der Jesus-Überlieferung

von Knut Backhaus

Kurzinhalt – Summary:

In der antiken Religions- und Philosophiegeschichte melden sich kommunikationspraktische, didaktische und noetische Vorbehalte gegen die schriftliche Fixierung existentiell wesentlicher Erkenntnis: Schrift dient nicht der Ermittlung von Wahrheit, sondern der Re-Oralisierung des im Modus personaler Begegnung erworbenen Wahrheitswissens. Der Deutlichkeit, mit der die Erfahrungscompetenz der unmittelbar Beteiligten hier in den Traditionsprozeß eingebracht wird, entspricht die Undeutlichkeit des Dokumentationserfolgs für die rekonstruktive Forschung. Gegenüber verbreiteter Skepsis bezüglich eines verbindlichen Wissens über Jesus sind kerygmatische Leistung, traditions-theologische Mitte und rezeptions-ästhetische Chance solcher in der Tat undeutlichen und mittelmäßigen Überlieferungsgestalt aufzuzeigen.

History of ancient religion and philosophy tends to treat the written transmission of essential knowledge with reserve. The fixation of truth raises objections concerning the practice of communication, didactics, and the theory of cognition. Writing is not expected to find truth but to base the re-oralization of truth claims after they have been acquired by way of personal encounter. The distinctness qualifying the experience and competence of those who take directly part in the process of tradition changes into indistinctness as far as the documentary results of historical reconstruction are concerned. Contrary to a widespread scepticism about trustworthy knowledge concerning Jesus this paper shows how a form of tradition actually marked by indistinctness and mediocrity is a genuine factor of gospel proclamation, centres in a theology of tradition, and stimulates creativity within the framework of a reader-response approach.

*Wir spüren recht genau, daß unsere Weisheit gerade dort anfängt, wo die des Verfassers aufhört, und wir wollen, daß er uns Antworten gebe, während doch das, was er uns geben kann, Wünsche sind.*

Marcel Proust<sup>1</sup>

### 1. Annäherung: Der „Mund des Weisen“

Als König Numa Pompilius, der legendäre Nachfolger des Romulus, etwas über 80 Jahre alt, starb, erhielt er – so weiß Plutarch (Numa 22,1-3) zu be-

<sup>1</sup> *Journées de lecture*. In: DERS.: *Pastiches et mélanges*. Paris (1919) 1947, 207-250, hier: 229.

richten – ein Staatsbegräbnis besonderer Art: Er wurde am Janiculus gleich in zwei Steinsärgen bestattet. Genauer: Im ersten Sarg wurden seine sterblichen Überreste beigesetzt, im zweiten seine selbstverfaßten Bücher – sterbliche Überreste auch sie. Dies entsprach dem Vermächtnis des Numa, wollte dieser doch das Unausprechliche nicht seelenlosen Buchstaben anvertraut wissen, so daß er statt dessen bereits zu Lebzeiten durch mündliche Unterweisung der Priesterschaft den Strom lebendiger Überlieferung begründet hatte<sup>2</sup>. Gerade dieser fromme und weise Stifter des römischen Staatskults erfüllte nach Plutarch jenes Ideal, das einige Jahrhunderte später Platon aufstellen sollte: das Ineins von philosophischer Geisteshaltung und königlicher Machtfülle. „Glückselig er selbst, der Weise, wahrhaftig, und glücklich die Mithörer der Worte, die aus dem Mund des Weisen hervorgehen“ (Numa 20,6f. cit. Plato, leg. 4,711e)<sup>3</sup>. Wahre Weisheit ist vom „Mund des Weisen“ nicht zu trennen; ohne diesen „Mund“ – die unmittelbare Lehre im Modus der Begegnung – wird sie zu sterblicher Hülle. Die Bestattung der Bücher neben ihrem Verfasser ist insofern konsequent.

Konsequent scheint auch das Verhalten zu sein, das die Überlieferung dem Prätor Petilius zuschreibt: Als 400 Jahre später heftige Regenfälle die Särge ans Licht der Öffentlichkeit schwemmen, erwies sich der, der den Leichnam des Königs geborgen hatte, als leer; der andere indes barg noch immer die Bücher, zwölf priesterliche und zwölf mit griechischer Philosophie. Auf Empfehlung des Petilius wurden sie verbrannt (Numa 22,4f.)<sup>4</sup>.

Die Achtung vor dem „Mund des Weisen“ und das Wissen um die Sterblichkeit seiner Lehre sind zu einem Grundzug der Kulturgeschichte geworden. Wie ein poetischer Kommentar zum Vermächtnis des Numa liest sich, was Lion Feuchtwanger (1884-1958) über den jüdischen Kabbalisten (und passionierten Nicht-Schreiber) Isaak Luria (1534-1572) vermerkt:

die Worte seiner Lehre fielen von seinen Lippen und waren wie Schnee. Er ist da, er ist weiß und leuchtet und kühlt; doch halten kann man ihn nicht. So fiel von seinem Mund die Lehre und man konnte sie nicht halten. Der Rabbi schrieb sie nicht nieder und duldet auch nicht, daß ein anderer sie schrieb. Weil das Geschriebene verwandelt ist und der Tod des Gesprochenen. So ist auch die Schrift nicht das Wort Gottes, sondern Maske und Verzerrung und ist, was Holz ist vor dem lebendigen Baum. Erst im Mund des Wissenden steht sie auf und lebt.<sup>5</sup>

<sup>2</sup> ἐκδιδάσκει δὲ τοὺς ἱεροεῖς ἔτι ζῶν τὰ γεγραμμένα καὶ πάντων ἕξιν τε καὶ γνώμην ἐνεργασάμενος αὐτοῖς, ἐκέλευσε συνταφῆναι μετὰ τοῦ σώματος, ὡς οὐ καλῶς ἐν ἀψύχους γραμμασί φρουρούμενων τῶν ἀπορορήτων (22,2).

<sup>3</sup> Μακάριος μὲν γὰρ αὐτὸς ὁ σώφρων ὡς ἀληθῶς, μακάριοι δὲ οἱ συνήκοοι τῶν ἐκ τοῦ σωφρονοῦντος στόματος ἰόντων λόγων. (20,7)

<sup>4</sup> Die altkirchliche Heidenpolemik hat die fromme Überlieferung freilich *in malam partem* gedeutet (Laktanz, inst. 1,22,5-8; Augustinus, civ. 7,34).

<sup>5</sup> Jud Süß (1925). Frankfurt a.M. 1976, 305f. Zur Diastase Buchstabe/lebendiges Wort in Judentum und Christentum vgl. näher Gerhard SELLIN: *Das lebendige Wort und der tote Buchstabe*.

## 2. Präzisierung: Wesentliches Wissen und Dünkelweisheit

Die Faszination der charismatischen Gründer- und Lehrerpersönlichkeit lebt aus der unmittelbaren Begegnung. Motiven dieser Art dürfte es zuzuschreiben sein, daß, wie oft beobachtet wurde, die großen Stiftergestalten der Antike – Buddha, Pythagoras, Sokrates, Jesus – nichts Schriftliches hinterlassen haben. Was wir als ihre Botschaft verstehen, kennen wir durch das Weiter-Erzählen (im chronologischen wie qualitativen Wortsinn) der nachfolgenden Jünger-Generationen. Diese haben keineswegs einsinnig, sondern in sehr verschiedenen, auch widersprüchlichen Traditionssträngen – interpretierend, selektierend, konzentrierend, adaptierend, transformierend – mitgeteilt, was ihnen mitteilenswert war. In dieser Mittelbarkeit der großen Unmittelbaren liegt die *prima facie* betrübliche Ungunst der Überlieferung. An einem geschichtlichen Haftpunkt fehlt es, so daß die Anhänglichkeit der Späteren an die Gründerpersönlichkeit merkwürdig haltlos, dem Prinzip der „Stillen Post“ entsprungen zu sein scheint. Kaum mehr scheint über sie gesichert als der Umstand, daß sie gelebt haben und gestorben sind; der Rest schwimmt im Undeutlichen. Um so dringender stellt sich die Frage, warum die betrüblich ungünstige Überlieferung eine beeindruckend weitreichende Wirkung entfalten konnte. Die innere Logik antiker Tradition folgt offenkundig anderen Gesetzen als den Plausibilitäten neuzeitlicher Schriftkultur.

Thematisch wird diese innere Logik bei Platon. Die Vorzüge der schriftlichen Geschichtsüberlieferung für das kulturelle Gedächtnis einer Gesellschaft sieht der Athener deutlich (Tim. 22b-23b; Kritias 109d-110a)<sup>6</sup>. Eines freilich ist die *Vermittlung von Geschichte*, ein anderes die *Ermittlung von Wahrheit*; eines ist der Erwerb nützlicher Lerninhalte, ein anderes das Wissen um das Gerechte, Gute, Schöne, kurz: das ernsthafte, wesentliche Wissen (τὰ σπουδαῖα)<sup>7</sup>. In dieser zweiten Hinsicht gehört die Überlegenheit der lebendigen Dialektik gegenüber der Schriftform grundlegend zum Philoso-

---

*Aspekte von Mündlichkeit und Schriftlichkeit in christlicher und jüdischer Theologie.* In: DERS.; François VOUGA (Hrsg.): *Logos und Buchstabe. Mündlichkeit und Schriftlichkeit im Judentum und Christentum der Antike.* Tübingen 1997 (TANZ 20), 11-31. Das heute vieldiskutierte Problemfeld Mündlichkeit/Schriftlichkeit ist bibliographisch interdisziplinär dokumentiert durch Stefan ALKIER; Anja CORNILS, ebd. 235-265.

<sup>6</sup> Vgl. näher Roland BAUMGARTEN: *Heiliges Wort und Heilige Schrift bei den Griechen. Hieroi Logoi und verwandte Erscheinungen.* Tübingen 1998 (ScriptOralia 110), 175-179.

