

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 38 (1982)
Heft: 6

Artikel: Der Ursprung der Jesus-Überlieferung : Otto Betz zum 65. Geburtstag
Autor: Riesner, Rainer
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878447>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 30.03.2025

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

Der Ursprung der Jesus-Überlieferung

Otto Betz zum 65. Geburtstag

1. Einführung

1.1. *Die <klassische> Formgeschichte.* Die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts brachte die Hochblüte der Literarkritik. Die Evangelienforscher versuchten durch eine subtile Rekonstruktion vorsynoptischer schriftlicher Quellen zu entdecken, wer der <historische Jesus> wirklich war. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts hatte sich jedoch die Überzeugung weit verbreitet, dass nun die Mittel der Literarkritik erschöpft seien und man sich in einer Sackgasse befinde.¹ Unabhängig voneinander stellten die drei deutschen Forscher M. Albertz², M. Dibelius³ und R. Bultmann⁴ neu die Frage nach der mündlichen Überlieferung vor den synoptischen Evangelien. Vor allem der formgeschichtliche Entwurf R. Bultmanns hat die neutestamentliche Exegese bis in die jüngste Zeit tief beeinflusst.

Der Gedanke einer mündlichen Überlieferung vor den Synoptikern war nicht neu. Unter dem Einfluss von J.G. Herder⁵ und besonders durch das bis heute lesenswerte Werk von J.C.L. Gieseler⁶ erfreute sich dieser Erklärungsversuch des synoptischen Problems am Beginn des 19. Jahrhunderts grosser Beliebtheit. Als jedoch D.F. Strauss in seinem berühmten <Leben Jesu> erklärte, dass es keinen wirklichen Unterschied zwischen mündlicher Überlieferung und Mythenbildung gebe⁷, verlor die Traditionshypothese rasch an Anhängern. Sie wurde noch

¹ Vgl. J. Schniewind, Zur Synoptiker-Exegese, ThR 2 (1930), 129–189.

² Die synoptischen Streitgespräche. Ein Beitrag zur Formgeschichte des Urchristentums, Berlin 1921.

³ Die Formgeschichte des Evangeliums, Tübingen 1919, ²1933.

⁴ Die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen 1921, ²1931.

⁵ Vgl. E. Fascher, Die formgeschichtliche Methode. Eine Darstellung und Kritik, Giessen 1924, 4–27.

⁶ Historisch-kritischer Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien, Leipzig 1818.

⁷ Das Leben Jesu kritisch bearbeitet, Stuttgart I 1835, II 1836. Vgl. Fascher, Die formgeschichtliche Methode (A. 5), 27–35.

von katholischen, anglikanischen und einigen konservativen protestantischen Forschern weiter vertreten.⁸ Aber da die wissenschaftliche Öffentlichkeit in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hauptsächlich von deutschen, liberalen Protestanten bestimmt wurde, fanden solche Stimmen kaum Gehör.⁹

Es ist interessant festzustellen, dass sich R. Bultmann für seine durchweg skeptische Beurteilung der Zuverlässigkeit der synoptischen Tradition auf D. F. Strauss berief.¹⁰ In späteren Auflagen seiner «Geschichte der synoptischen Tradition» fehlt zwar dieser Hinweis, aber die extreme Skepsis blieb. Meines Erachtens ist Bultmanns Skepsis nicht genügend begründet. Ich möchte meine Kritik an der «klassischen» Formgeschichte in drei Anfragen zusammenfassen:

1. Die klassische Formgeschichte hat kaum beachtet, wie in der neutestamentlichen Umwelt mündliche Traditionen behandelt wurden.
2. Die klassische Formgeschichte rechnete im wesentlichen nur mit praktischen Tradierungsmotiven, die stark zur Verformung der Überlieferung beitrugen.
3. M. Dibelius und R. Bultmann fragten nicht ernsthaft nach der Möglichkeit eines vorösterlichen «Sitzes im Leben» für Teile der Jesus-Überlieferung.¹¹

Im folgenden soll von diesen drei Fragerichtungen her ein anderes Bild vom Ursprung der Evangelien-Überlieferung entworfen werden, als es die klassische Formgeschichte zeichnete.¹²

1.2. *Der skandinavische Ansatz.* Einer der grundsätzlichen Angriffe gegen die Thesen der klassischen Formgeschichte wurde im Jahr 1957 in Oxford auf dem Kongress über die «Vier Evangelien» von dem schwedischen Neutestamentler H. Riesenfeld vorgetragen.¹³ Im Gegen-

⁸ Vertreter bei D. Guthrie, *New Testament Introduction*, London ³1970, 125–127.

⁹ So z. B. K. Veit, *Die Synoptischen Parallelen und ein alter Versuch ihrer Enträtselung mit neuer Begründung*, Gütersloh 1897, der in manchem die skandinavischen Thesen vorwegnahm.

¹⁰ *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1921, 4*.

¹¹ Anders M. Albertz, *Die Botschaft des Neuen Testaments*, Zollikon-Zürich I/1, 1947, 45–107; I/2, 1952, 396 f.

¹² Zur ausführlichen Begründung: R. Riesner, *Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung*, WUNT 2. R. Bd. 7, Tübingen 1981.

¹³ *The Gospel Tradition and Its Beginnings*, TU 73, Berlin 1959, 43–65. Erweiterter Neudruck in: *The Gospel Tradition*, Philadelphia 1970, 1–29.

satz zu B. S. Easton, der Ende der zwanziger Jahre ganz ähnliche Thesen vertreten hatte¹⁴, konnte Riesenfeld die Aufmerksamkeit der Fachwelt gewinnen. Nach Riesenfeld wurde die Evangelien-Überlieferung in der Urkirche in derselben Weise tradiert wie die rabbinische Überlieferung, die uns in Mischna und Talmud erhalten ist. Das aber heisst, es wurde mit grosser Sorgfalt und sehr bewusst tradiert. Jesus selber hatte schon wie ein Rabbi gelehrt und den Jüngern seine Worte auswendig eingeprägt.

Riesenfelds Ausführungen waren durch die Forschungen seines Schülers B. Gerhardsson angeregt worden. Gerhardsson¹⁵ unternahm es dann, auszuführen, was sein Lehrer skizziert hatte. Er zeichnete ein detailliertes Bild des rabbinischen Lehrbetriebs, und dieser Teil seiner Untersuchung gilt als Standardwerk. Im zweiten Teil seiner Arbeit versuchte Gerhardsson, anhand des lukanischen Doppelwerkes und der paulinischen Briefe zu zeigen, dass in der Urkirche die Jesus-Überlieferungen nach Analogie der rabbinischen Tradition weitergegeben wurden. An dieser Stelle nun setzte die Kritik am «skandinavischen Ansatz» ein, und zwar vor allem in zwei Richtungen¹⁶:

1. Es sei anachronistisch, das ausgebildete rabbinische Traditionswesen schon für die neutestamentliche Zeit vorauszusetzen, da mit der Kodifizierung der rabbinischen Quellen erst gegen Ende des 2. Jahrhunderts begonnen wurde.¹⁷
2. Jesus war weder seiner Ausbildung noch seinem Anspruch nach ein Rabbi. Für die erste mögliche Stufe der synoptischen Traditionsbildung fehle also jede Vergleichsbasis zur rabbinischen Überlieferung.

¹⁴ *The Gospel Before the Gospels*, London 1928; *Christ in the Gospels*, New York–London 1930; *The First Evangelical Tradition*, JBL 50 (1931), 148–155.

¹⁵ *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Lund–Kopenhagen 21964 = 1961. Vgl. auch jetzt ders., *Die Anfänge der Evangelientradition*, Wuppertal 1977. Zum Verhältnis von Riesenfelds und Gerhardssons Veröffentlichungen vgl. TU 73, 51 Anm. 1.

¹⁶ Vgl. P. H. Davids, *The Gospels and Jewish Tradition: Twenty Years after Gerhardsson*, in: R. T. France – D. Wenham, *Gospel Perspectives I*, Sheffield 1980, 75–99 und jetzt auch M. Pesce, *Discepolato gesuano e discepolato rabbinico. Problemi e prospettive della comparazione*, ANRW II 25,1, Berlin 1982, 351–389.

