

Die Diskussion der Authentizität von Herrenworten in altkirchlicher Zeit

Ein Beitrag zur Geschichte der Leben-Jesu-Forschung

Armin D. Baum

Die Frage nach der Authentizität der in den Evangelien enthaltenen Jesusworte nimmt in der neutestamentlichen Wissenschaft einen breiten Raum ein. Nicht nur in Kommentarreihen, sondern auch in Rekonstruktionen des Lebens Jesu und Darstellungen der neutestamentlichen Theologie wird mit erheblichem Aufwand analysiert, welche Sätze Jesus tatsächlich gesprochen habe und welche Reden ihm nachträglich in den Mund gelegt worden seien. Seit wann wird diese Diskussion geführt (Teil 1)? Und wie hat sich der bibelwissenschaftliche Umbruch im achtzehnten Jahrhundert auf diese Diskussion ausgewirkt (Teil 2)? An diesen beiden Fragen orientieren sich die anschließenden Erwägungen.

1. Die antike Echtheitskritik an den Herrenworten

Die christliche Echtheitskritik an den evangelischen Worten Jesu ist eine Erbin der Jahrhunderte älteren profanen Echtheitskritik. Echtheitskritik wurde schon lange vor der Abfassung der neutestamentlichen Evangelien praktiziert. Antike Echtheitskritiker haben nicht nur die literarische Authentizität ganzer Schriften¹, sondern auch die Echtheit einzelner Aussagen überprüft, die historischen Persönlichkeiten zugeschrieben wurden.

So kritisierte der hellenistische Historiker *Polybios* (um 200-120 v. Chr.) an den Reden im Geschichtswerk seines Kollegen Timaios zwar nicht, daß sie nicht dem Originalwortlaut (τὰ ὀρθῆντα) entsprächen, geißelte jedoch mit scharfen Worten, daß Timaios auf eine Wiedergabe dessen, was tatsächlich gesagt worden ist (ἔξήγησιν τῶν κατ' ἀλήθειαν εἰρημένων), also des wahren Inhalts der Reden, verzichtet habe². *Polybios* unterschied demnach deutlich zwischen der wörtlichen und der inhaltlichen Authentizität

1 Vgl. W. Speyer, Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum. Ein Versuch ihrer Deutung (HAW I/2), München 1971, bes. 109-303; A. D. Baum, Literarische Echtheit als Kanonkriterium in der alten Kirche, ZNW 88 (1997) 97-110; ders., Der neutestamentliche Kanon bei Eusebios (*hist. eccl.* III.25.1-7) im Kontext seiner literaturgeschichtlichen Arbeit, EThL 73 (1997) 307-347, hier 308-313.

2 12.25a.5. Vgl. A. D. Baum, Hat Lukas Jesus und die Apostel genau zitiert? Die *oratio recta* im lukanischen Werk zwischen antiker Profan- und Kirchengeschichtsschreibung, in: Geschichte Israels. Hg. G. Maier (TVGMS 415), Brockhaus 1996, 105-145, hier 117-119.

einer Rede. Die von Timaios aufgezeichneten Reden hielt er weder hinsichtlich ihres Wortlauts noch hinsichtlich ihres Inhalts für authentisch.

Der spätantike Arzt *Galen von Pergamon* (129-199 n. Chr.) übte an den gesammelten Werken seines großen Vorgängers Hippokrates von Kos nicht nur Textkritik (niedere Kritik) und Echtheitskritik im Sinne der höheren Kritik³, sondern überprüfte auch die Echtheit von unter dem Namen des Hippokrates überlieferten Aphorismen. Von den 406 hippokratischen Sprüchen, die Galen in einem seiner Bücher (*Hippocratis aphorismi et Galeni in eos commentarii*) kommentiert hat⁴, betrachtete er bis zu fünfzig als wahrscheinlich nicht authentisch. So notierte Galen an zahlreichen Stellen: „Ich vermute, daß dieser Aphorismus nicht von Hippokrates stammt (ὑποπτεύω γὰρ καὶ τοῦτον οὐχ Ἱπποκράτους εἶναι)“⁵. Seine echtheitskritischen Aussagen begründete Galen vor allem, indem er Abweichungen vom Sprachgebrauch und vom Gedankengut des echten Hippokrates nachwies⁶.

Schon in der Frühzeit der Kirche sind echtheitskritische Erwägungen auch an die mündliche und schriftliche Jesustradition herangetragen worden. Greifbar wird dieser Vorgang bereits im Werk des *Papias von Hierapolis* in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts. Dieser äußerte sich noch in der Entstehungsphase des Vierevangelienkanons recht kritisch gegenüber außerhalb dieser Bücher umlaufenden Überlieferungstücken. Papias schrieb zu Beginn des zweiten Jahrhunderts im von Eusebius zitierten Vorwort seines Kommentarwerkes: „Ich freute mich nicht über die (Informanten), die viele Dinge sagen, wie die Mehrzahl (es tut), sondern über die (Informanten), welche die Wahrheit lehren, und nicht über die, die die fremden Vorschriften in Erinnerung bringen (οὐδὲ τοῖς τὰς ἀλλοτρίας ἐντολὰς μνημονεύουσιν), sondern über die, welche die vom Herrn dem Glauben übergebenen und von der Wahrheit selbst abstammenden (Vorschriften in Erinnerung bringen)“⁷. Gemessen an den ihm etwa im Matthäus- und im Markusevangelium vorliegenden Herrenworten erschien dem Papias manches andere auf den Herrn zurückgeführte Gebot als unecht⁸. In seiner Echtheitskritik beschränkte sich Papias, soweit seine knappen Hinweise es erkennen lassen, auf „außerkanonisches“ Material. Daß er die Echtheit der Gebote Jesu, die in den wenigstens zwei ihm vorliegenden Evangelienchriften enthalten waren, in Frage gestellt hat, ist nicht beleg-

3 Vgl. J. Mewaldt, Galenos über echte und unechte Hippocratica, *Hermes* 44 (1909) 111-134.

4 Ed. C. G. Kühn XVII/2 (1829) 345-887; XVIII/1 (1829) 1-195.

5 Ed. C. G. Kühn, XVIII/1 (1829) 181,5-6 u. ö.

6 Vgl. L. O. Bröcker, Die Methoden Galens in der literarischen Kritik, *Rheinisches Museum für Philologie* 40 (1885) 415-438, hier 421-426.