<sup>7</sup> Geschichtswissen galt als weniger wesentlich; so noch Aristoteles, poet. 1451b: „Deshalb ist auch die Dichtung philosophischer und wesentlicher als die Geschichte: Die Dichtung handelt nämlich eher von der allgemeinen Wahrheit, die Geschichte dagegen vom Einzelfall“ (διὸ καὶ φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποιήσεις ἱστορίας ἐστίν· ἢ μὲν γὰρ ποιήσεις μᾶλλον τὰ καθόλου, ἢ δ' ἱστορία τὰ καθ' ἕκαστον λέγει). Zur Geschichte der Wortgruppe σπουδ- vgl. Günther HARDER: *Art. σπουδάζω, σπουδή, σπουδαίος.* In: ThWNT 7 (1964) 559-568.

phie-Konzept Platons. Seine Sokrates-Paradosis nimmt programmatisch die Gestalt des Dialogs an, der die Gesprächspartner beim Ringen um die Wahrheit zeigt (vgl. die Schul-Retrospektive in epist. 2,314c). Platon selbst äußert sich unmittelbar im Brief als der „einen Hälfte des Dialogs“, läßt aber den philosophischen Kernbestand seiner Lehre ungeschrieben (epist. 7,341c)<sup>8</sup> und konfrontiert so seine Schüler mit der Aufgabe, Agrapha und Deutero-Epigraphen zu veröffentlichen.

Der gravierende Mangel der Schrift im Kontext philosophischer Reflexion liegt für Platon darin, daß sie lediglich den Anschein erweckt, ἀλήθεια zu bergen, tatsächlich aber δόξα birgt und daher jenen, der auf sie vertraut, nicht weise macht, sondern dünkeltweise (δοξόσοφοι) (Phaidr. 275a-b). Im einzelnen sieht Platon folgende Grundmängel schriftlich fixierter Lehre hinsichtlich der existentiell verbindlichen Wahrheitsfrage<sup>9</sup>:

a) *kommunikationspraktisch*: Schrift schwächt die individuelle Gedächtnisleistung und fördert die Veräußerlichung des Charakters (Phaidr. 274e-275b; vgl. epist. 7,341e). Im Gegensatz zur „lebendigen und beseelten Rede des Wissenden“ kann das geschriebene Wort weder Fragen des Kommunikationspartners beantworten noch auf Kritik reagieren noch in den Wechsel von Argumentieren und Zuhören treten (Phaidr. 275d-276a; vgl. Prot. 347d-348a; epist. 7, 343a).

b) *didaktisch*: In des Lernenden Seele gilt es mit Einsicht zu schreiben (Phaidr. 276a)! Der vordergründige Vorzug der Schriftform – die Information ist jederzeit einseitig und unterschiedslos abrufbar – erweist sich in den menschlich entscheidenden Fragen als Nachteil. Denn das wesentliche Wissen ist keineswegs situationsungebunden und ohne Rücksicht auf den Reifungszustand des Partners mitzuteilen. Das Interesse zielt hier nicht esoterisch auf das Unsagbare (ἀπόρητον), sondern mystagogisch auf den rechten Zeitpunkt der Mitteilung, die der inneren Situation des Partners gerecht werden soll und daher „nicht vorzeitig sagbar“ (ἀπρόρητον) ist (leg. 968d-e, vgl. Phaidr. 275e). Das wesentliche Wissen nämlich „ist durchaus nicht daherzu-

<sup>8</sup> Obschon die Authentie des 7. Briefes kontrovers diskutiert wird, steht er doch in jedem Fall deutlich genug in der unmittelbaren biographischen und konzeptionellen Nähe zu Platon und kann deshalb hier ausgewertet werden.

<sup>9</sup> Vgl. hierzu Thomas A. SZLEZÁK: *Dialogform und Esoterik. Zur Deutung des platonischen Dialogs ‚Phaidros‘*. In: MH 35 (1978) 18-32; DERS.: *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*. Berlin 1985; Wolfgang KULLMANN: *Hintergründe und Motive der platonischen Schriftkritik*. In: DERS.; Michael REICHEL (Hrsg.): *Der Übergang von der Mündlichkeit zur Literatur bei den Griechen*. Tübingen 1990 (ScriptOralia 30), 317-334; DERS.: *Platons Schriftkritik*. In: Hermes 119 (1991) 1-21; Albrecht DIHLE: *Platons Schriftkritik*. In: JAWG 1995 (1996) 120-147; Dorothea FREDE: *Mündlichkeit und Schriftlichkeit: von Platon zu Plotin*. In: G. Sellin; F. Vouga (Hrsg.) (s. Anm. 5), 33-54; Thomas A. SZLEZÁK: *Art. Platon [1]*. In: DNP 9 (2000) 1095-1109, hier: 1100-1102.

sagen wie andere Lerngegenstände; vielmehr entsteht es mit einem Mal aus stetem Umgang miteinander rund um die Sache und aus dem Zusammenleben heraus in der Seele und nährt sich dann schon selbst – wie Licht, das von einer überspringenden Flamme entfacht wurde“ (epist. 7, 341c-d)<sup>10</sup>.

c) *noetisch*: Letztlich ist das wesentliche Wissen nicht einmal mündlich adäquat mitzuteilen, geschweige denn durch den kraftlos-unveränderlichen Buchstaben, denn auf die Wesensverwandtschaft zur Sache selbst, die nur mühsam zu erwerben ist, kommt es an (epist. 7,342a-344d): „Wenn man jemandes Schriften vor sich sieht ..., dann war das für diesen nichts Wesentliches, sofern er selbst wesentlich ist; das liegt eher irgendwo am schönsten Platz, den er besitzt (scil.: seiner Seele). Wenn er das aber tatsächlich, als Wesentliches betrieben, in schriftliche Form gesetzt hat, dann haben ihn nicht zwar die Götter, wohl aber die Sterblichen selbst des Verstandes beraubt“ (epist. 344c-d; vgl. Homer, Ilias 7,360; 12,234)<sup>11</sup>.

So zieht Platon Vegetationsmetaphorik heran, um die wirksame Form philosophischer Unterredung zu veranschaulichen: Nur zum Spiel freut man sich, im Adonisgärtchen die Pflanzen ebenso rasch wie fruchtlos aufsprießen zu sehen; der sachkundige Landmann jedoch wird den Samen in den rechten Boden säen und geduldig auf die Ernte warten, wie auch der, der um das Wesentliche weiß, „von der dialektischen Kunst Gebrauch macht und eine geeignete Seele nimmt, mit Einsicht Worte pflanzt und sät, die sich selbst und dem, der sie gepflanzt hat, zu helfen vermögen und nicht unfruchtbar sind, sondern Samen tragen. Von diesen Worten wachsen einige in diesen, andere in jenen Sinnesarten heran, stark genug, dies stets unsterblich zu halten: Den, der sie besitzt, machen sie in dem Maß glücklich, wie es einem Menschen irgend möglich ist“ (Phaidr. 276b-277a).

Die nützliche Funktion der Schrift liegt für Platon vornehmlich darin, daß sie die lebendige Rede zu stützen vermag. Als im platonischen Mythos der göttliche Schrifterfinder Theuth als Nutzen der Buchstaben ihre Funktion als *μνήμης καὶ σοφίας φάρμακον* rühmt, berichtigt ihn Ammon: Nicht ein *φάρμακον* des Gedächtnisses (*μνήμη*), sondern der Erinnerung (*ὑπόμνησις*) (Phaidr. 274d-275a) habe Theuth erfunden! Niedergeschriebene Reden also – so resümiert Platon – dienen demjenigen als Erinnerungsstütze, der ohnehin schon um die Sache selbst weiß (Phaidr. 275c-d; 276d).

<sup>10</sup> ὅμητον γὰρ οὐδαμῶς ἐστὶν ὡς ἄλλα μαθήματα, ἀλλ' ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ προὔλημα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἑξαίφνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς πηρόσαντος ἑξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἦδη τρέφει.

<sup>11</sup> ὅταν ἴδῃ τις τοῦ συγγράμματα ... ὡς οὐκ ἦν τοῦτω ταῦτα σπουδαῖοτάτα, εἶπερ ἔστ' αὐτὸς σπουδαῖος, κείτῃ δέ που ἐν χρόνῳ τῇ καλλίστῃ τῶν τούτου· εἰ δὲ ὄντως αὐτῷ ταῦτ' ἐσπουδασμένα ἐν γράμμασιν ἐτέθη, 'ἔξ ἄρα δὴ τοι ἔπειτα,' θεοὶ μὲν οὐ, βροτοὶ δὲ ἄφρνας ὤλεσαν αὐτοί.'

Platons Skepsis repräsentiert nicht eine gemeinantike Sicht, wirft aber ein Licht auf den Primat der mündlichen Überlieferung in Bezug auf das wesentliche Wissen, wie er in der Philosophie- und Religionsgeschichte weithin bezeichnend wurde und wie er namentlich die kommunikations- und kulturtheoretischen Vorbehalte des frühen Christentums gegen das Medium des Buches geprägt hat<sup>12</sup>. Wo es um das menschlich (und göttlich!) Entscheidende geht, mag die Schrift bestenfalls als Hilfsmittel dienen. Die Sache selbst wie die Eigenart des Menschen verlangen indes nach der Verankerung des Erschließungsprozesses in personaler Begegnung. Kurzum: *Die Schrift dient nicht der Fixierung von Wahrheit, sondern ihrer Re-Oralisierung*<sup>13</sup>.

### 3. Deutliche Unmittelbarkeit: Jesus

Jesus gehört zu den großen Unmittelbaren. Um so undeutlicher wirkt die historische Überlieferung über ihn, in mancher Hinsicht auch ihre verzweigte literarische Darstellung im Urchristentum, ihr theologischer Aussagewille. Wie die anderen zentralen Stiftergestalten des Altertums hat Jesus selbst nichts Schriftliches hinterlassen und gleichwohl – oder vielmehr gerade so – eine nachhaltige Wirkung auf das wesentliche Wissen der nachfolgenden Jünger-Generationen ausgeübt. Eine programmatische Entscheidung gegen die Schrift als Medium erschließender Rede wie bei Platon können wir bei Jesus allerdings nicht voraussetzen. Was bei Platon kulturkritische Programmatik war, war für Jesus kulturelle Selbstverständlichkeit. Er ist „mit Haut und Haaren“ Repräsentant einer mündlich-unmittelbaren Kommunikationskultur. So ist bereits die Annahme, Jesus hätte die Fertigkeit besessen, zu lesen oder gar zu schreiben, begründungspflichtig<sup>14</sup>.

Die Vorstellung vom Gottessohn als eines Analphabeten stößt in unserer modernen Schriftkultur auf affektive Vorbehalte. Zur Zeit Jesu freilich dürften gerade einmal etwa 5-10% der Bevölkerung des römischen Reiches die Kunst des Lesens und Schreibens beherrscht haben, vor allem die Angehörigen der sozialen Oberschicht<sup>15</sup>. Der galiläische Flecken Nazaret galt nicht

<sup>12</sup> Dazu ausführlich Loveday ALEXANDER: *The living voice: Scepticism towards the written word in early Christian and in Graeco-Roman texts*. In: David J.A. CLINES; Stephen E. FOWL; Stanley E. PORTER (Hrsg.): *The Bible in three dimensions*. Sheffield 1990 (JSOT.S 87), 221-247.