¹⁷ Vgl. bes. M. Smith, *A Comparison of Early Christian and Early Rabbinic Tradition*, JBL 82 (1963) 169–176; J. Neusner, *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70*, Bd. III, Leiden 1970, 143–179.

1.3. *Ein erweiterter Ansatz.* Um dieser vorgebrachten Kritik zu entgehen, wähle ich einen etwas anderen Ansatz als die skandinavischen Forscher. Schon B. Gerhardsson selbst hat in einer Antwort auf Kritiker darauf hingewiesen, dass es spätestens seit der Makkabäer-Zeit (vgl. 1 Makk 1,13 f.; 2 Makk 4,9–12) öffentliche jüdische Schulen gab.¹⁸ Die folgenden Ausführungen sind nicht auf die protorabbinischen Schülerkreise konzentriert, sondern auf die jüdische Volksbildung, wie sie in Familie, Synagoge und Elementarschule wirksam war. Dieser Ansatz hat den Vorteil, dass durch ihn das Quellenmaterial breiter wird und einen sehr langen Zeitraum umfasst. Die jüdische Volksbildung in neutestamentlicher Zeit hatte nämlich einerseits starke Impulse aus ihrer hellenistischen Umwelt empfangen, andererseits lassen sich aber viele Verbindungslinien zum altorientalischen und alttestamentlichen¹⁹ Schulbetrieb nachweisen. Die Untersuchung altorientalischer, alttestamentlicher, intertestamentarischer, griechisch-römischer, jüdisch-hellenistischer und rabbinischer Texte zeigt, dass die antike Pädagogik auf dem Elementarniveau von einem beharrlichen Konservatismus gekennzeichnet war. Auch dadurch wird die Gefahr, ein anachronistisches Bild zu zeichnen, erheblich eingeschränkt.

2. Die jüdische Volksbildung²⁰

2.1. *Die Familie.* Erst in neutestamentlicher Zeit begann die Schule das Elternhaus als wichtigste Erziehungsinstitution zu verdrängen. Mindestens seit der deuteronomischen Reform war die religiöse Unterweisung der Söhne durch die Väter bindende Gesetzespflicht.²¹ Es ist hier nicht möglich, die familiäre Erziehung im einzelnen zu schildern.²² Nur ein einziger, für unsere Fragestellung wichtiger Punkt soll

¹⁸ Tradition and Transmission in Early Christianity, Lund–Kopenhagen 1964, 16.

¹⁹ Vgl. H.J. Hermisson, Studien zur israelitischen Spruchweisheit, Neukirchen-Vluyn 1968, 113–133; B. Lang, Die weisheitliche Lehrrede, Stuttgart 1972, 36–40 und jetzt besonders A. Lemaire, Les écoles et la formation de la Bible dans l’Ancien Testament, Fribourg 1981.

²⁰ Vgl. u. a. E. Ebner, Elementary Education in Israel During the Tannaitic Period (10–220 C. E.), New York 1956; S. Safrai, Education and the Study of the Torah, CRINT I/2, Assen 1976, 908–944.

²¹ Vgl. z. B. Dtn 11,18 f.; 32,7; Ps 78,3 f.

²² Vgl. auch R. Riesner, Jüdische Elementarbildung und Evangelienüberlieferung, in: R. T. France – D. Wenham, Gospel Perspectives I, 209–223.

hervorgehoben werden: Die pädagogische Basismethode war auch in der Familie das Auswendiglernen. Es sei nur ein Beispiel aus Josephus' Schrift *Contra Apionem* (II 178 vgl. Ant IV 210) als Beispiel zitiert:

«Bei uns hingegen mag man den ersten besten über die Gesetze befragen, und er wird sämtliche Bestimmungen derselben leichter hersagen als seinen eigenen Namen. Weil wir nämlich gleich vom Erwachen des Bewusstseins an die Gesetze erlernen (ἐκμανθάνοντες), sind sie in unseren Seelen gleichsam wie eingegraben (ὡσπερ ἐγκεχαραγμένους).»

Eine hohe Schätzung des Gedächtnisses und des Memorierens war für die Erziehung des antiken Ägypten und Mesopotamien²³ ebenso typisch wie später für Griechenland oder Rom.²⁴ Daran änderte sich auch dadurch nichts, dass in all diesen Kulturen die Schrift eine grosse Rolle spielte. Für Quintilian (35–100 n. Chr.), den grossen römischen Erzieher, gehörte die Schulung der Gedächtniskraft zu den wichtigsten Anliegen seiner Pädagogik, denn nach ihm galt: «ingenii signum in parvis praecipuum memoria est» (Inst Orat I 3, 1). Und so hat denn auch Josephus bei der Aufzählung seiner hervorragenden Schulleistungen besonders sein gutes Gedächtnis hervorgehoben (Vit 8). Für Philo gehörte die Ausbildung der μνήμη ebenfalls ganz selbstverständlich zur ἐγκύκλιος παιδεία (vgl. Somn I 205).

2.2. *Synagoge und Elementarschule.* Einige Wurzeln des Synagogeninstituts mögen bis in die vorexilische Zeit zurückreichen. Die Synagoge, wie wir sie in der neutestamentlichen Periode vorfinden, war jedenfalls eine hellenistisch geprägte Einrichtung. Das zeigt sich an Architektur²⁵ und juristischer Stellung²⁶ ebenso wie an den dort angewandten Lehrmethoden. Nach der Krise des Zwangshellenisierungsversuches unter Antiochus IV. Epiphanes (175–164 v. Chr.) wurden die Synagogen zum jüdischen Gegenstück der hellenistischen Gymnasien.²⁷ Das aber heisst, die Synagogen waren eine stark pädagogisch ausgerichtete Institution. Darauf deutet schon die älteste uns erhaltene

²³ Vgl. H. Brunner, *Altägyptische Erziehung*, Wiesbaden 1957, 76.

²⁴ Vgl. M. P. Nilsson, *Die hellenistische Schule*, München 1955, 4. 46 f.; H. I. Marrou, *Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum*, Freiburg 1957, 226. 243 f.

²⁵ Vgl. Z. Maoz, *The Synagogue of Gamla and the Typology of Second-Temple Synagogues*, in: L. I. Levine, *Ancient Synagogues Revealed*, Jerusalem 1981, 35–41.

²⁶ Vgl. H. Mantel, *The Nature of the Great Synagogue*, HThR 40 (1967), 69–91.

²⁷ Vgl. M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, Tübingen 1973, 73.

Synagogeninschrift Palästinas.²⁸ Die von Theodotus in herodianischer Zeit in Jerusalem ausgebaute Synagoge war zur «Belehrung in den Gesetzen (ΕΙΣ ΔΙΔΑΧΗΝ ΕΝΤΟΛΩΝ)» errichtet (CIJ II 332).

Die Konzentration auf Erziehung und Belehrung unterschied das Judentum von allen zeitgenössischen Religionen. Seneca konnte deshalb in seiner Schrift «De superstitione» die Juden allen anderen Völkern des römischen Imperiums mit den Worten gegenüberstellen: «Illi tamen causas ritus sui noverunt; maior pars populi facit quod cur faciat ignorat.»²⁹ Für Philo war es möglich, die Synagogen Lehranstalten (διδασκαλεῖα) und den Sabbatgottesdienst ein «Philosophieren» (φιλοσοφεῖν) zu nennen.³⁰ Selbst in der Polemik der ältesten heidnischen Quellen erscheint die jüdische Religion als eine Art barbarische Philosophie.³¹

Meiner Überzeugung nach ist es von grosser Tragweite, dass das Christentum im Ambiente der Synagoge seinen Weg begann, also in einem vergleichsweise «intellektuellen» Milieu. Es liegt ein starkes Wahrheitsmoment darin, wenn in jüngster Zeit der Historiker E. A. Judge die frühchristlichen Gemeinden soziologisch als «scholastische Gemeinschaften» einordnet.³² Diese Einsicht steht allerdings in starkem Kontrast zur axiomatischen Annahme der klassischen Formgeschichte, das Urchristentum habe als völlig «illiterate» Bewegung begonnen.³³

Um die pädagogische Bedeutung des Synagogeninstituts ermessen zu können, muss man sich zwei Tatbestände vor Augen halten: 1) Der Synagogengottesdienst war ganz auf die Lesung und Auslegung heiliger Schriften (Torah und Propheten) zentriert. 2) Zur Zeit Jesu konnte sich jeder volljährige Israelit an der Gestaltung des Synagogengottesdienstes aktiv beteiligen. Diese «Demokratisierung» des Gottesdienstes verlangte als Pendant nach einer breitgestreuten Volksbildung. Deshalb war der Synagoge (*bjt hknt*, aram. *bjt knšt'*) in der Regel eine Elemen-

²⁸ Vgl. CIJ II Nr. 1404, 332–335. Dazu F. Hüttenmeister – G. Reeg, *Die antiken Synagogen in Israel*, Tübingen 1977, 192–195.