7 *hist. eccl.* 3.39.3 (GCS 9/1 [1903] 286).

8 Vgl. zur Interpretation des papianischen Proömiums A. D. Baum, Papias als Kommentator evangelischer Aussprüche Jesu. Erwägungen zur Art seines Werkes, *NT* 38 (1996) 257-276, sowie ders., Papias, die *viva vox* und die Evangelienchriften, *NTS* 44 (1998) 144-151.

bar und eher unwahrscheinlich, da Papias sie auf den Apostel Matthäus und den Petrusmitarbeiter Markus zurückgeführt hat⁹.

Ganz anders als der kleinasiatische Bischof schätzte um die Mitte des zweiten Jahrhunderts der von der Kirche wie kein anderer bekämpfte Häretiker *Markion* die historische Qualität der in den kanonischen Evangelien enthaltenen Jesusworte ein. Markion ging davon aus, daß bereits in der Entstehungsphase des Christentums das reine paulinische Evangelium durch eine judaistische Verschwörung verfälscht worden sei¹⁰. Dadurch seien nicht nur die Paulusbriefe, sondern ebenso die Darstellung des Wirkens Jesu entstellt worden. Immerhin nahm Markion die Existenz eines zu seiner Zeit bereits verlorenen authentischen Evangeliums an. Während die Evangelien der Apostel Matthäus und Johannes und des Apostelschülers Markus ihrem Titel und ihrem Inhalt nach vollständig gefälscht seien, betrachtete er das angebliche Lukasevangelium als lediglich verfälschte Fassung dieser auch von Paulus benutzten wahren Urevangelienchrift. Darum machte Markion es sich zur Aufgabe, das entstellte Lukasevangelium von der vermeintlichen judaistischen Übermalung zu befreien. In der Durchführung dieses radikalen Unternehmens hatte er auch zwischen authentischen und unechten Jesusworten zu unterscheiden. Bei seinen Streichungen und Korrekturen ließ er sich von der Überzeugung leiten, im wahren Urevangelium könne der bösertige Weltschöpfer des Alten Testaments nicht als Vater Jesu gegolten und könne sich Christus nicht auf die Autorität des Alten Testaments berufen haben; Jesu Verhältnis zum guten Gott sei in Wahrheit modalistisch zu verstehen und seine irdische Existenz nicht leiblich zu denken. So strich Markion den Angaben eines Tertullian, Epiphanius bzw. Adamantius zufolge beispielsweise die an Jes 61,1-2 anknüpfende Antrittspredigt Jesu in Nazareth (Lk 4,17-20) und betrachtete auch Jesu Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,11-32) als unecht. „Er schnitt die ganze Parabel von den zwei Söhnen (aus dem Lukasevangelium) heraus (παρέκοψε πᾶσαν τὴν παραβολὴν τῶν δύο υἱῶν)“¹¹.

Wo die Kirchenväter Echtheitskritik an den Jesusworten der Evangelien übten, bezog sich diese in aller Regel ausschließlich auf deren Wortlaut¹². Man nahm in der alten Kirche aufgrund des synoptischen Vergleichs ohne weiteres zur Kenntnis, daß die Evangelisten in vielen Fällen nachweislich nicht den exakten Originalwortlaut der Aussagen Jesu wiedergegeben hatten. Daraus ergab sich die Überzeugung, von manchen Aussagen Jesu lediglich den Inhalt zu kennen. So erläuterte *Clemens von Alexandrien* (um 150-215 n. Chr.) in seiner Abhandlung *Quis dives salvetur?* im Anschluß an ein Zitat aus Mk 10,17-31: „So steht es in dem Evangelium

9 S. Eusebius, *hist. eccl.* 3.39.14-16.

10 Vgl. zum folgenden A. von Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott* (2¹⁹²⁴). Darmstadt 1985, I, 35-73: „Der Kritiker und Restaurator. Die Bibel Marcions“.

11 Epiphanius, *Panarion haeticorum* 42.11.17 (GCS 31 [2¹⁹⁸⁰] 142,13-14).

12 S. zum Umgang der altkirchlichen Autoren mit den Evangelien im allgemeinen H. Merkel, *Die Widersprüche zwischen den Evangelien. Ihre polemische und apologetische Behandlung in der Alten Kirche bis zu Augustin* (WUNT 13), Tübingen 1971.

nach Markus geschrieben. Und in all den anderen anerkannten Evangelien ist vielleicht zwar hin und wieder eine kleine Änderung in den Worten (τῶν ῥημάτων), aber alle zeigen den gleichen übereinstimmenden Sinn (τὴν αὐτὴν τῆς γνώμης συμφωνίαν)¹³. Spannungen zwischen dieser Einsicht und der Inspirationslehre scheint man in der alten Kirche nicht empfunden zu haben.

Als die kanonischen Evangelien mit den in ihnen enthaltenen Reden und Aphorismen Jesu im Laufe des zweiten Jahrhunderts immer weitere Verbreitung fanden, wurden sie in die literarische Auseinandersetzung heidnischer Autoren mit dem Christentum einbezogen. Ein beliebtes heidnisches Argument gegen das Christentum lautete, die in den Evangelien wiedergegebenen Taten und Worte Jesu, auf die die Kirche sich berief, seien nicht authentisch, sondern erdichtet. So argumentiert auch der platonische Philosoph *Celsus von Alexandrien* in seiner im Jahre 178 verfaßten Schrift mit dem Titel ἀληθῆς λόγος. Origenes berichtet in seiner Gegenschrift *Contra Celsum*, es mache der Jude bei Celsus den Jüngern den Vorwurf, sie hätten ihre Berichte über das Leben Jesu erdichtet (πλασάμενος): „Nicht einmal durch Lügen konntet ihr eure Erdichtungen glaubwürdig verhüllen“¹⁴. Allerdings ist dem Referat des Origenes nicht zu entnehmen, ob Celsus diesen Vorwurf nur auf die Ereignisschilderungen der Evangelien oder auch ausdrücklich auf die in ihnen enthaltenen Reden Jesu bezogen hat.