<sup>13</sup> Zu diesem funktionalen Aspekt der antiken Schrift-Würdigung vgl. Samuel BYRSKOG: *Story as history – history as story. The gospel tradition in the context of ancient oral history*. Tübingen 2000 (WUNT 123), 92-144, bes. 138-144.

<sup>14</sup> Vgl. die Diskussion der Frage bei John P. MEIER: *A marginal Jew. Rethinking the historical Jesus I*. New York 1991, 268-278.

<sup>15</sup> Zum Problem der (im einzelnen stark differenzierten) Lese- und Schreibkundigkeit in reichsrömischer Gesellschaft und Frühkirche vgl. William V. HARRIS: *Ancient literacy*. Cambridge, Mass. 1989, 3-24, 175-284; Alan K. BOWMAN: *Literacy in the Roman empire: mass and mode*. In: J.A. HUMPHREY (Hrsg.): *Literacy in the Roman world*. Ann Arbor, Mich. 1991, 119-131; Ann Ellis HANSON: *Ancient illiteracy*, ebd. 159-198; Harry Y. GAMBLE: *Books and readers in the early Church. A history of early Christian texts*. New Haven 1995, 2-10.

als Hochburg der intellektuellen Reichselite. Die drei neutestamentlichen Belege, die ein Lese- oder Schreibvermögen Jesu voraussetzen, bieten der historischen Rückfrage eine ungünstige Basis: Joh 8,6.8 gehört zu der nachjohanneischen Interpolation 7,53-8,11<sup>16</sup>; die *disclosure*-Szene Lk 4,16-22<sup>17</sup> und der indirekte Hinweis Joh 7,15<sup>18</sup> sind von dezidiert christologischem Interesse getragen und lassen keine individualbiographischen Rückschlüsse zu. Immerhin geben sie zu erkennen, daß es für die ersten christlichen Generationen *vorstellbar* war, daß Jesus lesen und schreiben konnte; auch die schriftgelehrten Diskussionen des galiläischen Rabbis mit der pharisäischen Bildungsschicht ließen sich so eher verstehen. Die *communitärer contingentia* bieten eine Orientierungshilfe: Obschon gegenüber generalisierenden und anachronistischen Nachzeichnungen des galiläischen Bildungssystems im ersten Jahrhundert Vorbehalte anzubringen sind<sup>19</sup>, darf doch angesichts der Bedeutung religiöser Schrift-Corpora für das Selbstverständnis auch schon des vorrabbiniischen Judentums wie auch angesichts des archäologischen Befunds ein motivierendes Interesse an einer elementaren Alphabetisierung in religiös orientierten galiläischen Familien vermutet werden. Die Weitergabe der einschlägigen Fähigkeiten vom Vater an den (erstgeborenen) Sohn wie auch die Hilfestellung der örtlichen Synagoge liegen deshalb nahe<sup>20</sup>. So darf es als eine triftig, wenngleich nicht zwingend belegbare Annahme gelten, daß Jesus zumindest lesen, möglicherweise auch schreiben konnte.

Gerade die einzige, apokryphe Andeutung einer Schreibfertigkeit Jesu wirkt freilich ein bezeichnendes Licht auf Jesu tiefgründige Verwurzelung in einer Kultur der Mündlichkeit (Joh 7,53-8,11): Während der διδασκαλος im Tempel sitzt und lehrt, wird er – auf Leben und Tod – in eine Diskussion um die rechte Tora-Praxis verstrickt, die er in bestechend unmittelbarer Weise zu lösen versteht. Das alles klärende Wort (8,7) ist in ein merkwürdig retardierendes Handeln eingebettet: Der Rabbi bückt sich nieder und schreibt *mit dem Finger auf die Erde* (8,6b.8a). Es verrät einiges über das Erkenntnisinteresse gelehrter Schriftkultur, wenn die Frage, was pünktlich und genau Jesus in den Staub geschrieben haben mag<sup>21</sup>, die Erklärer mehr Fleiß und Phantasie

<sup>16</sup> Zur textkritischen und historischen Würdigung vgl. Ulrich BECKER: *Jesus und die Ehebrecherin. Untersuchungen zur Text- und Überlieferungsgeschichte von Joh. 7,53-8,11*. Berlin 1963 (BZNW 28); Rudolf SCHNACKENBURG: *Das Johannesevangelium*. 4 Bde., Nachdruck: Freiburg i.Br. (1965; 1971; 1975; 1984) 2000 (HTThK 4), I, 161f.; II, 234f.; Hans VON CAMPENHAUSEN: *Zur Perikope von der Ehebrecherin (Joh 7,53-8,11)*. In: ZNW 68 (1977) 164-175.

<sup>17</sup> Zur literar- und redaktionskritischen Situierung der Perikope Lk 4,16-30 vgl. Heinz SCHÜRMAN: *Das Lukasevangelium I*. Freiburg i.Br. (1969) <sup>4</sup>1990, 225-244; Joseph A. FITZMYER: *The Gospel according to Luke (I-IX)*. Garden City, NY (AncB 28), 525-540.

<sup>18</sup> Zum markant hoheitschristologischen Aussagewillen von Joh 7,15-24 vgl. R. Schnackenburg (s. Anm. 16), II, 182-189.

<sup>19</sup> Dazu kritisch Shaye J.D. COHEN: *From the Maccabees to the Mishnah*. Philadelphia, Pa. 1987 (LEC), 120-123; J.P. Meier (s. Anm. 14), 271-274.

<sup>20</sup> Vgl. Rainer RIESNER: *Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung*. Tübingen (1981) <sup>3</sup>1988 (WUNT II: 7), 112-115. 231f.; J.P. Meier (s. Anm. 14), 274-278.

<sup>21</sup> Einen gerichtsimitierenden Freispruch? Die Sünden der Ankläger, ja aller Menschen? Zunächst Ex 23,1b, sodann Ex 23,7a? Oder geht es um eine symbolische Inszenierung von Jer 17,13?

gekostet hat als das mit dem Freispruch selbst gegebene Gottes- und Menschenbild<sup>22</sup>. Die Perikope gewinnt jedenfalls ihre faszinierende Kraft gerade aus der *unmittelbaren Interaktion* zwischen dem lehrenden Herrn, der Frau in der Mitte und den erst lauernden, dann beschämten Gegnern und illustriert so, was in der Tat als historische Gegebenheit festzuhalten ist: Botschaft und Wirkung Jesu leben ganz und gar aus den inneren Voraussetzungen einer *oral culture*.

Wo solche basale Mündlichkeit des Auftretens Jesu reflektiert wird, steht – programmatisch in der „skandinavischen Schule“ – die historische Verlässlichkeit der Jesus-Überlieferung im Vordergrund des Interesses: Es geht um die Kultivierung der Jesus-Memoria in einem mündlichen Milieu<sup>23</sup>. Die pneumatisch-schöpferische Dimension des Transmissionsprozesses, die *viva vox Evangelii*, wird dabei regelmäßig unterbewertet. Jene Vegetationsmetaphorik, mit der Platon Sinn und Weg der Vermittlung wesentlichen Wissens beschreibt, spielt mit innerer Notwendigkeit gerade in der Selbstvergegenwärtigung des Predigers Jesus wie der urchristlichen Verkündigung eine zentrale Rolle<sup>24</sup>. Die wandercharismatischen Propheten repetierten nicht nur

---

Können vielmehr Jer 22,29f. oder Ps 50,16 als Schlüssel dienen? In keinem Fall können es mehr als 16 Quadratbuchstaben gewesen sein, die Jesus selbst bei überdurchschnittlicher Körpergröße aus seiner Hockhaltung heraus schreiben konnte – so J. Duncan M. DERRETT: *Law in the New Testament: The story of the woman taken in adultery*. In: NTS 10 (1963/64) 1–26, hier: 18. Zur Diskussion vgl. U. Becker (s. Anm. 16), 84–87; R. Schnackenburg (s. Anm. 16), II, 228f. Einleuchtend bleibt die bereits von U. Becker (s. Anm. 16), 87, vorgetragene schlichte Annahme eines erzählerischen Verzögerungselements, mit dem die Spannung gesteigert und die Souveränität der Reaktion Jesu unterstrichen wird.

<sup>22</sup> J.D.M. Derrett (s. Anm. 21) geht auf fast 9 Seiten der Frage nach dem Inhalt der Schrift im Sand nach und behandelt Jesu „oral reply“ auf einer halben Seite. Im Ergebnis hat Jesus sich gegen die unkorrekte Handhabung der Tora gewendet: „had she been warned and had the accusers been sinless her stoning could have taken place with his approval“ (25).

<sup>23</sup> Vgl. Harald RIESENFELD: *The Gospel tradition and its beginnings. A study in the limits of 'Formgeschichte'* (1957). In: DERS.: *The Gospel tradition. Essays*. Philadelphia, Pa. 1970, 1–29; Birger GERHARDSSON: *Memory and manuscript. Oral tradition and written transmission in rabbinic Judaism and early Christianity*. Lund (1961) <sup>2</sup>1964 (ASNU 22); DERS.: *Tradition and transmission in early Christianity*. Uppsala 1964 (CNT 20); DERS.: *The origins of the Gospel tradition* (1977). Engl. London 1979; DERS.: *Der Weg der Evangelientradition*. In: Peter STUHLMACHER (Hrsg.): *Das Evangelium und die Evangelien. Vorträge vom Tübinger Symposium 1982*. Tübingen 1983 (WUNT 28), 79–102; Rainer RIESNER: *Jesus as preacher and teacher*. In: Henry WANSBROUGH (Hrsg.): *Jesus and the oral Gospel tradition*. Sheffield 1991 (JSNTS 64), 185–210, bes. 201–208; Birger GERHARDSSON: *Illuminating the kingdom: Narrative meshalim in the synoptic Gospels*, ebd. 266–309; Ben F. MEYER: *Some consequences of Birger Gerhardsson's account of the origins of the Gospel tradition*, ebd. 424–440. Vgl. auch die methodologisch umsichtig reflektierten Beiträge von Heinz SCHÜRMANN, zuletzt in: *Jesus – Gestalt und Geheimnis*. Hrsg. von Klaus SCHOLTISSEK. Paderborn 1994, bes. 95–104. 380–397, sowie insgesamt den kritischen Forschungsüberblick bei Klaus SCHOLTISSEK: *Ursprünge und Prozesse der Jesusüberlieferung. Wegmarken der neueren Forschungsgeschichte*. In: Knut BACKHAUS; Franz Georg UNTERGASSMAIR (Hrsg.): *Schrift und Tradition*. FS Josef ERNST. Paderborn 1996, 175–198.