²⁹ Nach Augustin, *CivD VI* 10. Dazu T. Reinach, *Textes d'auteurs Grecs et Romains relatifs aux Judaïsme*, Hildesheim 1963, 263 A. 2.

³⁰ Vgl. *Op Mund* 128; *Decal* 98. 100; *Spec Leg II* 61f.; *Vit Mos II* 215f.

³¹ Vgl. M. Hengel, *Juden, Griechen und Barbaren*, Stuttgart 1976, 130.

³² Die frühen Christen als scholastische Gemeinschaft, in: W. A. Meeks, *Zur Soziologie des Urchristentums*, München 1979, 131–164.

³³ Typisch etwa Dibelius, *Formgeschichte des Evangeliums* (A. 3), 1. 5. 7.

tarschule (*bjt spr*) angeschlossen, in welcher der Synagogendiener (*hzn*, ὑπηρέτης) als Elementarlehrer fungierte (Schab 1, 3 f.).

Für einen durchschnittlichen Galiläer der Zeit Jesu begannen die pädagogischen Probleme schon mit der Lesung der heiligen Schriften. Sie waren ja nicht in seiner Muttersprache Aramäisch³⁴, sondern auf Hebräisch abgefasst und dazu noch unvokalisiert geschrieben. Die heiligen Texte mussten korrekt, fließend und auch noch mit einer passenden Kantillation verlesen werden. Das aber bedeutete in der Praxis, dass die Sabbatlesungen vor dem Vortrag auswendig gelernt wurden.³⁵ Die scharfe Polemik der Rabbinen gegen das auswendige Vortragen der Sabbatlektionen³⁶ zeigt, wie weit verbreitet dieser Brauch war.

Das nächste Problem bestand in der Übersetzung der heiligen Texte. Sie konnte nicht einfach nach dem persönlichen Geschmack geschehen, sondern musste mit der angenommenen Tradition in Übereinstimmung stehen. So gab es «Modellübersetzungen», die zur Standardisierung tendierten. Da das Verbot, die Targumim aus Büchern vorzutragen, lange Zeit in Kraft war³⁷, wird auch hier den Vortragenden oft nichts anderes übriggeblieben sein, als die Übersetzung auswendig zu lernen. Mit den Targumim kennen wir eine Überlieferung, die sich im Gegensatz zu den halachischen Stoffen nicht auf dem gehobenen Niveau der rabbinischen Akademien vollzog, sondern mehr populären Charakter trug. Das macht diesen Überlieferungsprozess für einen Vergleich mit der Evangelientradition besonders interessant.³⁸

Eine weitere Herausforderung an die synagogale Pädagogik bildeten die Predigten. Wie uns die heutige Erfahrung zeigt, ist das Predigen sogar für manchen Akademiker ein Problem, um wieviel mehr für einfache Laien. Sie brauchten einige hermeneutische Regeln, Modelle für Schriftauslegungen und Illustrationsmaterial. Alle diese Fächer zählten auch zum Unterricht hellenistischer Schulen. Dort gehörte es zum täglichen Brot, exemplarische Aussprüche und Erzählungen, die man unter dem Begriff der *χρεῖα* zusammenfasste, zu memorieren.³⁹

³⁴ Vgl. J. A. Fitzmyer, *The Languages of Palestine in the First Century A. D.*, in: *A Wandering Aramean*, Missoula 1979, 29–56.

³⁵ Vgl. P. Billerbeck, *Ein Synagogengottesdienst in Jesu Tagen*, ZNW 55 (1964), 143–161 (152); Gerhardsson, *Memory and Manuscript* (A. 15), 68.

³⁶ Vgl. Meg 2, 1; j Meg 74 d und weiter Bill IV/1 160 f.

³⁷ Vgl. Bill IV/1 162–164.

³⁸ Vgl. B. D. Chilton, *Targumic Transmission and Dominical Tradition*, in: *France – Wenham, Gospel Perspectives I*, 21–45.

³⁹ Vgl. Marrou, *Erziehung im klassischen Altertum* (A. 24), 229 f.

Für einen hellenistischen Pädagogen wären auch weite Teile der synoptischen und der rabbinischen Überlieferung unter die Chrienform gefallen.⁴⁰

Zum Synagogengottesdienst gehörte in neutestamentlicher Zeit weiterhin die Rezitation des Dekalogs, des Schema Jisrael, von Gebeten und Psalmen. Auch die Rezitationen, die wie die Gebete nicht aus heiligen Texten stammten, tendierten zur Standardisierung⁴¹ und mussten infolgedessen auswendig gelernt werden.

Alle diese notwendigen Vorbereitungen konnten nicht wenige Minuten vor dem Gottesdienst durchgeführt werden. Es war ein vom Synagogengottesdienst verschiedener Schulbetrieb nötig. Die Zusammengehörigkeit von Synagoge und Schule ist nun durch die Ausgrabungen auf Masada archäologisch illustriert worden. Noch während eines aussichtslosen Abwehrkampfes erbauten bzw. erneuerten die eingeschlossenen jüdischen Verteidiger die Synagoge und richteten in einem Verwaltungsgebäude, das zum südlichen Herodespalast gehörte, einen Schulraum ein.⁴²

Für die religiös engagierten Gruppen des Judentums galt schon in der neutestamentlichen Zeit: Wer fromm sein wollte, musste lernen. Bereits die vormakkabäischen Chasidim hatten eine Art von «Volksbildungsprogramm» vertreten, wie etwa ein in Qumran gefundener voressenischer Weisheitspsalm (11QPs^a 154 18,5–8) zeigt. Dasselbe pädagogische Interesse lässt sich auch bei den aus den Chasidim hervorgegangenen Essenern beobachten. Nach Josephus nahmen sie fremde Knaben auf, um sie gemäss ihren Überlieferungen zu erziehen (Bell II 120). Diese Notiz über eine Art von *pueri oblati* dürfte von IQH 9,35 f. bestätigt werden.⁴³ Auch sonst zeigen die Qumran-Schriften das Bemühen der Sekte um Erziehung und Schriftenauslegung.⁴⁴ Nicht nur die Jungen (IQSa 1,4f.), sondern auch die Alten (IQS 6,6–8) standen unter der Verpflichtung, zu lernen.

Die Pharisäer besaßen ebenfalls starkes Interesse an der Ausbrei-

⁴⁰ Vgl. T. Klauser, RAC I, 1950, 547.

⁴¹ Vgl. S. Safrai, *The Synagogue*, CRINT I/2, Assen 1976, 908–944 (916 f. 922–926).

⁴² Vgl. Y. Yadin, EAEe III, Jerusalem 1977, 809 f.

⁴³ Vgl. H. Lichtenberger, *Studien zum Menschenbild in Texten der Qumrangemeinde*, Göttingen 1980, 205.