Klarer liegen die Dinge bei *Porphyrios* (um 234-304 n. Chr.), sofern ihm die von Makarius Magnus zitierten Aussagen eines anonymen Kritikers des Christentums zuzuschreiben sind¹⁵. Der von Plotin geprägte Philosoph stellte die Glaubwürdigkeit der Evangelien in Frage, indem er auf Widersprüche zwischen den Jesusworten innerhalb desselben Evangeliums bzw. zwischen den von verschiedenen Evangelisten wiedergegebenen Herrenlogien hinwies. So erkannte Porphyrios etwa Widersprüche zwischen den Jesusworten in Mt 26,11 und Mt 28,20 bzw. zwischen Mt 10,28 und Mt 26,39¹⁶. Auch die unterschiedlichen Aussagen, die Jesus den vier Evangelisten zufolge am Kreuz gemacht hat, beurteilte Porphyrios als widersprüchlich und folgerte polemisch, entweder hätten die Evangelisten vier unterschiedliche Kreuzigungen geschildert oder die von ihnen gebotenen Kreuzesworte Jesu seien frei erfunden: „Die Evangelisten haben die Ereignisse des Lebens Jesu nicht erforscht (sondern erfunden). Denn sie haben den Bericht über sein Leiden nicht übereinstimmend, sondern außerordentlich widersprüchlich niedergeschrieben (ἐκαστος γὰρ αὐτῶν οὐ συμφωνον ἀλλ' ἑτερόφωνον μάλιστα τὸν λόγον περὶ τοῦ πάθους ἔγραψεν) . . . Aus dieser abgestandenen und nicht überein-

13 5.1 (O. Stählin [1908] 7,13-16).

14 2.26: οὐδὲ ψευδόμενοι τὰ πλάσματα ὑμῶν πιθανῶς επικαλύψαι ἠδυνήθητε (GCS Origenes 1 [1899] 155,20-22).

15 So A. von Harnack in der von ihm herausgegebenen Fragmentensammlung: Porphyrios, ‚Gegen die Christen‘. 15 Bücher. Zeugnisse, Fragmente und Referate. Berlin 1916; anders B. F. Beatrice, Porphyrios, TRE 27 (1997) 54-59, hier 56.

16 Fragm. 61 und 62 (Harnack 1916, 84).

stimmenden Erzählung muß man den Schluß ziehen, daß nicht einer, sondern viele gelitten haben. Denn wenn der eine sagt: „In deine Hände lege ich meinen Geist“¹⁷, ein anderer: „Es ist vollbracht“¹⁸, ein dritter: „Mein Gott, warum hast du mich verlassen?“¹⁹, und wieder ein anderer: „Gott, mein Gott, wozu schmähest du mich?“²⁰, dann ist klar, daß dies eine widersprüchliche Märchenbildung ist, die entweder von vielen Gekreuzigten redet oder von einem einzigen, der einen üblen Tod erlitt und (dabei) den bei seinem Leiden Anwesenden nichts Klares sagte (φανερὸν ὡς ἀσύμφωνος αὐτῆ μυθοποιῖα ἢ πολλοὺς σταυρουμένους ἐμφαίνει ἢ ἓνα δυσθανατοῦντα καὶ τὸ σαφὲς τοῖς παροῦσι τοῦ πάθους μὴ παρέχοντα). Wenn aber diese, weil sie die Art seines Todes nicht der Wahrheit gemäß schildern konnten, reine Gedichte vortrugen, haben sie auch über das Übrige nichts Zuverlässiges mitgeteilt“²¹. Die verschiedenen Kreuzesworte Jesu müssen Porphyrios zufolge also allesamt als unauthentisch gelten. Urteile über die Echtheit der in den Evangelien enthaltenen Jesusworte fällt Porphyrios in erster Linie aufgrund der Beobachtung inhaltlicher Widersprüche bzw. fehlender Kohärenz.

Die Glaubwürdigkeit des Berichts über die Öffnung der Seite Jesu in Johannes 19,31-37 stellte Porphyrios dagegen mit dem Argument in Frage, daß er sich nur bei einem der vier Evangelisten finde: *μόνος γὰρ τοῦτ' εἶρηκεν ὁ Ἰωάννης, τῶν δὲ ἄλλων οὐδεὶς*²². Porphyrios – bzw. der von Makarius zitierte anonyme Autor – hat demnach bereits mit dem Authentizitätskriterium der Mehrfachbezeugung gearbeitet, das in der Leben-Jesu-Forschung der Gegenwart eine wichtigen Rolle spielt.

Bei der kritischen Analyse der in den Evangelien enthaltenen Worte Jesu durch die Kirchenväter griffen gelegentlich Echtheitskritik und Textkritik ineinander. Dies läßt sich deutlich anhand des altkirchlichen Umgangs mit den notorisch umstrittenen Ausrüstungsanweisungen Jesu zeigen. So beobachtete *Apollinaris von Laodizea* (um 310-390), daß Jesus Matthäus (10,9) und Lukas (9,3; 10,4) zufolge den Jüngern die Mitnahme von Sandalen und Wanderstab verbot, während er ihnen laut Markus (6,8-9) beides erlaubt haben soll. Zur Lösung dieses Widerspruchs verwies Apollinaris auf die Uneinheitlichkeit der Überlieferung des Markustextes und legte aufgrund der Beobachtung, daß einige Markushandschriften einen mit den Angaben der anderen Evangelisten übereinstimmenden Inhalt boten, die Vermutung nahe, daß der inhaltliche Widerspruch zwischen den synoptischen Aussendungsreden Jesu durch das Versehen eines Kopisten verursacht worden sei²³. Apollinaris war nicht der einzige Kirchenvater, der ein in einer Reihe von Evangelienhandschriften enthaltenes Jesuswort für un-

17 Lk 23,46.

18 Joh 19,29-30.

19 Mt 27,46.

20 Mk 15,34 v1: ὀνειδισαs.

21 Fragm. 15 = Makarius Magnus 2.12 (Harnack 1916, 50-51).

22 Fragm. 16 = Makarius Magnus 2.13 (Harnack 1916, 51).

23 Fragm. 46 (ed. J. Reuss, TU 61 [1957] 13-14).

echt erklärte, indem er seine Zugehörigkeit zum ursprünglichen Evangelientext in Frage stellte.