<sup>24</sup> Vgl. im einzelnen Petra VON GEMÜNDEN: *Vegetationsmetaphorik im Neuen Testament und seiner Umwelt. Eine Bildfelduntersuchung*. Freiburg i.Ue. – Göttingen 1993 (NTOA 18), 122–349.

auswendig gelerntes Logiengut, sondern formulierten „inwendig“ neues Jesus-Gut, und zwar als unmittelbare Reaktion auf die je neue Situation, in der es zu verorten war. Und so bereits Jesus selbst: Die Botschaft von der einbrechenden Basileia bedurfte der Unmittelbarkeit mündlicher Kommunikation, um die Gegenwart Gottes im Magnetfeld Jesu erfahrbar werden zu lassen. Nach dem stringenten Gesamtbild der urchristlichen Überlieferung lehrte Jesus seine Jünger nicht Wiederholungsstoff für denkbare kommende Zeiten, sondern reagierte mit den Mitteln des Erzählens, der helfenden Intervention, des Streitgesprächs im Blick auf die „Zeichen der Zeit“. Dabei hat er solche Aussageweisen bevorzugt, die – wie die metaphorische Rede – die „transportierbare“ religiöse Aussage in poetischer Freiheit eher verundeutlichen, ihre deutliche Wirksamkeit indes gerade aus der offenen Referenz zur nur höchst eingeschränkt „transportierbaren“ Situation gewinnen. In Form einer nur mehrdeutig sagbaren Zeichensprache handelt Jesus von der Gottesherrschaft gerade deshalb, weil er nicht eine bestimmte Deutlichkeit kategorial-sachgemäßen Wissens vorzuschreiben hat, sondern deutliche Impulse zu geben versucht, je neu, je größer, je schöpferischer, kurzum: *wesentlich* über die Wirklichkeit Gottes zu denken<sup>25</sup>.

#### 4. Undeutliche Vermittlung: Das Urchristentum

Nicht zur Aufzeichnung von „Passiertem“, nicht zur Publikation des Eindeutigen, sondern zur Verkündigung des Wesentlichen fühlten sich die ersten Christen von Jesus gesandt. Die frühkirchliche Verkündigung lebte aus und in den Bedingungen einer *oral/aural culture*, und zwar theologisch bewußt (vgl. z.B. Hebr 2,1-4). Mission vollzog sich durch Gottesdienst, Rede, Widerrede und helfendes Handeln in direktem persönlichen Austausch<sup>26</sup>. Erinnerung an die geschichtliche Grundlegung durch Jesus wurde

<sup>25</sup> Zu diesem Ansatz des Gleichnis-Verständnisses vgl. Gerd THEIßSEN; Annette MERZ: *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*. Göttingen (1996) <sup>2</sup>1997, 307-309.

<sup>26</sup> Zur *oral culture* im Umfeld des antiken Judentums und Christentums vgl. die Problemstudien von Paul J. ACHEMEIER: *Omne verbum sonat: The New Testament and the oral environment of late Western antiquity*. In: JBL 109 (1990) 3-27, und Vernon K. ROBBINS: *Oral, rhetorical, and literary cultures: a response*. In: Semeia 65 (1994) 75-91, den Sammelband H. Wansbrough (Hrsg.) (s. Anm. 23) sowie bes. die dem „skandinavischen“ Kontinuitätsansatz verpflichtete, aber problembewußte Monographie von S. Byrskog (s. Anm. 13) (Lit.!). Zum Prozeß der Verschriftlichung Werner H. KELBER: *The oral and the written gospel. The hermeneutics of speaking and writing in the synoptic tradition, Mark, Paul, and Q*. Philadelphia, Pa. 1983 (1997); Cilliers BREYTENBACH: *Das Problem des Übergangs von mündlicher zu schriftlicher Überlieferung*. In: Neotest. 20 (1986) 47-58; Ferdinand HAHN: *Zur Verschriftlichung mündlicher Tradition in der Bibel*. In: ZRGG 39 (1987) 307-318. Unter kultur- und religionsphänomenologischem Gesichtspunkt: Aleida ASSMANN; Jan ASSMANN; Christof HARDMEIER (Hrsg.): *Schrift und Gedächtnis. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation I*. München (1983) <sup>2</sup>1993; William A. GRAHAM: *Beyond the written word. Oral aspects of scripture in the history of religion*. Cambridge (1987) 1993; Wolfgang KULLMANN; Jochen ALTHOFF (Hrsg.): *Vermittlung*

zweifellos auf vielfache Weise weitergegeben. Doch geschah dies unter den Bedingungen der *oral history*, deren Stärke (*für die Teilnehmer am Geschichtsprozeß*) in der unmittelbaren Beteiligung und Deutungskompetenz der Augen- und Ohrenzeugen liegt, deren Schwäche freilich (*für die rekonstruktive Forschung*) ein kaum überwindbares Dokumentationsdefizit darstellt<sup>27</sup>.

Ist also die direkte, unfixierte Weise der Zuwendung die archetypische Gestalt des Evangeliums im Wirken Jesu und in der apostolischen Christus-Verkündigung, so hat das Frühchristentum dieser Grunderfahrung durch die Wahl einer durchaus kennzeichnenden literarischen Gattung Rechnung getragen. Das Evangelium literarisiert sich in der ersten Generation ausschließlich, in der zweiten Generation überwiegend und in den nachfolgenden Generationen in weitem Maße in der Gestalt des *Briefes*. Von den 27 Schriften des Neuen Testaments sind nicht weniger als 22 der Textsorte Brief zuzuordnen oder beziehen sich in der einen oder anderen Weise auf sie<sup>28</sup>. Die Paulus-Briefe wenden sich dabei als persönliche Zuschriften an konkrete Adressatengemeinden in unverwechselbarer Alltagssituation; andere neutestamentliche Texttypen ahmen diese Verständigungsform zumindest nach und legen damit die spezifische Richtung ihres Anredewillens offen. Diese Gattungswahl ist nicht nur missionspragmatisch bedingt, sondern letztlich Ausdruck einer theologischen Selbstdeutung der Überlieferung. Der Brief ist jenes Schriftmedium, das (die Analogie zu Platon drängt sich auf) die dichteste Nähe zur unmittelbaren Kommunikation bietet, der bestmögliche Ersatz zur (häufigen) Unterredung<sup>29</sup>.

Die griechisch-römische Literaturtheorie sah den Brief als schriftliches (und daher sorgfältiger gepflegtes) Pendant zur einen Hälfte des Dialogs (Demetrius, Περὶ ἐρμηνείας 223) und so auch als „Abbild der eigenen Seele“ (227; vgl. Cicero, Att. 8,14,1; 9,11[10],1; 12,58[53]; fam. 12,30,1; Seneca, epist.

---

*und Tradierung von Wissen in der griechischen Kultur*. Tübingen 1993 (ScriptOraIia 61); Martin S. JAFFEE: *Oral culture in scriptural religion: Some exploratory studies*. In: RStR 24 (1998) 223-230.

<sup>27</sup> Zur *oral history* vgl. Jürgen VON UNGERN-STERNBERG; Hansjörg REINAU (Hrsg.): *Vergangenheit in mündlicher Überlieferung*. Stuttgart 1988 (Colloquium Rauricum 1); Alessandro PORTELLI: *What makes oral history different*. In: Robert PERKS; Alistair THOMSON (Hrsg.): *The oral history reader*. London 1998, 63-74; Paul THOMPSON: *The voice of the past. Oral history*. Oxford (1978) <sup>3</sup>2000; mit Bezug auf die ntl. Forschung S. Byrskog (s. Anm. 13), 18-46 (Lit.!).

<sup>28</sup> Vgl. näher John L. WHITE: *New Testament epistolary literature in the framework of ancient epistolography*. In: ANRW II.25.2 (1984) 1730-1756.

<sup>29</sup> Zur griechisch-römischen Brieftheorie vgl. näher Heikki KOSKENNIEMI: *Studien zur Idee und Phraseologie des griechischen Briefes bis 400 n. Chr.* Helsinki 1956 (AASF B 102,2), bes. 18-53; Klaus THRAEDE: *Grundzüge griechisch-römischer Brieftopik*. München 1970 (Zet. 48); Abraham J. MALHERBE: *Ancient epistolary theorists*. Atlanta, Ga. 1988 (SBibSt 19); Hans-Josef KLAUCK: *Die antike Briefliteratur und das Neue Testament*. Paderborn 1998 (UTB 2022), 148-157.

40,1; 75,1; 1Kor 5,3f.; Kol 2,5). Damit verband sich die Denkfigur der Parusia, der persönlichen Anwesenheit des Schreibenden im Briefmedium (Ps.-Libanius, Ἐπιστολιμαῖοι χαρακτῆρες 2<sup>30</sup>.58). Anmutig hat Plautus diesen Gedanken ins Bild gefaßt: Der Sklave Pseudolus kommentiert den Brief, den der Jüngling Calidorus von seiner Geliebten empfangen hat, mit den Worten: „Tuam amicam uideo, Calidore“ – „Ubi ea est, opsecro?“ – „Eccam in tabellis porrectam; in cera cubat“ (Pseudolus 35f.; vgl. Cicero, fam. 16,16,2: „te totum in litteris vidi“) <sup>31</sup>.