⁴⁴ Vgl. O. Betz, *Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte*, Tübingen 1960.

tung einer religiösen Volksbildung. Im Gegensatz zu den Essenern versuchten sie jedoch, ihrem Anliegen öffentliche Geltung zu verschaffen. Nach einer Tradition des Jerusalemer Talmuds (Ket 32c) unternahm Schimon ben Schatach den Versuch, einen obligatorischen Torahunterricht für alle Jungen einzuführen. Da Schimon in der Regierungszeit der Königin Alexandra Salome (76–67 v. Chr.) wirkte, die den Pharisäern grossen Einfluss auf die Gesetzgebung verschaffte⁴⁵, nehmen eine Reihe von Forschern diese Nachricht historisch ernst.⁴⁶ Mit dem zeitweiligen Verlust der politischen Mitbestimmung scheiterte allerdings diese pharisäische Reform. Die Pharisäer verfolgten ihr Vorhaben jedoch dadurch weiter, dass sie an der Gründung von Synagogengemeinden nach dem Vorbild privater hellenistischer Religionsvereine mitbeteiligt waren.

2.3. *Die Bildung Jesu.* Weil in neutestamentlicher Zeit noch keine öffentliche Schulpflicht bestand, war bei Angehörigen der unteren Volksschichten das Mass der Elementarbildung vom religiösen Engagement des Elternhauses abhängig. Immer wieder ist die Anschauung von einem «halbheidnischen Galiläa» vertreten worden.⁴⁷ Doch weder die Evidenz des Josephus⁴⁸ noch der archäologische Befund⁴⁹ lassen an der Torahtreue der Galiläer zweifeln. Als konservative Landbevölkerung standen sie allerdings den Neuerungen der pharisäischen Halacha eher ablehnend gegenüber.⁵⁰ Doch gibt es von der religiösen Gesamtsituation her keinen Grund, an den neutestamentlichen Angaben über die grosse Zahl galiläischer Synagogen zu zweifeln.⁵¹ Sie boten Gelegenheit für das Erlangen einer religiösen Elementarbildung.

Die Vorgeschichten des Matthäus- und Lukas-Evangeliums stimmen bei aller sonstigen Verschiedenheit darin überein, dass Jesus aus einem frommen Elternhaus stammte. Besonders die lukanische Kind-

⁴⁵ Vgl. J. Klausner, in: A. Schalit, *World History of the Jewish People* I/6, Jerusalem 1972, 242–254.

⁴⁶ So z. B. Hengel, *Judentum und Hellenismus* (A. 27), 150.

⁴⁷ So etwa noch G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart 1980, 48.

⁴⁸ Vgl. bes. Vit 113. 196–198 und weiter F. X. Malinowski, *Torah Tendencies in Galilean Judaism according to Flavius Josephus*, BTB 10 (1980), 30–36.

⁴⁹ Vgl. S. Freyne, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian*, Notre Dame 1980, 259–275.

⁵⁰ Vgl. a. a. O. 305–343.

⁵¹ Vgl. Mt 4, 23/Mk 1, 39; Mt 9, 35; Lk 4, 14 f.

heitsgeschichte ist hier auch als historische Quelle ernst zu nehmen.⁵² Es könnte sogar einiges dafür sprechen, dass innerhalb der Grossfamilie Jesu gewisse essenische Tendenzen wirksam waren⁵³, doch würde dieser Punkt noch weitere Nachforschung erfordern. Jedenfalls setzt auch ein Jesus-Wort wie Mt 11,27/Lk 10,22 voraus, dass Jesus von seinem Pflegevater religiöse Elementarunterweisung erhielt.⁵⁴

Für die Frage nach der Bildung Jesu haben wir weiter ernst zu nehmen, dass in Nazareth eine Synagoge existierte, an deren Gottesdienst Jesus regelmässig teilnahm (Lk 4,16). Nach Lukas 4,20 gab es in Nazareth auch einen Synagogendiener (ὄπηρετής), also eine Person, die als Elementarlehrer fungieren konnte. Die Angaben apokrypher Evangelien, wonach Jesus bei einem Lehrer das Alphabet gelernt habe⁵⁵, sind zwar historisch wertlos.⁵⁶ Sie zeigen aber immerhin, wie wenig der Gedanke eines Elementarschulbesuchs Jesu selbst in gnostischen Kreisen, die einseitig seine göttliche Weisheit betonten, befremdlich war.

Schliesslich macht vor allem die Analyse der Worte Jesu deutlich, dass er über ein beträchtliches Mass an religiöser Bildung verfügte. Die Logien sind durchsetzt von Zitaten und Anspielungen auf alttestamentliche Texte⁵⁷, besonders auf den zweiten Teil des Jesaja-Buches.⁵⁸ Jesus muss weite Teile der Heiligen Schrift auswendig gekannt haben. Er benutzte in seiner Exegese und Argumentation hermeneutische Regeln und logische Techniken⁵⁹, wie wir sie aus der Rhetorik der hellenistischen Synagoge kennen.⁶⁰ Auch der Gebrauch von mnemonischen Hilfsmitteln und poetischen Formen lässt sich nachweisen (s. u.

⁵² Eine abgewogene Wertung bei J. McHugh, *The Mother of Jesus in the New Testament*, London 1975, 125–149.

⁵³ Vgl. z. B. E. Ruckstuhl, *Die Chronologie des Letzten Mahles und des Leidens Jesu*, Einsiedeln 1963, 111 f.

⁵⁴ Vgl. J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie I: Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh 1973, 65–67.

⁵⁵ Vgl. Irenäus, *Adv Haer I 13,1* und weiter E. Hennecke – W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen I: Evangelien*, Tübingen 1968, 292–295.

⁵⁶ Vgl. B. McNeil, *Jesus and the Alphabet*, *JTS* 27 (1976), 126–128.

⁵⁷ Vgl. R. T. France, *Jesus and the Old Testament*, London 1971.

⁵⁸ Vgl. W. Grimm, *Weil ich dich liebe. Die Verkündigung Jesu und Deuterojesaja*, Bern–Frankfurt 1976.

⁵⁹ Ein Überblick bei R. H. Stein, *The Method and Message of Jesus' Teachings*, Philadelphia 1978, 8–27.

⁶⁰ Vgl. H. Thyen, *Der Stil der jüdisch-hellenistischen Homilie*, Göttingen 1955, bes. 52–58.

4.1). Alles das konnte Jesus lernen, ohne Schüler eines Rabbi gewesen zu sein. Es genügte der Besuch der Elementarschule, die intensive Teilnahme am Synagogengottesdienst und das Zuhören bei öffentlichen Lehrvorträgen und Disputationen von Schriftgelehrten.

Was von Jesu religiöser Bildung gilt, darf auch für einen Teil seiner Anhänger angenommen werden. In einseitiger Auffassung von Act 4,13 wird immer wieder die Ansicht vertreten, alle Jünger seien zur religiös deklassierten Unterschicht der Landbevölkerung (*m h'rs*) zu rechnen. Die zahlreichen Fischer im engsten Jüngerkreis dürften jedoch zur (unteren) Mittelschicht (vgl. Mk 1,20) gehört haben.⁶¹ Wie etwa der starke Anteil an Pharisäern zeigt, gab es in ihr ein waches religiöses Interesse. Die Jünger, die aus dem Schülerkreis des Täufers kamen (Joh 1,35–39 vgl. Act 1,21f.), waren schon von dort her den Umgang mit gepflegter Überlieferung gewohnt.

3. Die Lehrautorität Jesu

3.1. *Der Lehrer.* Nach allen vier Evangelien wurde Jesus von Anhängern und Aussenstehenden als «Lehrer» (διδάσκαλε) angeredet. Wie Markus als Quelle aus der Zeit vor 70 n. Chr. zeigt, steht dahinter als aramäisches Äquivalent das Wort *rbj*. Zur Zeit Jesu war «Rabbi» noch kein formaler Titel, der an akademisches Studium und Ordination gebunden war. Aber schon in der neutestamentlichen Periode kam die Rabbi-Anrede vor allem im Lehr-Milieu vor.⁶² Die Tendenz des Matthäus- und Lukas-Evangeliums geht dahin, Lehrer-Anreden für Jesus entweder auszulassen oder durch die Anrede κύριε zu ersetzen. Das zeigt, wie wenig dem Lehrer-Titel christologisches Gewicht beigemessen wurde. Wenn die Bezeichnung Jesu als Lehrer dennoch in allen synoptischen Quellenschichten begegnet, so weist das auf einen historischen Sachverhalt in seinem Leben zurück.⁶³ Erst seit Justin, dem Märtyrer, begann «Lehrer» zum christologischen Hoheitstitel zu werden.⁶⁴

⁶¹ Vgl. W. H. Wuellner, *The Meaning of «Fishers of Men»*, Philadelphia 1967, 45–63; B. T. Viviano, *Study as Worship*, Leiden 1978, 173 f.