Ganz ähnlich wie die heidnischen Kritiker Celsus und Porphyrios übten auch christliche Häretiker wie der Manichäer *Faustus von Mileve* scharfe Kritik an der Zuverlässigkeit der Evangelien und der Authentizität der in ihnen enthaltenen Herrenworte. Mit der Theologie und den historischen Argumenten des Faustus hat sich Augustin um 397/398 in seiner dreiund-dreißig Bücher umfassenden Schrift *Contra Faustum Manichaeum* auseinandergesetzt, in der er auch die echtheitskritischen Aussagen des Faustus wörtlich zitierte. Zu den Jesusworten, deren Authentizität Faustus bestritt, gehörte beispielsweise die Aussage, er sei nicht gekommen, das Gesetz aufzulösen, sondern zu erfüllen (Mt 5,17). Zu diesem Herrenlogion, das mit der manichäischen Verwerfung des Alten Testaments unvereinbar war, schrieb Faustus: „Man muß bezweifeln, ob Jesus ein solches Worte je gesprochen hat (*ambigitur, utrum Iesus tale aliquid dixerit*)“²⁴. Und insgesamt warf er Augustin und der Kirche vor: „Viele Worte sind von euren Vorfahren in die Reden unseres Herrn interpoliert worden“²⁵.

Für seine negativen Authentizitätsurteile nannte Faustus eine Reihe von Gründen unterschiedlicher Art. Er ging zum einen davon aus, daß die Evangelien weder von Augenzeugen Jesu, noch von deren Schülern verfaßt seien: „Es steht fest, daß die Evangelien weder von Jesus selbst, noch von seinen Aposteln verfaßt wurden, sondern lange danach von irgendwelchen Männern mit unbekannt Namen“²⁶. Gelegentlich konnte Faustus auch einmal von dieser Überzeugung absehen, um zu zeigen, daß in einer Reihe von Fällen auch ein apostolischer Evangelienautor kein Vertrauen verdient hätte. So argumentiert er im Blick auf Mt 5,17, auch der Apostel Matthäus hätte die Bergpredigt nicht zuverlässig niederschreiben können, da er noch nicht berufen war, als sie gehalten wurde, also nicht als Ohrenzeuge für die Echtheit des betreffenden Jesusworte garantieren könne²⁷. Direkt im Anschluß an diesen Seitenweg führt Faustus seine Argumentationslinie jedoch sogleich wieder zu der Behauptung zurück, das Matthäusevangelium sei von einem unbekannt Verfasser unter dem Namen des Apostels verfaßt worden²⁸.

Außer derartigen Argumenten, die man in der heutigen Terminologie der äußeren Quellenkritik bzw. der neutestamentlichen Einleitungswissenschaft zuordnen würde, hat Faustus gegen die Echtheit der überlieferten Jesusworte auch Beobachtungen aus dem Bereich der inneren Quellen-

24 17.1 (CSEL 25 [1891] 483,12).

25 *Contra Faustum* 33.3: *multa enim a maioribus uestris eloquiis domini nostri inserta uerba sunt* (CSEL 25 [1891] 788,14-15).

26 *Contra Faustum* 32.2: *quod nec ab ipso scriptum constat nec ab eius apostolis, sed longo post tempore a quibusdam incerti nominis uiris* (CSEL 25 [1891] 761,16-18).

27 *Contra Faustum* 17.1: *Mattheus hoc scripsit, qui longo interualllo, postquam Iesus de monte descendit, secutus est eum* (CSEL 25 [1891] 483,9-11).

28 CSEL 25 (1891) 483,26-484,2: *quanto magis credendum non erit, quia nec Mattheus eadem scripsit, sed alius sub nominibus et Iesu et Matthaei.*

kritik ins Feld geführt. Gelegentlich wird sogar sichtbar, daß er den internen Argumenten die Priorität eingeräumt und seine Urteile über die historische Entstehung der Evangelien in der Regel aus einer Analyse ihres Inhalts abgeleitet hat. So stellte Augustin seinem Gegner gelegentlich die Frage: „Womit begründet ihr, daß jene Schriften nicht von Aposteln stammen? Ihr antwortet: Weil es in und zwischen ihnen viele Widersprüche gibt“²⁹.

Überhaupt war die Feststellung sachlicher Widersprüche zwischen unterschiedlichen Jesusworten für Faustus ein kritisches Werkzeug von zentraler Bedeutung: „Indem wir alle Aussagen betrachten und miteinander vergleichen, wägen wir genau ab, welche von ihnen von Christus stammen kann und welche nicht (*contemplantes omnia et cum aliis alia conferentes perpendimus, utrum eorum quidque a Christo dici potuerit necne*)“³⁰. Seine Analyse ergab, daß die Evangelien voll von unvereinbaren Widersprüchen seien: „Sie sind mit so vielen Irrtümern und mit so vielen Widersprüchen in den Erzählungen und in den Reden vollgestopft, daß sie weder mit sich selbst noch miteinander übereinstimmen“³¹. Indem Faustus sich jeweils für die ihm historisch erscheinenden Aussagen Jesu entschied, schied er die mit diesen inhaltlich unvereinbaren Jesusworte der Evangelien als unauthentisch aus.

Neben das Kriterium der Widerspruchsfreiheit (Kohärenz) trat bei Faustus das der Bezeugungshäufigkeit bzw. der Mehrfachbezeugung. Die Authentizität von Mt 5,17 bestritt er auch deswegen, weil das Logion außer im Matthäusevangelium von keinem Evangelisten bezeugt wird³².