Eine Christus-Verkündigung, die sich eigentümlich in Form des Briefes äußert, legt damit ihr Selbstverständnis offen. Sie fügt sich in gezielter Vordergründigkeit in den Alltag der Adressaten ein und ist als unmittelbare Reaktion auf höchst konkrete, unwiederholbare Problemkonstellationen *ipso facto* unsystematisch, situationsverhaftet, verkürzt, unabgeschlossen <sup>32</sup>. Die neutestamentlichen Briefeschreiber waren sich dessen bewußt (vgl. 2Kor 2,1-4; 10,1f.; 13,10; Gal 4,20; 2Joh 12; 3Joh 13f.), und noch die Deutero-Epigraphie weiß um das Fragmentarische der Briefform (vgl. Kol 4,7-9; 2Petr 3,14-16). Schon vor dem ursprünglichen Verstehenshorizont ist Christus-Verkündigung in Briefgestalt undeutlich; die Undeutlichkeit wächst mit dem zeitlichen und sachlichen Abstand zum primären Rezeptionskontext. Solche Undeutlichkeit ist nicht in Kauf zu nehmendes Übel, sondern innere Konsequenz aus dem Bekenntnis zu jenem Gott, der sich im Christus-Geschehen in letzter Konkretion auf die zeitliche Struktur des Lebens eingelassen hat. Das bunte, konkrete Alltagsleben wird zum Echoraum des Evangeliums <sup>33</sup>. Es war genau das diesem theologischen Sachverhalt entsprechende und entspringende Wissen, das der urchristlichen Mission als wesentlich erschien. Weil das Neue Testament um den wesentlichen Charakter des Evangeliums weiß, findet es zu jener Undeutlichkeit der brieflichen Gattung, die den Chronisten der Geschichte Jesu und des Urchristentums so mißlich erscheinen wird <sup>34</sup>. *Der Deutlichkeit des unmittelbaren Kommunikationswillens entspricht die Undeutlichkeit des Dokumentationserfolgs.*

<sup>30</sup> Ἐπιστολὴ μὲν οἷον ἐστὶν ὁμίλιαι τις ἐγχομιμῆτος ἀπόντος πρὸς ἀπόντα γινωμένη καὶ χροεώδη σκοπὸν ἐκπληροῦσα, ἐρεὶ δὲ τις ἐν αὐτῇ ὡσπερ παρών τις πρὸς παρόντα.

<sup>31</sup> Zum Anwesenheitstopos in der klassisch-antiken Brieftheorie vgl. H. Koskeniemi (s. Anm. 29), bes. 38-42.44f.180-186; H.-J. Klauck (s. Anm. 29), 155f.

<sup>32</sup> Vgl. ausführlich Hans WEDER: *Neutestamentliche Hermeneutik*. Zürich (1986) <sup>2</sup>1989 (ZGB), 314-325.

<sup>33</sup> Vgl. H. Weder (s. Anm. 32), 318-322.

<sup>34</sup> Dabei soll die Schriftlichkeit des Briefmediums keineswegs bagatellisiert werden; zu dieser seit Erhardt GÜTTGEMANNS: *Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums. Eine methodologische Skizze der Form- und Redaktionsgeschichte*. München (1970) <sup>2</sup>1971 (BevTh 54), 69-166, geführten Diskussion vgl. Stefan ALKIER: *Der 1. Thessalonicherbrief als kulturelles Gedächtnis*. In: G. Sellin; F. Vouga (Hrsg.) (s. Anm. 5), 175-194, sowie allgemein Bärbel BOSENIUS: *Die Abwesenheit des Apostels als theologisches Programm. Der zweite Korintherbrief als Beispiel für die Brieflichkeit der paulinischen Theologie*. Tübingen 1994 (TANZ 11).

Bekundet sich innerhalb der neutestamentlichen Briefliteratur, gattungsmäßig und doch wohl auch theologisch bedingt<sup>35</sup>, keine rege Aufmerksamkeit für das historische Profil Jesu, so möchte man der narrativen Überlieferung, namentlich der (vor-)synoptischen Tradition, eine gezielte Dokumentationsabsicht zuschreiben. Gerade die Redenquelle freilich, die am ehesten als Maßnahme zur schriftlichen Erhaltung vom Verlust bedrohter Herrenlogien verstanden werden mag, dient, soweit wir sehen, nicht der Fixierung der Jesus-Überlieferung, sondern der Re-Oralisierung eines lebendigen Wirkungspotentials durch die wandercharismatischen Trägerkreise und damit auch der prophetischen Fortschreibung des jesuanischen Spruchguts<sup>36</sup>. Auch hier beansprucht das Aktualisierungsinteresse der direkten Kommunikation über (und mit!) Jesus den Vorzug gegenüber der bewahrenden Weitergabe seiner geschichtlichen Botschaft<sup>37</sup>. In eben jenem Zeitraum, in dem das kerygmatische Modell der Wanderprophetie zurücktritt, kommt es nicht etwa zu einer commemorativen Gerinnung der Jesus-Logien in einem selbständigen literarischen Corpus; die Redensammlung Q – als Postulat der stringentesten synoptischen Arbeitstheorie – ist verschollen und wurde offenkundig ohne ihren ursprünglichen soziokulturellen Kontext als nicht tradierungsfähig beurteilt. An deren Stelle trat der narrative Rahmen der Großevangelien, der auf einer jetzt literarischen Ebene den neuen, weithin apophthegmatisch inszenierten Kommunikationszusammenhang in der „erzählen Welt“ wiederherstellte.

Vierzig Jahre gelten als kritische Schwelle, nach der das kommunikative Gedächtnis der unmittelbaren Zeitzeugen allmählich verlöscht, Distanz zur rezenten Vergangenheit gewonnen, die kulturelle Erinnerungsarbeit als Problem und Aufgabe begriffen wird<sup>38</sup>. Mit dem ältesten Evangelium tritt in der Tat vier Jahrzehnte nach Jesu Tod die erste biographisch sichernde Textsorte hervor<sup>39</sup>.

<sup>35</sup> Zur Bedeutung der historischen Jesus-Überlieferung für den Apostel Paulus vgl. zuletzt ausführlich Jürgen BECKER: *Paulus. Der Apostel der Völker*. Tübingen (1989) <sup>2</sup>1992, 119-131; Victor P. FURNISH: *Jesus according to Paul*. Cambridge 1993; James D.G. DUNN: *The theology of Paul the Apostle*. Grand Rapids, Mich. 1998, 182-206.

<sup>36</sup> Zur (noch nicht abgeschlossenen) Diskussion vgl. John S. KLOPPENBORG: *The formation of Q. Trajectories in ancient wisdom collections*. Philadelphia, Pa. 1987, 34-37; Migaku SATO: *Q und die Prophetie. Studien zur Gattungs- und Traditionsgeschichte der Quelle Q*. Tübingen 1988 (WUNT II: 29), bes. 69-95. 301f. 396-399; M. Eugene BORING: *The continuing voice of Jesus. Christian prophecy and the Gospel tradition*. Louisville, Ky. 1991, bes. 191-234; Jens SCHRÖTER: *Erinnerung an Jesu Worte. Studien zur Rezeption der Logienüberlieferung in Markus, Q und Thomas*. Neukirchen-Vluyn 1997 (WMANT 76), bes. 40-60.468-472.482-486.

<sup>37</sup> Zu den vielfältigen Transformationsprozessen bei der Weitergabe der *ipsissima vox* vgl. Ferdinand HAHN: *Methodologische Überlegungen zur Rückfrage nach Jesus*. In: Karl KERTELGE (Hrsg.): *Rückfrage nach Jesus. Zur Methodik und Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus*. Freiburg i.Br. 1974 (QD 63), 11-77, hier: 13-31.

<sup>38</sup> Vgl. Jan ASSMANN: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München 1992, 11.50f.; J. Schröter (s. Anm. 36), 464f.

<sup>39</sup> Zur gattungsgeschichtlichen Verwandtschaft zwischen dem Evangelium, bes. dem Markus-Evangelium, und der hellenistischen Biographie bzw. idealbiographischen Elementen der alttestamentlich-frühjüdischen Erzähltradition vgl. Hubert CANKI: *Die Gattung Evangelium. Das Evangelium des Markus im Rahmen der antiken Historiographie*. In: DERS. (Hrsg.):

Vom sozialpragmatischen Ort her sind freilich auch diese episodisch-biographischen Erzählungen auf die Möglichkeiten und Notwendigkeiten einer mündlichen Traditionsvermittlung und -bezeugung angelegt. Ihre gattungskritische Sonderheit liegt gerade darin, daß sie im narrativen Modus die *Unmittelbarkeit* zur Person Jesu als des erhöhten und damit *gegenwärtigen* Kyrios zu rekontextualisieren bemüht sind<sup>40</sup>. Im rezeptionsteuernden Eingangshymnus des Vierten Evangeliums (Joh 1,1-18) wird dieses kerygmatische Programm christologisch untermauert: Die licht- und lebensstiftende Offenbarungsfülle erschließt sich in der glaubend-empfangenden Begegnung mit dem inkarnierten Logos als der persongewordenen Selbstausslegung Gottes<sup>41</sup>.

Der demgegenüber – mitunter buchgelehrt als spröde Konvention mißverständene<sup>42</sup> – Unsagbarkeitstopos in der editorischen Schlußnotiz Joh 21,25<sup>43</sup> steht durchaus in christologischer Beziehung zum Buchauftakt. Unbeschadet des quasi-kanonischen Geltungsanspruchs, den das Vierte Evangelium gerade als βιβλίον erhebt (Joh 20,30f.)<sup>44</sup>, stellt der nachjohanneische Redaktor abschließend die gattungsinhärente Begrenztheit des literarischen Medi-

---

*Markus-Philologie. Historische, literargeschichtliche und stilistische Untersuchungen zum zweiten Evangelium.* Tübingen 1984 (WUNT 33), 85-113; Folkert FENDLER: *Studien zum Markusevangelium. Zur Gattung, Chronologie, Messiasgeheimnistheorie und Überlieferung des zweiten Evangeliums.* Göttingen 1991 (GTA 49), 13-80; Detlev DORMEYER: *Das Neue Testament im Rahmen der antiken Literaturgeschichte.* Darmstadt 1993, 205-230; Dirk FRICKENSCHMIDT: *Evangelium als Biographie. Die vier Evangelien im Rahmen antiker Erzählkunst.* Tübingen 1997 (TANZ 22); Detlev DORMEYER: *Das Markusevangelium als Idealbiographie von Jesus Christus, dem Nazarener.* Stuttgart 1999 (SBB 43).

<sup>40</sup> Hans WEDER: *Evangelische Erinnerung. Neutestamentliche Überlegungen zur Gegenwart des Vergangenen* (1991). In: DERS.: *Einblicke ins Evangelium. Exegetische Beiträge zur neutestamentlichen Hermeneutik.* Göttingen 1992, 183-200. Zum episodischen Charakter des Evangeliums vgl. Cilliers BREYTENBACH: *Das Markusevangelium als episodische Erzählung. Mit Überlegungen zum „Aufbau“ des zweiten Evangeliums.* In: Ferdinand HAHN (Hrsg.): *Der Erzähler des Evangeliums. Methodische Neuansätze in der Markusforschung.* Stuttgart 1985 (SBS 118/119), 137-169.