⁶² Vgl. A. Zimmermann, *Die urchristlichen Lehrer*, Diss. Bern 1981, IV. Kapitel.

⁶³ Vgl. schon C. H. Dodd, *Jesus als Lehrer und Prophet*, in: G. K. A. Bell – A. Deissmann, *Mysterium Christi*, Berlin 1931, 67–86.

⁶⁴ Vgl. F. Normann, *Christus Didaskalos. Die Vorstellung von Christus als Lehrer in der christlichen Literatur des ersten und zweiten Jahrhunderts*, Münster 1967.

Eine wertvolle Bestätigung dafür, dass Jesus als Lehrer wirkte, erhalten wir durch das *testimonium Flavianum* (Ant XVIII 63). Mit Recht geht die Tendenz der neueren Forschung eher dahin, mit seiner weitgehenden Echtheit zu rechnen.⁶⁵ Gleich ob man dem Rekonstruktionsversuch von E. Bammel⁶⁶ oder A.M. Dubarle⁶⁷ folgt, so sprach Josephus von Jesus als Lehrer (διδάσκαλος) und weisem Mann (σοφὸς ἀνὴρ). Angesichts der kurzen Information des *testimonium* darf man annehmen, dass der jüdische Historiker damit einen für Jesus besonders typischen Zug hervorheben wollte. Auch die rabbinischen Quellen haben die Erinnerung an ein Lehrwirken Jesu bewahrt, so wenig zuverlässig auch ihre Angaben im einzelnen sind.⁶⁸

3.2. *Der Prophet.* Jesus hat mindestens einen prophetischen Selbstanspruch erhoben.⁶⁹ In unserem Zusammenhang soll es nur darum gehen, ob ein solches prophetisches Bewusstsein verhinderte, dass Jesus seinen Jüngern und anderen Zuhörern behältliche Stoffe lehrte. Nach allem, was wir wissen, schlossen sich in neutestamentlicher Zeit ein Wirken als Prophet und Lehrer noch nicht gegenseitig aus. Schon die meisten alttestamentlichen Propheten waren von einem Schülerkreis umgeben gewesen, dem sie in mündlicher oder schriftlicher Form Traditionen hinterliessen.⁷⁰ Wie wenig sich charismatische Aktivitäten, methodische Schriftauslegung und geregelte Traditionsweitergabe ausschliessen mussten, wird am Beispiel der Essener deutlich.⁷¹ Erst nach den Erschütterungen und Enttäuschungen der jüdischen Aufstände begannen die Rabbinen, Prophetie und Schriftgelehrsamkeit einander entgegenzusetzen. Während der Lehrer Vernunft und Methode brauchte, wurden die Propheten den unmündigen Kindern und Verrückten gleichgestellt (BB 12a–b).

⁶⁵ Vgl. A. Feuillet, *Les anciens historiens profanes et la connaissance de Jésus*, *EspVie* 87 (1977), 145–153.

⁶⁶ Zum *Testimonium Flavianum*, in: O. Betz u. a., *Josephus-Studien* (FS für O. Michel), Göttingen 1974, 9–22.

⁶⁷ *Le témoignage de Josèphe sur Jésus d'après la tradition indirecte*, *RB* 80 (1973) 481–513.

⁶⁸ Vgl. O. Betz, *Probleme des Prozesses Jesu*, *ANRW* II 25,1, Berlin 1982, 565–647 (575–580).

⁶⁹ Vgl. D. Hill, *New Testament Prophecy*, London 1979, 48–69.

⁷⁰ Vgl. J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, London 1962.

⁷¹ Vgl. Hill, *New Testament Prophecy*, 37–43.

3.3. *Der «Messias»*. Meiner Überzeugung nach sind Geschichte und Verkündigung Jesu nicht ohne seinen messianischen Anspruch zu verstehen⁷², auch wenn dies in der neutestamentlichen Forschung weiterhin sehr umstritten ist. Wenn man jedoch mit einem Messiasanspruch Jesu rechnet, dann wird die Grundvoraussetzung der klassischen Formgeschichte fraglich, dass ausschliesslich praktische Motive die Weitergabe der synoptischen Überlieferungen bestimmten. Vielmehr ist in diesem Fall von Anbeginn an mit einem *messianischen Autoritätsmotiv* zu rechnen. Wir sehen immer deutlicher, dass es in neutestamentlicher Zeit keine einheitliche jüdische Messiaserwartung gab, wie noch die religionsgeschichtliche Schule weitgehend annahm.⁷³ Darum ist um so bemerkenswerter, dass sehr verschiedene Hoffungsmodelle einen lehrenden Messias kennen. Das Motiv vom Messias als dem Lehrer göttlicher Weisheit⁷⁴ findet sich in der Qumran-Literatur⁷⁵, in den Zwölf-Patriarchen-Testamenten⁷⁶, in den Psalmen Salomos⁷⁷, im Äthiopischen Henoch⁷⁸, in der samaritanischen Literatur⁷⁹, im relativ alten Jesaja-Targum⁸⁰ und schliesslich in den rabbinischen Quellen⁸¹.

Stellvertretend sei hier nur das Targum zu Jesaja 53, 5.11 zitiert:

«Und er (der Messias) wird das Heiligtum erbauen, das durch unsere Schuld entweiht war, preisgegeben durch unsere Sünden; aber durch seine Lehre (*wb'lpnjh*) wird der Friede über uns gross werden, und wenn wir uns um seine Worte sammeln (*wbdntnhj lptgmwhj*), wird uns unsere Schuld vergeben werden... Durch seine Weisheit (*bhwkmtjh*) wird er Gerechte rechtfertigen, um viele dem Gesetz dienstbar zu machen, und wegen ihrer Sünden wird er Fürbitte tun.»

⁷² Vgl. O. Betz, *Was wissen wir von Jesus?*, Stuttgart 1965, 56–63; ders., *Christologische Probleme in der heutigen Theologie*, ThBeitr 12 (1981), 5–20; P. Stuhlmacher, *Existenzstellvertretung für die Vielen: Mk 10, 45 (Mt 20, 28)*, in: *Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit*, Göttingen 1981, 27–42.

⁷³ Vgl. z. B. W. Bousset, *Kyrios Christos*, Göttingen 1921, 14.

⁷⁴ Vgl. auch M. Hengel, *Jesus als messianischer Lehrer der Weisheit und die Anfänge der Christologie*, in: *Sagesse et religion*, Paris 1979, 148–188.

⁷⁵ Vgl. CD 6, 11; 7, 18; 4QFlor 1, 11; 4QMessAr 1, 7 f; 4QAha; 11QMelch 18–20.

⁷⁶ Vgl. TestJud (A) 21, 1–4; TestL 18, 2–6.

⁷⁷ Vgl. PsSal 17, 42 f; 18, 4–9.

⁷⁸ Vgl. ÄthHen 46, 3; 49, 3 f.; 51, 3.

⁷⁹ Vgl. Memar Marqa 4, 12 und auch Jh 4, 25.

⁸⁰ Vgl. TgJes 53, 5.11 und auch TgGen 49, 10.

⁸¹ Vgl. z. B. Midr Ps 21, 90a.