Ein noch strengeres Echtheitskriterium brachte Faustus in seiner Diskussion von Mt 8,11 zur Anwendung³³. Die Echtheit der im Rahmen seiner Theologie unakzeptablen Aussage, im Himmelreich würden Heiden mit den Erzvätern zu Tisch sitzen, bestritt Faustus mit dem Argument, im Lukasevangelium sei dieselbe zwar ebenfalls bezeugt, aber nicht wie bei Matthäus im Zusammenhang der Begegnung Jesu mit dem Hauptmann von Kapernaum (Lk 7,1-10), sondern im Rahmen des Gleichnisses von der engen Pforte (Lk 13,29-30). „Weil man nicht sicher feststellen kann, wo der Satz gesprochen wurde, hindert nichts daran, zu bezweifeln, daß er gesprochen wurde (*quia ubinam dictum sit certo constare non possit, nihil prohibeat etiam non credere, quia sit dictum*)“³⁴. Dieses quellenkritische Argument des Faustus zeigt, wie unerschütterlich seine historische Skepsis ge-

29 *Contra Faustum* 32.16: *unde ostenditis scripturas illas non ab apostolis ministratas? respondetis: quia multa sunt in eis et inter se et sibi contraria* (CSEL 25 [1891] 775,14-16).

30 *Contra Faustum* 33.3 (CSEL 25 [1891] 788,12-14).

31 *Contra Faustum* 32.2: *... euangelia, quae tantis sint referta erroribus, tantis contrarietatibus narrationum simul ac sententiarum, ut nec sibi prorsus nec inter se ipsa conueniant* (CSEL 25 [1891] 761,25-27).

32 *Contra Faustum* 17.1 (CSEL 25 [1891] 483,4-8).

33 *Contra Faustum* 33.2 *utrum et hoc a Christo dictum sit, dubios etiam nos et incertos* (CSEL 25 [1891] 786,3-4).

34 *Contra Faustum* 33.2 (CSEL 25 [1891] 788,7-9).

genüber den neutestamentlichen Evangelien und seine manichäisch geprägten theologischen Überzeugungen waren.

Außer in seiner Auseinandersetzung mit Faustus hat sich *Augustin* vor allem in seiner späteren Schrift *De consensu evangelistarum* zur Authentizität der Herrenworte geäußert. Dabei hat er auch die bereits von Clemens Alexandrinus gelegentlich erwähnten Wortlautunterschiede in parallelen Wiedergaben von Reden Jesu bei den Synoptikern diskutiert. Gut sichtbar wird Augustins Position in seinen Erwägungen zu einem in seinen Augen besonders schwierigen historischen Problem, der unterschiedlichen Wiedergabe des Täuferwortes über die Schuhe des Größeren in den vier Evangelien. Während Markus (1,7), Lukas (3,16) und Johannes (1,27) den Täufer sagen lassen, er sei unwürdig, dem Kommenden die Schuhriemen zu lösen (λύσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ), läßt Matthäus (3,11) ihn sagen, er sei unwürdig, die Schuhe des Kommenden zu tragen (τὰ ὑποδήματα βαστάσαι). An dieser Stelle, erläuterte Augustin, handle es sich nicht nur um einen Unterschied des Wortlauts, sondern auch des Aussageinhalts. Diese Beobachtung könne zu der Folgerung verleiten, eine der beiden Wiedergaben beruhe auf einem Gedächtnisfehler. Augustin entwickelte jedoch einen anderen Lösungsweg, indem er die beiden dem Täufer zugeschriebenen Aussagen als zutreffende Wiedergaben einer abstrakteren Grundaussage auffaßte. Sowohl im Satz vom Tragen der Schuhe als auch in dem vom Lösen der Schuhriemen sei die ursprüngliche Aussage über den großen Gegensatz zwischen der Überlegenheit des Messias und der Niedrigkeit des Täufers korrekt aufbewahrt worden. Keinem der Evangelisten sei daher der Vorwurf zu machen, er habe die Predigt des Täufers nicht authentisch wiedergegeben.

Diese Einzelbeobachtung nahm Augustin zum Anlaß, um daraus ein allgemeingültiges Prinzip für den Umgang mit differierenden Parallelwiedergaben von Herrenlogien abzuleiten: „Es ist eine nützliche und dem Gedächtnis sehr zu empfehlende Regel, wenn wir von der Übereinstimmung der Evangelisten sprechen, daß es keine Unwahrheit ist, wenn jeder Evangelist, der irgend etwas mit anderen Worten zitiert als der es gesagt hat, von dem er es erzählt, dennoch dessen Aussageintention so wiedergibt, wie auch jener Evangelist, der dessen Worte anführt (*non esse mendacium, cum quisque etiam dicens aliquid aliud quod etiam ille non dixit, de quo aliquid narrat, uoluntatem tamen eius hanc explicat, quam etiam ille qui eius uerba commemorat*). So nämlich lernen wir die heilsame Lektion, daß man nach nichts anderem fragen soll, als danach, was der Zitierte inhaltlich sagen wollte (*ita enim salubriter discimus nihil aliud esse quaerendum quam quid uelit qui loquitur*)“³⁵.

Dieses Prinzip hat Augustin auch bei seiner Diskussion des unterschiedlichen Wortlauts der Aussagen in den synoptischen Parallelberichten über die Sturmstillung angewandt. Über die unterschiedlichen Formulierungen

der Aussage der Jünger, die den Herren wegen des Sturmes weckten (Mt 8,25 par Mk 4,38 par Lk 8,24), schrieb er, diese hätten „ein und denselben Sinn (*una eademque sententia*)“, und „es ist nicht unsere Aufgabe zu untersuchen, welche davon am ehesten an Christus gerichtet wurde. Ob nämlich die Jünger einen der drei (überlieferten) Sätze gesprochen oder andere Wörter verwendet haben, die keiner der Evangelisten angeführt hat, die aber dennoch denselben Sinn transportieren können, was für einen Unterschied macht es für die Sache?“³⁶.