<sup>41</sup> Zum interdependenten und komplementären Charakter von Mündlichkeit und Schriftlichkeit im Vierten Evangelium vgl. Peter MÜLLER: „*Was ich geschrieben habe, das habe ich geschrieben*“. *Beobachtungen am Johannesevangelium zum Verhältnis von Mündlichkeit und Schriftlichkeit.* In: G. Scllin; F. Vouga (Hrsg.) (s. Anm. 5), 153-173.

<sup>42</sup> In „stark übertreibender Weise“ werde hier die „unerschöpfliche Fülle des Gegenstandes der Evg und damit der christlichen Verkündigung betont“ – so Rudolf BULTMANN: *Das Evangelium des Johannes.* Göttingen (1941) <sup>20</sup>1978 (KEK 2), 556. Die „rhetorische Übertreibung“ sei „in literarischer Manier“ geschraubt, wirke geistreichelnd und ehrgeizig; den „würdigsten Abschluß“ des „pneumatischen“ Evangeliums stelle dagegen Joh 20,30f. dar – so R. Schnackenburg (s. Anm. 16), III, 448. Die „rhetorische Übertreibung“, barock ausladend, grenze in ihrer Epigonenhaftigkeit „an die Erträglichkeitsschwelle“ – so Jürgen BECKER: *Das Evangelium nach Johannes II.* Gütersloh – Würzburg (1981) <sup>2</sup>1984 (ÖTBK 4,2), 651.

<sup>43</sup> Zum Ungenügen menschlicher Rede an sich etwa Homer, Il. 2,484-492; Sir 43,27f.; Philo, ebr. 32; Mos. 1,213; spec. 4,238; zur Unerschöpflichkeit der Gottesworte Philo, post. 143f.; Koran, Sure 31,26. Vgl. Klaus THIRAEDE: *Untersuchungen zum Ursprung und zur Geschichte der christlichen Poesie I.* In: JAC 4 (1961) 108-127, hier: 117-127; Thomas SÖNING: *Die Schrift als Medium des Glaubens. Zur hermeneutischen Bedeutung von Joh 20,30f.* In: K. Backhaus; F.G. Untergaßmair (Hrsg.) (s. Anm. 23), 343-371, hier: 349-351.

<sup>44</sup> Vgl. näher Th. Söding (s. Anm. 43), bes. 351-354.367-371.

ums gegenüber jener μαρτυρία fest, die aus der Erfahrung mit dem Herrn schöpft: „Es ist aber auch vieles andere, was Jesus getan hat. Wenn es eins ums andere geschrieben würde, die Welt selbst, so meine ich, könnte die zu schreibenden Bücher nicht fassen!“ Letztlich ist es im Rahmen des Selbstverständnisses der johanneischen Schule der Paraklet, der allein in einer personal-angemessenen Weise die durch den Logos gegebene Offenbarungsfülle gegenüber den Glaubenden zu repräsentieren vermag (vgl. Joh 14,16-18.25f.; 15,26f.; 16,7-15)<sup>45</sup>. Nicht das Lektüre-Erlebnis, sondern die pneumatische Begegnung mit dem Kyrios ist das Wirkziel des Evangelisten<sup>46</sup>. So hält das letzte Wort der kanonischen Evangelienliteratur die grundsätzliche Offenheit des literarischen gegenüber dem mündlichen Vermittlungsprozeß fest. Nicht im Buch, sondern im lebendigen Wort, johanneisch: in „Geist und Leben“ (Joh 6,63), erschließt sich die Glaubenswelt.

Mit diesem Urteil stimmen die beiden anderen großen Theologen des Neuen Testaments sachlich überein: In der toratheologischen γραμμα-πνεῦμα-Antithetik bei Paulus (Röm 2,27-29; 7,6; 2Kor 3,3.6-8)<sup>47</sup> wird die Inspiration nicht im literarischen Corpus, sondern im charismatischen Prozeß der auch von der (atl.) Schrift getragenen Glaubenserfahrung verankert. Der *Auctor ad Hebraeos* verankert seine lebendige Wort-Gottes-Christologie ebenso im pneumatischen Vorgang der unmittelbaren Glaubenserfahrung und -vermittlung<sup>48</sup>. Der Christ als solcher ist inspiriert, und er erfährt solche Inspiration gerade auch im lesenden Umgang mit den offenbarung-bergen Büchern. Es dürfte kein Zufall sein, daß der neutestamentliche Sprachgebrauch das Epitheton „heilig“ den biblischen Schriften in der Regel nicht zuschreibt<sup>49</sup>, wohl aber deren Lesern. Historisch betrachtet werden die

<sup>45</sup> Vgl. Th. Söding (s. Anm. 43), 368-370; zum Paraklet-Motiv in Joh näher Ulrich B. MÜLLER: *Die Parakletvorstellung im Johannesevangelium*. In: ZThK 71 (1974) 31-77; R. Schnackenburg (s. Anm. 16), III, 156-173; Eskil FRANCK: *Revelation taught. The Paraclete in the Gospel of John*. Lund 1985 (CB.NT 14).

<sup>46</sup> Zur geistgewirkten Gottunmittelbarkeit in der johanneischen Immanenz-Theologie vgl. Klaus SCHOLTISSEK: *In ihm sein und bleiben. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften*. Freiburg i.Br. 2000 (HBS 21), bes. 377-380.

<sup>47</sup> Vgl. Gottlob SCHRENK, *Art. γραφο κτλ.* In: ThWNT I (1933) 742-773, hier: 765-768; Ernst KÄSEMANN: *Geist und Buchstabe*. In: DERS.: *Paulinische Perspektiven*. Tübingen (1969) <sup>2</sup>1972, 237-285. Zur kontextuellen Sinnrichtung der einschlägigen Passagen vgl. Ulrich WILCKENS: *Der Brief an die Römer*. 3 Bde., Zürich – Neukirchen-Vluyn (1978; 1980; 1982) <sup>2</sup>1987; <sup>3</sup>1993; <sup>2</sup>1989, I, 153-160; II, 62-72; Victor Paul FURNISH: *II Corinthians*. New York 1984 (AncB 32A), 173-252.

<sup>48</sup> Zur Wort-Gottes-Theologie des Hebr vgl. Erich GRÄSSER: *Das Heil als Wort. Exegetische Erwägungen zu Hebr 2,1-4* (1972). In: DERS.: *Aufbruch und Verheißung. Gesammelte Aufsätze zum Hebräerbrieft*. Hrsg. von Martin EVANG; Otto MERK. Berlin 1992 (BZNW 65), 129-142; Harald HEGERMANN: *Das Wort Gottes als aufdeckende Macht. Zur Theologie des Wortes Gottes im Hebräerbrieft*. In: Hans SEIDEL; Karl-Heinrich BIERITZ (Hrsg.): *Das lebendige Wort. Beiträge zur kirchlichen Verkündigung*. FS Gottfried VOIGT. Berlin 1982, 83-98; zum Pneuma in Hebr Tomasz LEWICKI: *Der Heilige Geist im Hebräerbrieft*. In: ThGl 89 (1999) 494-513.

<sup>49</sup> Ausnahmen: Röm 1,2 (ἅγιος) (vgl. Röm 7,12); 2Tim 3,15 (ἅγιος); vgl. G. Schrenk (s. Anm. 47), 751.

Ursprünge des Christentums daher zwangsläufig im Undeutlichen bleiben. Dies ist der Preis, der für das deutlich entwickelte theologische Selbstverständnis der Traditionsträger zu entrichten war. *Deutlichkeit gewinnt der Glaubende nicht im Blick auf das fixierende Schriftmedium, sondern im lebendigen Medium des Pneuma, das aus der Distanz zum Lebensraum des Glaubens stets undeutlich wirken wird.*

## 5. „... darum genügt, ja ist vorzuziehen, eine mittelmäßige Darstellung“ – Thesen zur Jesus-Überlieferung

(a) *Die Undeutlichkeit der urchristlichen Jesus-Überlieferung ist keine technische Panne im Transmissionsprozeß, sondern grundlegender Bestandteil des urchristlichen Kerygmas.*

Fast verwundert es, daß zwischen Jesus-Papyrus (Luchterhand) und Jesus-Tafel (Herder!) sich noch kein renommierter Verlag dazu hergegeben hat, die sensationelle Wiederentdeckung des Staubes, in den Jesus nach Joh 8 schrieb, zu veröffentlichen. Freilich, die meist grotesk dilettierenden Versuche, die „historische Wahrheit“ der Jesus-Überlieferung denn doch noch als schriftlich gesichert zu präsentieren, sind nur eine Reaktion auf jenen vulgäraufklärerischen Impetus, mit dem seit Jahren kirchenkritische Jesus-Bestseller und „Spiegel“-Titelgeschichten daran arbeiten, nunmehr auch den letzten nicht ausreichend Informierten darüber zu belehren, daß die Jesus-Überlieferung auf historisch schwachen Füßen steht. Von den Plausibilitäten eines Sicherungsbedürfnisses neuzeitlicher Schriftkultur sind beide Seiten gleichermaßen überzeugt. Der moderne Reliquienhandel bietet sensationelle Geschichtsfunde an. Der Handel ist so schwunghaft wie im Mittelalter; die Käufer – bibeltreu wie kirchenkritisch – dürften noch naiver sein. An die Gläubigkeit der Händler zu glauben fällt dem Verfasser schwer.

Was aber wäre wirklich gewonnen, hätte Jesus mit nachweisbar eigener Hand ein historisch bestens gesichertes Lehr- und Moralbuch verfaßt? Wir haben gesehen, daß die Undeutlichkeit der Jesus-Dokumentation sich gerade der Deutlichkeit des unmittelbaren Kommunikationswillens verdankt. Mit den Evangelien sind in diesem Sinne Zeugnisse eines Jesus, „der schön und jung geworden ist“<sup>50</sup>, entstanden. Die Jesus-Überlieferung wurde der bewahrend-entfaltenden Transmission mündlicher Überlieferung anvertraut, weil sie theologisch *wesentliches Wissen* barg. Sie war als Kerygma in den situativ konkreten, auf unvertretbar-persönliche Aneignung und fortschreibende Erfahrungswirklichkeit angelegten pneumatischen Prozeß eingebettet, so daß sie *ipso facto* fachhistorischem Recherche-Interesse nur begrenzt ent-

<sup>50</sup> So die Beschreibung des Sokrates in den Platon-Schriften: οὐδ' ἔστιν σύγγραμμα Πλάτωνος οὐδὲν οὐδ' ἔσται, τὰ δὲ νῦν λεγόμενα Σωκράτους ἔστιν καλοῦ καὶ νέου γεγονότος (epist. 2, 314c).

gegenkommt. Als passiv verwaltetes Dokumentationsgut hätte Jesus-Überlieferung von ihren Ursprüngen an gerade jene Reaktion nicht herausgefordert, auf die sie angelegt war: die selbständig-lebensvolle Antwort des Glaubens.