Eine Verbindung von Messianität, Weisheit und Lehre findet sich auch in einigen echten Jesus-Worten⁸², so im Logion über die Königin des Südens (Mt 12,42/Lk 11,31), im Rechtfertigungswort (Mt 11,16–19/Lk 7,31–35), im Jubelruf (Mt 11,25f./Lk 10,21); im Heilandsruf (Mt 11,28–30) und in der Klage über Jerusalem (Mt 23,37–39/Lk 13,34f.). Andere Logien wie Mk 8,38/Lk 9,26; Mt 7,26–29/Lk 6,47–49 oder Mt 24,35/Mk 13,31/Lk 21,33 beanspruchen für Jesu Worte eschatologische Bedeutung. Sie wurden schon von ihm selbst als entscheidender Massstab in Gottes letztem Gericht betrachtet.

Für alle, die Jesu messianischem Anspruch Glauben schenkten, lag darin ein starkes Motiv, sich seine Aussprüche einzuprägen. Als Worte göttlicher Weisheit standen sie ja nicht auf einer Stufe mit den Aussagen irgendwelcher anderer Lehrer. Obwohl die Zuhörer Jesu im Durchschnitt ein aufnahmefähigeres Gedächtnis besessen haben dürften als wir von Reizüberflutung geplagten Zeitgenossen des 20. Jahrhunderts, war es doch auch ihnen völlig unmöglich, alle belangvollen Äusserungen zu memorieren. Wir stehen deshalb vor der Frage, ob wir es bei der synoptischen Wortüberlieferung lediglich mit punktuellen Rückerinnerungen zu tun haben. Man muss in diesem Zusammenhang jedoch auch die Möglichkeit prüfen, ob nicht schon Jesus selbst diejenigen seiner Worte besonders hervorhob, deren Behalten durch andere er beabsichtigte.

4. Vorösterliche «Sitze im Leben»

4.1. *Die öffentliche Lehre.* Jesus wollte bei seinen Hörern nicht bloss einige Emotionen erregen. Seine Verkündigung war ein Ruf zur Umkehr, hinter dem eine klare Konzeption von der Königsherrschaft Gottes und ihren ethischen Konsequenzen stand. Beides, die Proklamation der βασιλεία τοῦ θεοῦ und die ethischen Weisungen, heben sich bei allen Ähnlichkeiten charakteristisch von den Vorstellungen des zeitgenössischen Judentums ab. Wie aber konnte Jesus erreichen, dass der Inhalt seiner Verkündigung von den Hörern nicht nivelliert, sondern in seiner Besonderheit bewahrt wurde? Meines Erachtens liegt die Antwort auf diese Frage darin, dass Jesus wie andere antike Lehrer die

⁸² Vgl. auch F. Christ, *Jesus Sophia. Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern*, Zürich 1970.

Zentralgedanken seiner Botschaft in kurzen Summarien zusammenzufassen pflegte, die leicht zu memorieren waren. Diese pädagogische Methode wurde auf dem Elementarniveau (s. o. 2.2) ebenso angewandt wie in der philosophischen Schule eines Epikur⁸³ oder auf den rabbinischen Akademien.⁸⁴

Eine Analyse der Worte Jesu zeigt, dass sie zum grössten Teil aus sehr kurzen, bewusst geformten Aussprüchen bestehen. Ein statistischer Überblick ergibt folgendes Bild: Von rund 250 isolierten, synoptischen Logientraditionen sind etwa 200 in irgendeiner Form des Parallelismus membrorum abgefasst; das heisst, mindestens 80% der synoptischen Jesus-Worte erweisen sich als poetisch geformt. Die verschiedenen Arten des Parallelismus sind aber nicht die einzigen poetischen Techniken, die sich beobachten lassen.⁸⁵ Wir finden mnemotechnische Hilfsmittel wie Rhythmen, Reime, Chiasmen, Paarungen und Dreiungen. Neben dem ästhetischen Wert zielte poetische Formung in der Antike vor allem auch auf Behältlichkeit.⁸⁶ Die weitgehend dichterische Gestaltung der überlieferten Jesus-Logien weist darauf hin, dass schon ihr Schöpfer das Memorieren intendierte.⁸⁷

Es lassen sich an den Worten Jesu auch noch andere Stileigentümlichkeiten beobachten, die Aufmerksamkeit sichern und das Memorieren erleichtern konnten. So finden sich in auffällender Häufigkeit rhetorische Figuren wie das Paradox, die Hyperbel, Rätsel, Kontrast, Ironie, Grotteske, Gleichnis, Sprichwort, Imperative und emphatische Fragen, daneben auch logische Techniken wie das *argumentum ad hominem*, das *argumentum a fortiori* (der rabbinische *kal-wachomer*-Schluss), die *reductio ad absurdum* sowie die Schlüsse *per analogiam* und *e contrario*. Insgesamt zeichnen sich die synoptischen Jesus-Logien durch einen sehr individuellen und charakteristischen Stil aus⁸⁸, der

⁸³ Vgl. K. H. Rengstorff, *ThWNT IV*, Stuttgart 1942, 424. 427; H. Blum, *Die antike Mnemotechnik*, Hildesheim 1969, 115 f.; R. A. Culpepper, *The Johannine School*, Missoula 1975, 108 f.

⁸⁴ Vgl. Gerhardsson, *Memory and Manuscript* (A. 15), 123–130.

⁸⁵ Vgl. bes. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie I* (A. 54), 19–38.

⁸⁶ Vgl. Quintilian, *Inst Orat XI* 2, 39: «*Etiam quae bene composita erunt, memoriam serie sua ducent. Nam sicut facilius versus ediscimus quam prosam orationem, ita prosae vincita quam dissoluta. Sic contigit, ut etiam quae ex tempore videbantur effusa, ad verbum repetita reddantur.*»

⁸⁷ Vgl. auch M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford³ 1967, 160–185, bes. 185.

⁸⁸ Vgl. G. Mussies, *Jesus' ideolect: a survey*, TD 26 (1978), 254–258.

eine unterschiedliche Herkunft dieser Traditionen überaus unwahrscheinlich werden lässt. Der typische Stil der Jesus-Worte weist auf einen einzigen Urheber zurück.

Auf diese «Lehrsummarien», die behalten werden sollten, konnte Jesus mit der ihm eigenen «Amen, ich sage euch»-Einleitung aufmerksam machen.⁸⁹ Auch die häufigen Aufforderungen zum Hören⁹⁰ dürften eine ähnliche Funktion besessen haben. In alttestamentlichen Texten kann die Mahnung zum Hören geradezu als «Lehreröffnungsruf»⁹¹ gebraucht sein. Die tägliche Rezitation des israelitischen Glaubensbekenntnisses begann mit den Worten «Höre, Israel!» (Dtn 6,4). Bereits im Alten Testament⁹² und dann in der rabbinischen Literatur⁹³ konnte der Aufruf zum Hören die Aufforderung zum Auswendiglernen mit einschliessen.

4.2. *Die Jüngerlehre.* Zu den unerschütterlichsten Tatsachen des Lebens Jesu gehört, dass er von einem Jüngerkreis begleitet wurde. Eine der Funktionen dieser Gruppe wird durch den Namen signalisiert, den Jesus seinen engsten Begleitern gab. Er nannte sie «Schüler» (μαθηταί/*tlmjdm*, aram. *tlmjdj*). H. Schürmann hat einen wesentlichen Beitrag zur Frage nach den Ursprüngen der Jesus-Überlieferung geleistet, als er eindringlich auf die Möglichkeit hinwies, schon im vorösterlichen Jüngerkreis und seinen Lebensfunktionen einen «Sitz im Leben» für Wortüberlieferungen zu finden.⁹⁴

Mit Schürmann kann man einen vorösterlichen «inneren» und «äusseren» Sitz im Leben für die Traditionsbildung unterscheiden. Der vorösterliche Jüngerkreis stellte selber eine soziologische Grösse dar, und deshalb waren es eher dogmatische als historische Gründe, die R. Bultmann davon abhielten, die formgeschichtliche Fragestellung auf ihn auszuweiten. Nicht erst die Urgemeinde hatte ein liturgisches

⁸⁹ Vgl. auch W. Grundmann, *Das Evangelium nach Markus*, Berlin 1977, 114.