Besonders deutlich wird die Fortschrittlichkeit dieses Umgangs Augustins mit der neutestamentlichen Überlieferung der Herrenlogien, wenn man ihn mit späteren Entwürfen vergleicht, mit denen man sich vom über Jahrhunderte hinweg äußerst einflußreichen Ansatz des Kirchenvaters absetzte. Zum Vergleich eignet sich besonders der Umgang mit der unterschiedlichen Wiedergabe der bei der Taufe Jesu erschallenden Himmelsstimme bei Augustin und bei Osiander. Die Tatsache, daß Matthäus die Himmelsstimme in der dritten Person wiedergibt (3,17: Οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς μου . . .), während Markus und Lukas die zweite Person verwenden (Mk 1,11 par Lk 3,22: Σὺ εἶ ὁ υἱὸς μου . . .), erläuterte Augustin folgendermaßen: „Bezüglich der Worte der Stimme, die vom Himmel geschah, verändern die Evangelisten den Wortlaut unter Beibehaltung des Inhalts . . . wenn du fragst, welche der Formulierungen tatsächlich von jener Stimme gebraucht wurde, kannst du annehmen, was du willst, wenn du nur einsehst, daß die Evangelisten, die nicht dieselbe Ausdrucksweise wiedergeben, doch den gleichen Sinn festgehalten haben . . . Daraus geht hinreichend hervor, daß, welcher der Evangelisten auch den Wortlaut der himmlischen Stimme festgehalten haben mag, die anderen den Wortlaut nur verändert haben, um denselben Sinn verständlicher zu entfalten“³⁷.

Andreas Osiander hat in seiner Evangelienharmonie aus dem Jahre 1537 aufgrund seiner orthodoxen Inspirationslehre den von Augustin vertretenen Grundsatz zum Umgang mit im Wortlaut differierenden Wiedergaben von Herrenlogien bei den Synoptikern nicht übernehmen können. Weil er kaum zwischen dem Inhalt und dem Wortlaut der Reden Jesu zu unterscheiden vermochte, arbeitete er in weit höherem Maße mit den Prinzipien der Dissimilierung und Addition variierender synoptischer Parallelberichte als dies bei den Kirchenvätern der Fall gewesen war. So nahm Osiander an, die matthäische Bergpredigt und die lukanische Feldrede gingen nicht auf

36 *De consensu evangelistarum* 2.24.55: *nec opus est quaerere, quid horum potius Christo dictum sit. siue enim aliquid horum trium dixerint, siue alia uerba quae nullus euangelistarum commemorauit, tantundem tamen ualentia ad eandem sententiae ueritatem, quid ad rem interest?* (CSEL 43 [1904] 157, 21-26).

37 *De consensu evangelistarum* 2.14.31: *sed de uerbis uocis, quae de caelo facta est, uariant locutionem salua tamen sententia . . . si quaeris, quid horum in illa uoce sonuerit, quod libet accipiendum, modo intellegas eos qui non eandem locutionem rettulerunt eandem rettulisse sententiam . . . ex quo satis apparet, quilibet euangelistarum caelestis uocis etiam uerba tenuerit, alios ad eandem sententiam familiarius explicandam uerba uariasse* (CSEL 43 [1904] 131,12-132,13).

dasselbe historische Ereignis zurück³⁸, und arbeitete auch sonst häufig mit dem Prinzip der Dissimilierung paralleler Redewiedergaben.

Wo selbst Osiander keine solche Dissimilierung durchführen wollte, scheint er davon ausgegangen zu sein, daß die Wortlautdifferenzen in synoptischen Parallelberichten über die Reden Jesu darauf zurückzuführen seien, daß Jesus denselben Sachverhalt in unterschiedlichen Formulierungen ausgesprochen habe. So wandte Osiander sein Prinzip, kein Wort der Evangelisten auszulassen, auch auf den Redestoff an, indem er die Wortvarianten möglichst vollständig addierte. Nur wo ihm dieses Verfahren allzu tautologisch erschien, verzeichnete er den leicht abweichenden Wortlaut der jeweiligen synoptischen Parallele am Rand des Haupttextes³⁹.

Gelegentlich wurde Osiander durch diese Harmonisierungsprinzipien zu besonders künstlichen Hypothesen gezwungen. Das läßt seine Behandlung der bei der Taufe Jesu erschallenden Himmelsstimme erkennen. Osiander zufolge hörte Christus die Stimme Gottes als Anrede in der zweiten Person Singular („du bist“), während die übrigen Anwesenden die dritte Person hörten („dies ist“): „Denn ich zweifle nicht, daß beides gehört wurde, weil die Evangelisten beides erzählt haben“⁴⁰. Mit seiner Vorgehensweise und seinen historischen Ergebnissen fielen Osiander und seine Anhänger hinter altkirchliche Einsichten zurück, die auf einer konsequenten Unterscheidung zwischen wörtlicher und inhaltlicher Authentizität beruhten.

2. Forschungsgeschichtliche Erwägungen

Nach dieser mehr oder weniger chronologischen Übersicht über die Diskussion der Authentizität der Herrenworte in der Zeit der alten Kirche, die keineswegs Anspruch auf Vollständigkeit erheben kann, lassen sich aus einer Zusammenschau der Einzelbeobachtungen einige Schlußfolgerungen ziehen.

2.1. *Kontinuität*

Spätestens seit Albert Schweitzers *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* ist es üblich, den Ursprung der historischen Erforschung des Lebens Jesu im achtzehnten Jahrhundert zu lokalisieren und Hermann Samuel Reimarus (1694–1768) als Vater der wissenschaftlichen Jesusforschung zu betrachten. Schweitzer hatte das zweite Kapitel seines meisterhaften Buches mit dem unmißverständlichen Satz eröffnet: „Vor Reimarus hatte niemand das Le-

38 D. Wünsch, *Evangelienharmonien im Reformationszeitalter. Ein Beitrag zur Geschichte der Leben-Jesu-Darstellungen* (AKG 52), Berlin 1983, 139.