Wo diese Eigenart der Jesus-Überlieferung als kulturgeschichtliche Selbstverständlichkeit wie als beabsichtigte theologische Leistung der Traditionsträger ins Bewußtsein tritt, wird man gegenüber der historischen Rückfrage keineswegs resignieren. Wohl aber wird man ihre Möglichkeiten und Grenzen von vornherein realistisch einschätzen. Nicht dies hat sich durch und nach Albert Schweitzer endgültig bestätigt, daß Leben-Jesus-Forschung unmöglich sei<sup>51</sup>, sondern daß sie kriteriengebunden und gegenüber dem forschenden Subjekt strikt kontrolliert zu erfolgen habe. Auf solche Weise allerdings wird sie dem modernen Sicherheitsbedürfnis letztlich niemals entsprechen. Nicht die Stimmkugeln des US-amerikanischen *Jesus Seminar* – rot, rosa, grau und schwarz – kennzeichnen die Zukunft der wissenschaftlich verantwortbaren Jesus-Forschung, sondern die zahllosen Zwischentöne, weichen Fakten, triftig begründeten Wahrscheinlichkeiten, vagen Möglichkeiten, hilfreichen Hypothesen und aufrechten Hilflosigkeiten des „Marginal Jew“<sup>52</sup>. Wir sind über Jesus historisch sicherer informiert, als es die Gesetzmäßigkeiten einer „oral history“ an sich erwarten ließen. Mehr zu verlangen wäre Vermessenheit. Der Kommunikationsabsicht der Quellen selbst entspricht die Re-Oralisierung des Kerygmas. Der „historische Jesus“ ist eine abstrakte heuristische Denkfigur, die zur (aus Gründen intellektueller Redlichkeit unabdingbaren) Rekonstruktion eines fragmentarischen Vermutungskomplexes anleitet. Der „reale Jesus“ ist für den Historiker „simply beyond our grasp“<sup>53</sup>. Dem Glaubenden stehen eigene „Zugriffsmöglichkeiten“ offen.

<sup>51</sup> Albert SCHWEITZER: *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (1906; <sup>2</sup>1913). Tübingen <sup>9</sup>1984 (UTB 1302). Zur Forschungsentwicklung G. Theissen; A. Merz (s. Anm. 25), 21-33.

<sup>52</sup> Daß auch die kontrolliert um Sachbezug bemühte historische Rekonstruktion als „master narrative“ westlicher Universitätskultur noch einmal aus sozialgeschichtlicher, kulturgeschichtlicher und allgemein postmoderner – übrigens auch aus theologischer – Sicht hinterfragt werden kann, steht außer Zweifel; vgl. Halvor MOXNES: *The historical Jesus: From master narrative to cultural context*. In: BTB 28 (1999) 135-149. Der feste Erdgrund, auf dem endlich der Spaten sich zurückbiegt, ist auch hier nicht erreicht, aber der Spaten als solcher, die Richtung des Grabens und das zu erschließende Grundstück sind zweckentsprechend ausgewählt. Entscheidend ist, ob das pragmatische Teilziel innerhalb der westlichen Universitätskultur (die intersubjektiv beschreib- und begründbare Wahrnehmung des Quellenbefunds und der daraus resultierende, kritisch kontrollierte, fragmentarische Entwurf einer historischen Denkfigur im wertgebundenen Rahmen eines gewachsenen Geschichtsbewußtseins) für die Teilnehmer dieser Kultur erreicht wird. Daß John P. Meier sich der operativen Grenzen „seiner“ Methodik deutlich bewußt bleibt und insofern gezielt das Gegenteil einer „master narrative“ anbietet, sich vielmehr im Modus des *pensiero debole* pietätvoll (im Sinne von Gianni Vattimo) im Spiel des Phänomene bewegt, gehört zu den bestechenden Vorzügen seines gründlich durchdachten und daher ausdrücklich begrenzten Projekts.

<sup>53</sup> Vgl. J.P. Meier (s. Anm. 14), 21-40 (Zitat: 24).

(b) *Das urchristliche Kerygma begründet keine Buchreligion, sondern eine Erlösungsreligion in theologischer Traditionsgestalt. Die Undeutlichkeit des historischen Jesus-Guts ist Signum eines Überlieferungsprozesses, der auf die unvertretbar eigene, aktive Aneignungsleistung der Traditionsträger nicht verzichten kann.*

In dem Maße, in dem sich unser Geist erneuert und auf solche Weise wächst, bemerkt Cassian, erneuert sich auch das Antlitz der Schriften, und dem Fortschritt des Verstehenden selbst entspricht die Tiefe des Verstehens<sup>54</sup>. So betrachtet markieren die Grenzen der rekonstruktiven Methodik gerade die Freiräume für die pneumatische Konstruktivität im Horizont eines geschichtlich verankerten Glaubens<sup>55</sup>. Der lange Weg, den das Christentum von der Mündlichkeitskultur zu gehen hatte, bevor es das Stadium einer sich theologisch definierenden Schriftkultur erreichte, kann nur angedeutet werden. Während des Großteils der Kirchengeschichte war die Mehrheit der Christen weder ökonomisch in der Lage, eine Bibel zu besitzen, noch intellektuell imstande, in ihr zu lesen. Das biblische Kerygma verbreitete (und vertiefte!) sich über kultische Inszenierung, Predigt, Katakombenmalereien, Gesang, Kirchenfenster, Mysterienspiel, Heiligenviten, Glaubensgespräche, Familientraditionen, Vorbilder, Alltagsethik. Erst die technische Revolution des Buchdrucks mündete in den theologischen Umbruch der Re-Formation nach Maßgabe des heiligen Buches, obschon die lutherische Orthodoxie die vielleicht einzige historisch wirksame Gestalt einer christlichen Variante von „Buchreligion“ geblieben ist. Der Protest spätestens der Aufklärung war um so deutlicher und scheint mir theologisch wie hermeneutisch noch keineswegs hinreichend verarbeitet:

Die größte Inkonsequenz, die sich die menschliche Natur je hat zuschulden kommen lassen, ist wohl gewiß, daß sich die Vernunft sogar unter das Joch eines *Buches* geschmiegt hat. Man kann sich nichts Entsetzlicheres denken, und dieses Beispiel allein zeigt, was für ein hilfloses Geschöpf der Mensch in concreto, ich meine in diese zweibeinige Phiole aus Erde, Wasser und Salz eingeschlossen, ist. ... Daß in einem Buch steht, es sei von Gott, ist noch kein Beweis, daß es von Gott sei; daß aber unsere Vernunft von Gott sei, ist gewiß, man mag nun das Wort *Gott* nehmen, wie man will.<sup>56</sup>

<sup>54</sup> „Crescente autem per hoc studium innoatione mentis nostrae etiam scripturarum facies incipit innoari, et sacratoris intelligentiae pulchritudo quodammodo cum proficiente proficiet“ (conl. 14,11). Ähnlich Gregor d.Gr.: „diuina eloquia cum legente crescunt“ (in Ezech. 1,7,8; vgl. moral. 20,1,1).

<sup>55</sup> Vgl. näher Knut BACKHAUS: „Die göttlichen Worte wachsen mit dem Leser. Exegese und Rezeptionsästhetik. In: Erich GARHAMMER; Heinz-Günther SCHÖTTLER (Hrsg.): *Predigt als offenes Kunstwerk. Homiletik und Rezeptionsästhetik*. München 1998, 149-167.

<sup>56</sup> Georg Chr. LICHTENBERG: *Aphorismen*. Hrsg. von Max RYCHNER. Zürich 1947, 481.

Die biblische Literatur ist geschichtliche Ur-Kunde, „mitgehender Anfang“<sup>57</sup>, kritischer Maßstab, inspirierende Kraft der Tradition, nicht aber das Zentrum des Christentums. Dieses Zentrum ist der Logos in Person. Die Heilige Schrift, wieder und wieder re-oralisiert, dient der Ausrichtung auf das Zentrum. Sakrale Lektüre dient als Forum zur Begegnung mit dem Logos, nicht als deren Ersatz. Insofern hat Christus, wenn er uns erlöst hat, uns auch vom „absoluten Buch“ erlöst. Für das christliche Selbstverständnis genügt es in materialer Hinsicht, daß sich im biblischen Ursprungszeugnis das grundlegende Verständnis des Christus-Geschehens als Selbstmitteilung Gottes deutlich dokumentiert, das „Ganze im Fragment“ hervortritt, das aller historischen Relativität unterworfenene *concretum* der Vita Jesu als *universale concretum* sichtbar wird<sup>58</sup>. Die historische, literarische und theologische Undeutlichkeit im biblischen Rahmen solcher Relativität erscheint aus dem Blickwinkel einer Buchreligion als Defizit, ist aber aus der Perspektive einer sich im Modus der Überlieferung verstehenden Erlösungsreligion als kerygmatischer Grundimpuls zu begreifen. Gerade die schlechterdings identitätsstiftende Grunderfahrung des Urchristentums, wie sie sich im Osterkerygma verdichtet, liegt in der am meisten divergierenden Traditionsform vor, und noch den einzelnen Auferstehungszeugen in der erzählten Welt wird dezidiert undeutliche Wahrnehmung zugeschrieben<sup>59</sup>. Die gebieterische Undeutlichkeit der Schrift hat denn auch kulturell wie theologisch viel zur deutlichen Selbstwerdung des glaubenden und denkenden Subjekts beigetragen.

Diesem Zusammenhang ist gerade Augustinus immer wieder nachgegangen: Die Vieldeutigkeit des biblischen Textes weist den Leser in seine Grenzen, erweitert seine Erkenntnisfähigkeit, hebt die Wahrheit des Textes aus dem alltäglichen Einerlei heraus, stiftet Kommunikation und den Gewinn der aktiven Teilhabe am Offenbarungsprozeß. Nicht durch fragloses Hinnehmen, sondern durch hingebendes Fragen, an den Text wie an das Selbst, wird der Christ<sup>60</sup>!