⁹⁰ Vgl. z. B. Mt 13,9/Mk 4,9/Lk 8,8; Mt 15,10/Mk 7,14.

⁹¹ Vgl. G. von Rad, *Weisheit in Israel*, Neukirchen-Vluyn 1970, 32 f.; H. W. Wolff, *Hosea*, Neukirchen-Vluyn 1976, 122.

⁹² Vgl. Riesner, in: France – Wenham, *Gospel Perspectives I*, 211 f.

⁹³ Vgl. W. Bacher, *Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur*, Leipzig I (1899) 189–192, II (1905) 219–221.

⁹⁴ Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition. Versuch eines formgeschichtlichen Zugangs zum Leben Jesu, in: H. Ristow – K. Matthiae, *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Berlin 1960, 342–370. Erweitert in: *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien*, Düsseldorf 1968, 39–65.

Leben, sondern schon Jesus übergab seinen Jüngern nach der vorlukanischen Tradition Lk 11,1 ein gemeinsames Gebet; das heisst, er lehrte es sie auswendig.⁹⁵ Nicht erst die Urkirche, sondern bereits die Jüngergruppe besass eine charakteristische Lebensform⁹⁶, die Jesus den Mitgliedern einschärfte. Ein Wort wie das von den «toten Totengräbern» (Mt 8,22/Lk 9,60), das ganz vom für Jesus charakteristischen Ruf in die Nachfolge (ἀκολουθεῖν/*hlk 'hrj*, aram. *'zl btr*) geprägt ist⁹⁷, muss im innersten Jüngerkreis memoriert worden sein, dessen Glieder sich von ihren Familien getrennt hatten (vgl. Mt 19,29/Mk 10,29f./Lk 18,29f.).

Als einen äusseren Anlass zu Traditionsbildung darf man die Aussendung der Jünger zu eigener Verkündigung betrachten. Diese Aussendung ist nicht nur durch Erzählungen bezeugt, sondern wird auch in einer Anzahl von Logien vorausgesetzt.⁹⁸ Man kann die Aussendung deshalb zu Recht mit T. W. Manson als eines der am besten gesicherten Fakten des Lebens Jesu betrachten.⁹⁹ Die Jünger handelten bei dieser Aussendung nicht aus eigener Verantwortung, sondern als «Gesandte» Jesu. Dabei kann ausser acht bleiben, ob Jesus selber schon für seine Jünger die Bezeichnung *šljh/šljh'* gebraucht hat.¹⁰⁰ Das Verb «senden» ist jedenfalls in seinem Mund durch das Logion Mt 10,16b/Lk 10,3 gesichert. Von einem Abgesandten aber erwartete man, dass er seine Botschaft in den Worten des Aussenders überbringen konnte.¹⁰¹ Darum war eine gesonderte Unterweisung der Jünger durch Jesus nötig.

Es ist ohne weiteres denkbar, dass durch die Aussendung auch eine erste bewusstere Tradierung von Jesus-Geschichten in Gang kam.¹⁰² Zwischen der eigentlichen Wort- und Tatüberlieferung stehen jene gerahmten Herrenworte, die Bultmann Apophthegmen nannte. Manche der Jesus-Worte benötigten schon immer einen erklärenden Rah-

⁹⁵ Vgl. auch J. J. Vincent, *Did Jesus Teach His Disciples to Learn by Heart?*, TU 88 (1964), 105–118.

⁹⁶ Vgl. auch R. Riesner, *Formen gemeinsamen Lebens im Neuen Testament und heute*, Giessen–Basel 1977, 9–31.

⁹⁷ Vgl. M. Hengel, *Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8,21f. und Jesu Ruf in die Nachfolge*, Berlin 1968.

⁹⁸ Vgl. z. B. Mt 10,7f./Lk 10,9; Mk 6,11/Lk 9,5.

⁹⁹ *The Sayings of Jesus*, London 1949, 73.

¹⁰⁰ So wieder J. A. Kirk, *Apostleship since Rengstorf*, NTS 21 (1975), 249–264.

¹⁰¹ Vgl. C. Westermann, *Grundformen prophetischer Rede*, München²1964, 70–91 (bes. 74f.).

¹⁰² Vgl. auch E. Gutwenger, *Die Machterweise Jesu in formgeschichtlicher Sicht*, ZKTh 89 (1967), 176–190.

men und so vermag die apophthegmatische Form in einzelnen Fällen in vorösterliche Zeit zurückgehen. Genauso wie in den hellenistischen Schulen und in den späteren rabbinischen Akademien ethische Weisungen durch Beispielerzählungen vermittelt wurden, können auch schon die ausgesandten Jünger den Umkehrwilligen anhand des paradigmatischen Verhaltens Jesu Unterricht erteilt haben.

Noch einen anderen Aspekt seines Lehrwirkens hatte Jesus mit anderen zeitgenössischen Lehrern¹⁰³ gemeinsam: Er beschränkte einen Teil seiner Lehre auf einen esoterischen Kreis. Die Annahme einer Krise des Wirkens Jesu in Galiläa mit einem anschliessenden Rückzug aus der öffentlichen Wirksamkeit ist durch eine Reihe sehr verschiedenartiger Beobachtungen wahrscheinlich.¹⁰⁴ Gleichfalls in die Geschichte Jesu gehört die Auswahl eines Kreises von zwölf Jüngern.¹⁰⁵ Vermutlich war die Schaffung des Zwölferkreises, durch den Jesus zeichenhaft seinen Anspruch auf ganz Israel festhielt, eine Antwort auf die Abweisung seines Umkehrufes durch die Mehrheit der galiläischen Bevölkerung (vgl. Joh 6, 66–70). Dieser engsten Gruppe enthüllte Jesus das Geheimnis seiner Messianität und mit ihr sprach er über die Bedeutung seines Leidens. T. W. Manson hat durch wortstatistische Untersuchungen einzelne Logien dieser esoterischen Lehrsituation zugewiesen.¹⁰⁶ Besonders die Menschensohn-Worte dürften hier einzuordnen sein.¹⁰⁷

Die Zwölf wurden, ob von Jesus beabsichtigt oder nicht, das sei hier dahingestellt, zu dem Kreis, der ein Traditionskontinuum zwischen vor- und nachösterlicher Situation sicherte. Sie erfüllten damit dieselbe Aufgabe wie der Jüngerkreis, in den sich Jesaja nach der Abweisung seiner öffentlichen Predigt zu esoterischer Lehre zurückzog (Jes 8, 16). Wie K. Stock gezeigt hat, gehört es zu den besonders stark hervortretenden Motiven des Markus-Evangeliums, dass der Evangelist die Rolle der Zwölf als die von normativen Urtradenten akzentuiert.¹⁰⁸

¹⁰³ Vgl. z. B. J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu*, Göttingen ³1963, 270–276.

¹⁰⁴ Vgl. F. Mussner, *Gab es eine «galiläische Krise»?* , in: P. Hoffmann, *Orientierung an Jesus* (FS für J. Schmid), Freiburg 1973, 238–252.

¹⁰⁵ Vgl. z. B. J. Roloff, *Apostolat – Verkündigung – Kirche*, Gütersloh 1965, 138–168; R. P. Meye, *Jesus and the Twelve*, Grand Rapids 1968, 192–209.

¹⁰⁶ *The Teaching of Jesus*, Cambridge ²1935, 320–329.

¹⁰⁷ Vgl. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie I* (A. 54), 254 f.

¹⁰⁸ *Boten aus dem Mit-Ihm-Sein. Das Verhältnis zwischen Jesus und den Zwölf nach Markus*, Rom 1975.

Man könnte seine Absicht mit den johanneischen Worten wiedergeben: «Ihr werdet Zeugnis von mir geben, weil ihr von Anfang an mit mir seid» (Joh 15,27).