39 Vgl. Wünsch, *Evangelienharmonien*, 101.

40 *Nam mihi dubium non est, utrunque auditum fuisse cum evangelistae utrunque narrarint*; zitiert nach Wünsch, *Evangelienharmonien*, 138.

ben Jesu historisch zu erfassen versucht“⁴¹. Zur Begründung dieser These verwies Schweitzer kurz auf die unzureichenden historischen Aussagen Luthers und Osianders. Bis in die altkirchliche Zeit reichte sein Blick nicht zurück. Das ist in Werner Georg Kümmels breiter angelegter Forschungsgeschichte der neutestamentlichen Wissenschaft anders. Er beginnt mit seinem forschungsgeschichtlichen Überblick im Altertum, stellt allerdings ähnlich wie Schweitzer gleich auf der ersten Seite seines Buches fest, von einer wissenschaftlichen Betrachtung des Neuen Testaments könne man erst seit dem achtzehnten Jahrhundert sprechen. Ansätze zu einer geschichtlichen Fragestellung lasse die alte Kirche lediglich bei der Bestimmung der Verfasser der neutestamentlichen Schriften erkennen⁴². Allerdings hat Kümmel hundert Seiten später in Abgrenzung von Schweitzer vor einer Überschätzung der Bedeutung des Reimarus für die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung gewarnt und auf seine Abhängigkeit vom englischen Deismus hingewiesen⁴³. Dennoch lassen neutestamentliche Lehrbücher bis heute den Eindruck entstehen, vor Reimarus und Strauß habe es im Grunde keine ernsthafte historische Beschäftigung mit dem Leben Jesu gegeben. Auch Gerd Theissen und Annette Merz lassen den ihr über fünfhundert Seiten umfassendes Jesusbuch einleitenden forschungsgeschichtlichen Überblick ohne jede Ouvertüre mit Reimarus einsetzen⁴⁴.

Selbstverständlich wird man zugestehen müssen, daß historische Gesamtübersichten Entwicklungen vereinfachen und Material weglassen. Aus unserer knappen Durchsicht der verschiedensten Stellungnahmen zur Authentizität der Herrenworte in der Zeit der alten Kirche ergibt sich aber die Frage, ob die altkirchlichen Wurzeln der modernen Leben-Jesu-Forschung nicht kräftiger sind als häufig angenommen. Wenigstens für einen kleinen Ausschnitt aus dem Gesamtspektrum der Leben-Jesu-Forschung, die Frage nach der Echtheit der überlieferten Herrenworte, läßt sich meines Erachtens eine bemerkenswerte Kontinuität zwischen den ersten vier oder fünf und den vergangenen zwei bis drei Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung nachweisen.

Charakteristisch für Reimarus war seine Annahme, Jesu Nachfolger hätten die Botschaft ihres Lehrers in den Evangelien bewußt verfälscht. In seiner *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes* vertrat er die aufsehenerregende These, die Theologie der Apostel habe sich von der ihres Lehrers nicht nur erheblich unterschieden, sondern sei der Lehre Jesu diametral entgegengesetzt gewesen. Nach der Kreuzigung hätten seine Schüler Jesus nicht länger als weltlichen Erlöser des jüdischen Volkes, sondern als göttlichen Erlöser der ganzen Menschheit angesehen, die Botschaft von seiner Auferstehung erfunden und anstelle des leviti-

41 (UTB 1302), Tübingen 1984, 56.

42 Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme (OA III/3), München 1970, 3.

43 Das Neue Testament, 105-106.

44 Der historische Jesus. Ein Lehrbuch. Göttingen 1996, 22.

schen Gesetzes sein Leiden als Mittel der Sündenvergebung gedeutet⁴⁵. Reimarus nahm im Rahmen dieser Generalthese an, „daß die Evangelisten sich nicht an Jesu eigentliche Reden und Worte gebunden [fühlten], sondern daß ein jeder dieser Geschichtschreiber ihm nach seinem Gutdünken die Ausdrücke in den Mund legt“⁴⁶. So enthalten die Redepassagen in den Evangelien nach Reimarus neben den historischen Logien Jesu zahlreiche Aussagen, die die Apostel ihm mit der Absicht in den Mund gelegt haben, ihren Lehrer „über alle Menschlichkeit zu erheben“⁴⁷.

Wer die Thesen eines Faustus und vor allem eines Markion kennt, wird nicht urteilen können, daß der historische Entwurf des Reimarus in seinem Kern etwas Neues darstellt. Reimarus und Markion stimmten in der Annahme überein, daß die Urgemeinde bald nach Jesu Tod seine Lehre durch eine diametral entgegengesetzte Theologie ersetzt hat, die zu einem erheblichen Teil Eingang in die Evangelien gefunden hat. Beide haben in äußerst detaillierter Arbeit versucht, zwischen den Worten des historischen Jesus und den ihm nachträglich untergeschobenen Reden zu unterscheiden. Daß Reimarus die Grenze zwischen den authentischen und den unechten Herrenlogien an einer anderen Stelle gezogen hat als Markion, weil er den Fälschern ein anderes Motiv unterstellte als sein antiker Vorgänger, kann über die grundsätzliche Parallelität der beiden historischen Modelle nicht hinwegtäuschen.

Die These des Reimarus von einem bewußten Täuschungsmanöver der Jünger konnte sich nicht durchsetzen. Die Mehrheit der Forscher vertrat die Annahme, die kanonischen Evangelien seien ohne Fälschungsabsicht entstanden. Im Anschluß an Reimarus aber stützt sich die Diskussion der Authentizität der Herrenworte bis heute auf eine Reihe von Echtheitskriterien. Zu den wichtigsten gehören – neben dem höchst umstrittenen und außerhalb der Leben-Jesu-Forschung unbekanntem Unableitbarkeitskriterium – das Kriterium der Mehrfachbezeugung und das Kriterium der Kohärenz⁴⁸.

Diese Kriterien sind bereits den antiken Echtheitskritikern bekannt gewesen. Ähnlich wie Reimarus hat bereits die antike Echtheitskritik das Kriterium der Kohärenz auf die Herrenlogien angewendet (Porphyrius, Apollinaris, Faustus). Und auch die Argumentationsweise des Reimarus gegen die Authentizität der trinitarischen Taufformel im Matthäusevangelium (28,19), Matthäus sei „der einzige bey welchem sich diese Tauf-Formel findet“⁴⁹, war nicht neu. Mit dem Kriterium der Bezeugungshäufigkeit haben bereits antike Echtheitskritiker wie Porphyrius und Faustus gearbeitet. Es stellen diese beiden Authentizitätskriterien im Kern ein Erbe der antiken historischen Methode dar.