Schön wird das hier Gemeinte durch eine talmudische Erzählung (Tr. Baba Metsia 59a-b) illustriert: Im Streit um die offenkundig undeutliche Vorgabe

<sup>57</sup> Dazu der erfrischende Beitrag von Otto Hermann PESCH: „Der mitgehende Anfang“. *Die Bedeutung von Bibel und Bibelauslegung für Glaube und Theologie*. In: Heinz-Josef FABRY u.a.: *Bibel und Bibelauslegung. Das immer neue Bemühen um die Botschaft Gottes*. Regensburg 1993, 117-145.

<sup>58</sup> Vgl. H. Weder (s. Anm. 32), 411-418, sowie zuletzt Luco J. VAN DEN BROM: *Can anything good come from Nazareth? Universality of divine action in the particularity of Jesus Christ*. In: NZStH 43 (2001) 92-117.

<sup>59</sup> Mk 16,1-8: das leere Grab und die ambivalente Reaktion der Frauen; Mt 28,17: der Zweifel der Osterzeugen; Lk 24,13-35: die „gehaltenen Augen“ der Emmaus-Jünger; Joh 20,11-15: die Verwechslung mit dem Gärtner; Joh 21,4-7: das Nicht-Erkennen des Auferstandenen.

<sup>60</sup> Vgl. Gottfried BACHL: *Die Bibel als Literaturerlebnis*. In: Heinrich SCHMIDINGER (Hrsg.): *Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts I*. Mainz 1999, 15-38, hier: 24-28, bes. 26f.

der Tora über die Verunreinigungsfähigkeit eines tragbaren Backofens kommt es zu einem Mehrheitsentscheid der Rabbinen gegen Rabbi Eliezer. Auf dessen Seite freilich nehmen die Elemente der Natur, gar die Gemäuer des Lehrhauses selbst Stellung: Die Mehrheit der Rabbinen beeindruckt dies gar nicht. Der theologische Disput hat sichtbar sein eigenes Recht. Da endlich greift der Himmel selber ein mit lautem Hall und bestätigt die Halacha des Eliezer. Die Rabbinen indes weisen auch diese Einmischung eines Nicht-Exegeten mit Bestimmtheit zurück: „Wir achten nicht auf die Hallstimme, denn bereits hast du am Berge Sinaj in die Tora geschrieben, nach der Mehrheit zu entscheiden.“ – Die theologisch aufrechte Widerborstigkeit erfolgt mit gutem Gewissen und aus guten Gründen: Es genügt dem Glaubenden nicht zu gehorchen – dazu in der Tat reicht ein Buch. Er will verstehen – dazu bedarf es der auslegenden Stellungnahme des erfahrenen, vernunftbegabten Subjekts. Steht Gott auf Seiten des Subjekts, seiner Erfahrung und seiner Vernunft, so tritt er nur scheinbar hinter den Mehrheitsbeschluß zurück: „Er hatte in der Verkündigung die demokratische Mehrheit schon vorkonzipiert“<sup>61</sup>. Im Theologenstreit um den Backofen jedenfalls erkennt Gott seine Kompetenzgrenzen ausdrücklich an: „R. Nathan traf Elijahu und fragte ihn, was der Heilige, gepriesen sei er, in dieser Stunde tat. Dieser erwiderte: Er schmunzelte und sprach: meine Kinder haben mich besiegt, meine Kinder haben mich besiegt“.

(c) *Die schöpferische Aneignung des neutestamentlichen Christus-Kerygmas wird eher als durch eine vollkommene durch eine literarisch wie theologisch mittelmäßige Jesus-Darstellung inspiriert. Diese ist im Neuen Testament gegeben.*

Unsere Überlegungen zur Undeutlichkeit der Heiligen Schrift werfen schließlich ein Licht auf ein weiteres Phänomen, das Exegeten wie andere Leser der urchristlichen Schriften zumindest heimlich nicht selten beschäftigt: das Mittelmaß in der Darstellung des großen Unmittelbaren. Das Neue Testament bietet weithin „Kleinliteratur“<sup>62</sup> mit oftmals situativ verengter Perspektive, Wissensdefiziten, polemischen Verzerrungen, theologischen Einseitigkeiten, inneren Widersprüchen. Dem um unbefangenes Urteil bemühten Leser werden die Blitzstrahlen geschichtlicher Größe, literarischer Meistertat, klarer Einsicht und konzeptioneller Kühnheit nicht entgehen. Die grundlegenden Denkfiguren – allen voran der paulinische Entwurf von

<sup>61</sup> So die hellsichtige Beobachtung zur angeführten Talmud-Passage bei Wolfdietrich SCHNURRE: *Der Schattenfotograf. Aufzeichnungen*. München 1978, 100f. (Zitat: 101).

<sup>62</sup> Dazu Martin DIBELIUS: *Die Formgeschichte des Evangeliums* (1919). Tübingen 1971, 1f.; Philipp VIELHAUER: *Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter*. Berlin (1975) 1981, 282; Georg STRECKER: *Literaturgeschichte des Neuen Testaments*. Göttingen 1992 (UTB 1682), 143f. u.ö.

Erlösung, der johanneische Entwurf der Menschwerdung – gehören, schon unter ideengeschichtlichem Aspekt, zum großen Menschheitserbe. Um so eindringlicher zeigt sich freilich auch die Tatsache, daß sich die neutestamentlichen Schriften mit ihrer Jesus-Darstellung weithin auf einem als mittelmäßig zu charakterisierenden kulturgeschichtlichen Niveau bewegen.

Hier münden unsere Überlegungen bei Platons Vorbehalt gegen das wesentliche Wissen, bewahrt im Wahn reiner Schriftform. Platon spricht kein Verdikt gegen das Buch aus; eher wird man von einem hermeneutischen Appell für seinen rechten Gebrauch sprechen<sup>63</sup>: Die Schriftform bewahrt die Wahrheit nur scheinbar vor der kruden Zeitlichkeit; der Mensch lebt zwischen Vergessen und Erinnern, baut am Bleibenden, verliert es wieder – nichts ändert daran der Dogmatismus des heiligen Buches. In der geronnenen Selbigkeit von Buchstaben gewinnt sich kein Leben. Nur die schöpferische Kraft der je neuen Aneignung läßt die Schrift an ihr Ziel gelangen: die Mitte des Lesers. Die mittelmäßige Darstellung befreit von der Illusion der sich selbst genügenden Offenbarungsschrift. Sie verweist an das Leben.

Wer versucht, sein wesentliches Wissen aufzuschreiben, etwa in Form eines Tagebuchs, wird, so notiert Wittgenstein, feststellen, daß es sich nicht aufschreiben läßt: Schreiben ist anderes als Sagen, ganz anderes als Denken, als Gegenwart<sup>64</sup>. Nichts anderes gilt für die urchristliche Jesus-Darstellung:

Kierkegaard schreibt: Wenn das Christentum so leicht und gemütlich wäre, wozu hätte Gott in seiner Schrift Himmel und Erde in Bewegung gesetzt, mit *ewigen* Strafen gedroht? – Frage: Warum aber ist dann diese Schrift so undeutlich? Wenn man jemand vor furchtbarer Gefahr warnen will, tut man es, indem man ihm ein Rätsel zu raten gibt, dessen Lösung etwa die Warnung ist? – Aber wer sagt, daß die Schrift wirklich undeutlich ist: ist es nicht möglich, daß es hier wesentlich war, ‚ein Rätsel aufzugeben‘? Daß eine direktere Warnung dennoch die *falsche* Wirkung hätte haben müssen? Gott läßt das Leben des Gottmenschen von *vier* Menschen berichten, von jedem anders, und widersprechend – aber kann man nicht sagen: Es ist wichtig, daß dieser Bericht nicht mehr als sehr gewöhnliche historische Wahrscheinlichkeit habe, *damit* diese nicht für das Wesentliche, Ausschlaggebende gehalten werde. Damit der *Buchstabe* nicht mehr Glaube fände, als ihm gebührt und der *Geist* sein Recht behalte. D.h.: Was Du sehen sollst, läßt sich auch durch den besten, genauesten Geschichtsschreiber nicht vermitteln; *darum* genügt, ja ist vorzuziehen, eine mittelmäßige Darstellung. Denn, was Dir mitgeteilt

<sup>63</sup> Vgl. Hans-Georg GADAMER: *Unterwegs zur Schrift?* In: A. Assmann; J. Assmann; Chr. Hardmeier (Hrsg.) (s. Anm. 26), 10-19, hier: 14-19.

<sup>64</sup> „Man glaubt oft – und ich selber verfallte oft in diesen Fehler – daß alles aufgeschrieben werden kann was man denkt. In Wirklichkeit kann man nur das aufschreiben – d.h. ohne etwas blödes & unpassendes zu tun – was in der Schreibform *in uns entsteht*. Alles andere wirkt komisch & gleichsam wie Dreck. D.h. etwas was weggewischt gehörte. – Vischer sagte ‚eine Rede ist keine Schreibe‘ und eine Denke ist schon erst recht keine“ – „Die Manier im Schreiben ist eine Art Maske hinter der das Herz seine Gesichter schneidet wie es will“ (Ludwig WITTGENSTEIN: *Denkbewegungen. Tagebücher 1930-1932, 1936-1937*. Teil 1: Normalisierte Fassung. Hrsg. von Ilse SOMAVILLA. Innsbruck 1997, 27.35 [Orthographie und Interpunktion nach L.W.]).

werden soll, kann die auch mitteilen. (Ähnlich etwa, wie eine mittelmäßige Theaterdekoration besser sein kann, als eine raffinierte, gemalte Bäume besser als wirkliche, – die die Aufmerksamkeit von dem ablenken, worauf es ankommt.)

Das Wesentliche, für Dein Leben Wesentliche, aber legt der Geist in diese Worte. Du SOLLST gerade nur das deutlich sehen, was auch *diese* Darstellung deutlich zeigt.<sup>65</sup>

Nur undeutlich und mittelmäßig umkreist das Neue Testament den Wesentlichen, damit dieser – in aller Deutlichkeit und Größe – *wesentlich* bleibt.

---

<sup>65</sup> *Vermischte Bemerkungen. Eine Auswahl aus dem Nachlaß.* Hrsg. von Georg Henrik VON WRIGHT. In: Ludwig WITTGENSTEIN: *Werkausgabe VIII*. Frankfurt a.M. (1984) <sup>2</sup>1997 (stw 508), 445-573, hier: 493f.