4.3. *Die ortsfesten Anhänger Jesu.* Nur eine Minderheit seiner Anhänger hat Jesus ständig bei seiner Wanderpredigt begleitet. Die meisten seiner «Sympathisanten» blieben in Galiläa und Judäa, aber auch in der Dekapolis ansässig.¹⁰⁹ Für diesen Kreis war ein Traditionsbedürfnis nicht erst mit der nachösterlichen Situation gegeben. Überlieferung musste für sie die räumliche Trennung vom autoritativen Lehrer überwinden. Diese Überlegung wird durch den analytischen Rückschluss bekräftigt, dass einige der Worte Jesu eher zu einer Wohnsituation passen.¹¹⁰ Solche, meist kritisch verdächtigten, Logien könnten auf das Traditionsbedürfnis der ortsfesten Anhänger Jesu zurückgehen. Eine alte Tradition wie Lukas 10,38–42¹¹¹, die Maria gegenüber Jesus in der Haltung des Schülers zeigt¹¹², mag die Traditionsübergabe an solche ortsfesten Sympathisanten mit im Blick haben. Wenn man die vorösterliche Existenz eines Kreises sesshafter Anhänger Jesu ernst nimmt, dann ist es keine völlig abstruse Frage, ob nicht einzelne Jesus-Traditionen schon vor Ostern schriftlich fixiert wurden.¹¹³ Schülermitschriften und überhaupt das Anlegen von Notizen (ὑπομνήματα, commentarii) war eine in hellenistischer Zeit weit verbreitete Gepflogenheit.¹¹⁴ Ein im Wadi Murabba'at entdecktes Dokument in griechischer Tachygraphie, das vom Beginn des 2. Jahrhunderts n. Chr. stammt¹¹⁵, lässt es als möglich erscheinen, dass Kurzschrift schon im Palästina des ersten Jahrhunderts bekannt war. Die Zöllner (τελώναι), die sich Jesus anschlossen, gehörten zur gehobenen Mittelschicht und manchmal,

¹⁰⁹ Vgl. z. B. Mt 8,14f./Mk 1,29–31/Lk 4,38f.; Mt 24,16/Mk 13,14/Lk 21,21; Mk 5,19f./Lk 8,37–39.

¹¹⁰ Z. B. Mt 5,23; 6,1–4; 6,5f.; Lk 14,8–10; 14,12–14. Vgl. auch G. Theissen, *Soziologie der Jesusbewegung*, München 1977, 22–25.

¹¹¹ Vgl. I. H. Marshall, *Commentary on Luke*, Exeter 1978, 451.

¹¹² Lk 10,39 vgl. Act 22,3. Rabbinische Belege bei Bill II 763–765.

¹¹³ Vgl. auch E. E. Ellis, *New Directions in Form Criticism*, in: G. Strecker, *Jesus Christus in Historie und Theologie* (FS für H. Conzelmann), Tübingen 1975, 299–315 (bes. 304–309).

¹¹⁴ Vgl. G. A. Kennedy, *Classical and Christian Source Criticism*, in: W. O. Walker, *The Relationships among the Gospels*, San Antonio 1978, 125–155 (130–132. 136f.).

¹¹⁵ Vgl. DJD II 275–277.

wie etwa der ἀρχιτελώνης Zachäus (Lk 19, 1–9), zur Oberschicht.¹¹⁶ Sie konnten ihren Beruf nicht ohne ein Mindestmass an Bildung ausüben und waren das Führen von Notizbüchern gewohnt.

Vom Kreis der ortsfesten Anhänger her kann man auch fragen, ob nicht manche Worte Jesu schon vor Ostern ins Griechische übersetzt wurden¹¹⁷, selbst wenn seine normale Lehrsprache das Aramäische¹¹⁸, in einigen Fällen auch das Hebräische war. Das epigraphische Material, das uns vor allem aus Jerusalem in grösserer Fülle zur Verfügung steht, beweist, wie weit das Griechische unter den Juden Palästinas verbreitet gewesen ist.¹¹⁹ Auf jeden Fall vollzog sich die Übersetzung der Jesus-Überlieferungen innerhalb eines Milieus, in dem viele leicht aus einer Sprache in die andere wechseln konnten.

5. Schlussfolgerungen

5.1. *«Gepflegte» Überlieferung.* Eine der bisher gründlichsten Untersuchungen zur Tragfähigkeit mündlicher Überlieferungen hat J. Vansina vorgelegt.¹²⁰ Er rechnet dann mit einem hohen Mass von Zuverlässigkeit, wenn zwei Bedingungen erfüllt sind: 1) Die Existenz eines fest umrissenen, möglichst esoterischen Tradentenkreises; 2) der Gebrauch mnemotechnischer Hilfsmittel zur Sicherung der Traditionen. Beide Voraussetzungen waren für die Evangelien-Überlieferung schon an ihrem Ursprung bei Jesus selbst gegeben. Man darf sie deshalb nicht wie die formgeschichtlichen Pioniere nach der Analogie fluktuierender, «folkloristischer» Traditionen beurteilen. Es handelte sich bei ihr vielmehr um die «gepflegte» Weitergabe von didaktischem Material, nicht um Volks-, sondern um Schulüberlieferung.

¹¹⁶ Vgl. F. Herrenbrück, *Jesus und die Zöllner*, Diss. Tübingen 1980; ders., *Wer waren die Zöllner?*, ZNW 72 (1981), 178–194.

¹¹⁷ Vgl. auch R. H. Gundry, *The Language Milieu of First Century Palestine. Its Bearing on the Authenticity of the Gospel Tradition*, JBL 83 (1964), 404–408.

¹¹⁸ Vgl. J. A. Fitzmyer, *The Study of the Aramaic Background of the New Testament*, in: *A Wandering Aramean*, 1–27 (6–10).

¹¹⁹ Vgl. J. N. Sevenster, *Do You Know Greek? How much Greek could the first Jewish Christians have Known?*, Leiden 1967; W. van Rengen, *L'épigraphie grecque et latine de Syrie*, ANRW II/8, Berlin 1978, 31–53; E. M. Meyers – J. F. Strange, *Archaeology, the Rabbis and Early Christianity*, London 1981, 62–91.

¹²⁰ *Oral Tradition. A Study in Historical Methodology*, London 1965.

5.2. *Die ‹Schule Jesu›*. In einer Untersuchung von antiken Schulbildungen hat R. A. Culpepper (Anm. 83) als sechs Hauptmerkmale Gemeinschaftsleben, Traditionsbewusstsein, Verehrung der Gründergestalt, differenzierte Zugehörigkeit, Lehr- und Lernaktivitäten sowie esoterische Überlieferungen herausgestellt. Da der vorösterliche Jüngerkreis in der einen oder anderen Form alle diese Kennzeichen trägt, kann man von ihm als der ‹Schule Jesu› sprechen. Die Aufnahme von Elementen hellenistischer Paideia, wie sie sich bei den Apostolischen Vätern und den Apologeten, aber auch schon im Neuen Testament beobachten lässt, war dadurch vorbereitet, dass Jesus als ein Lehrer wirkte, der sich mancher hellenistischer Lehrweisen bediente.

5.3. *Kritische Sympathie*. E. Käsemann hat viele Exegeten davon überzeugt, dass man nicht die Unechtheit, sondern die Echtheit der synoptischen Überlieferungen nachweisen müsse.¹²¹ In seinem Gefolge wurde dabei vor allem mit dem ‹Unähnlichkeitskriterium› gearbeitet. Nun erkennt man jedoch zunehmend, dass wir nur durch die Anwendung mehrerer Kriterien zu stärker gesicherten Urteilen gelangen können.¹²² Trifft das hier skizzierte Bild vom Ursprung der Jesus-Überlieferung zu, dann haben jene Forscher Recht, welche die Beweislast für Unechtheitsurteile beim Exegeten sehen. Er darf von einem grundsätzlichen Vertrauen in die substanzielle Zuverlässigkeit der synoptischen Wortüberlieferungen ausgehen. Das macht die kritische Prüfung der Einzellogien nicht unnötig, wohl aber zu einem hoffnungsvollen Unternehmen.

Rainer Riesner, Tübingen

¹²¹ Das Problem des historischen Jesus, in: Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen 1960, 187–214 (203).

¹²² Vgl. R. H. Stein, The 'Criteria' for Authenticity, in: France – Wenham, Gospel Perspectives I, 225–263.