45 Hg. G. Alexander. Frankfurt 1972, II, 22-23.

46 Apologie, II, 60.

47 Apologie, II, 61.

48 Vgl. Theissen/Merz, Der historische Jesus, 116-119.

49 Apologie, II, 85.

Schließlich hat sich bereits in der antiken Echtheitskritik gezeigt, daß die Anwendung der Authentizitätskriterien in der Regel mit den Ergebnissen der äußeren Quellenkritik verknüpft ist. Die jeweilige Antwort auf die Frage nach der Identität der Evangelienautoren wirkte sich erheblich auf die Ergebnisse der Echtheitskritik aus. Autoren, die als Verfasser der Evangelien die Apostel Jesu und ihre Schüler identifizierten (Papias, Augustin), brachten den neutestamentlichen Reden Jesu wesentlich mehr Vertrauen entgegen als Theologen, die die traditionellen Verfasseramen als unzutreffend bewerteten (Markion, Faustus). Das ist in der modernen Leben-Jesu-Forschung nicht anders.

2.2. *Diskontinuität*

Andererseits gibt es aber auch unübersehbare Unterschiede zwischen der antiken und der modernen Echtheitskritik. Der forschungsgeschichtlichen Kontinuität steht durchaus ein gewisses Maß an Diskontinuität gegenüber. Die Theologen und Philologen der alten Kirche gingen in der Regel davon aus, daß die Evangelien vom Geist Gottes inspiriert und vollkommen wahr seien. Dabei verhinderte der Inspirationsgedanke nicht die historische Argumentation. Die Kirchenväter begründeten die Authentizität von Herrenworten nicht nur mit einem Hinweis auf die Inspiration ihrer heiligen Schriften, sondern mit historischen Argumenten (Papias, Clemens, Apollinaris, Augustin). Mit dem Glauben an die Inspiration der Evangelien verbanden Männer wie Augustinus die Überzeugung, die historische Zuverlässigkeit der in den Evangelien wiedergegebenen Herrenworte ließe sich mit kritischen Argumenten untermauern.

Dabei hat die alte Kirche die Unterscheidung zwischen wörtlicher und inhaltlicher Authentizität (Polybios) aus der zeitgenössischen Literatur übernommen. Weil sie wußten, daß antike Historiker auch lediglich dem Inhalt nach authentische Redereferate in direkter Rede zitierten, haben sich die Kirchenväter trotz ihrer Inspirationslehre nicht daran gestört, daß die Synoptiker dieselben Jesusworte in direkter Rede mit unterschiedlichem Wortlaut zitieren (Clemens, Augustin).

Ein weiteres Instrument der altkirchlichen Echtheitskritik war die Textkritik. An umstrittenen Stellen suchte man in den Manuskripten nach Textvarianten, um Jesusworte, deren Inhalt sich im synoptischen Vergleich als problematisch erwiesen hatte, als sekundär und damit als unecht zu erweisen (Apollinaris). Ein negatives Urteil über einzelne in den kanonischen Evangelien ohne Textvarianten überlieferte Herrenworte dürfte sich bei den altkirchlichen Schriftstellern nur in Ausnahmefällen nachweisen lassen⁵⁰. Die Authentizität eines Herrenwortes, das in den Evangelien sicher be-

50 Laut Merkel, *Widersprüche*, 188, wäre Theodor von Mopsuestia der erste altkirchliche Exeget gewesen, der Widersprüche zwischen den Evangelien und damit auch die Existenz unechter Jesusworte für möglich hielt.

zeugt war, ist allenfalls in Einzelfällen durch einen Kirchenvater bestritten worden.

Bei den frühesten Bestreitern der Echtheit evangelischer Jesusworte handelte es sich um heidnische (Porphyrios) und häretische (Markion, Faustus) Autoren. In der gesamten Antike standen die Autoren, die die inhaltliche Authentizität der kanonischen Jesusworte bestritten, am Rande oder außerhalb der Kirche. Diese Zuordnung läßt sich seit dem achtzehnten Jahrhundert nicht mehr feststellen, und darin besteht eine, wenn nicht die entscheidende Diskontinuität zwischen der antiken und der nachaufklärerischen Diskussion der Authentizität von Herrenworten. Die klaren Fronten sind verschwunden⁵¹.

Diese Entwicklung deutet sich bereits zur Zeit des Reimarus an. Seine Zweifel an der Echtheit wesentlicher Passagen der neutestamentlichen Reden Jesu brachte der Hamburger Gymnasialprofessor als treues Glied seiner Kirche zu Papier. Seine historischen Überzeugungen hinderten Reimarus nicht daran, regelmäßig den Gottesdienst zu besuchen und sich an der Ausbildung angehender Theologen zu beteiligen⁵². Allerdings deutet die Tatsache, daß Reimarus seine Erkenntnisse um seiner beruflichen und familiären Existenz willen geheimhalten mußte, darauf hin, daß kirchenfremde Positionen in der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts erst sehr langsam in die Kirche einzudringen begannen. Noch etwa einhundert Jahre später wurde Strauß aufgrund seines Buches über das Leben Jesu (1835/1836) dazu gezwungen, von seiner Tübinger Repetentenstelle in den höheren Schuldienst zu wechseln bzw. freier Schriftsteller zu werden⁵³.

Anders entwickelten sich die Dinge wieder ein Jahrhundert später. Der als Sohn eines lutherischen Pfarrers geborene Rudolf Bultmann wurde nach seinem Theologiestudium in Tübingen, Berlin und Marburg 1907 Repetent an der hessischen Stipendiatenanstalt in Marburg. 1910 promovierte er auf Anregung von Johannes Weiss bei Wilhelm Heitmüller, um sich 1912 bei Adolf Jülicher zu habilitieren. Im Jahre 1921 publizierte Bultmann seine *Geschichte der synoptischen Tradition*. Darin kam er zu dem Ergebnis, daß die in den neutestamentlichen Evangelien enthaltenen Worte Jesu zu einem erheblichen Teil nicht authentisch, sondern von der Gemeinde überarbeitet und sogar neu gebildet worden seien⁵⁴. In seinem Jesusbuch bezeichnete er es später noch einmal ausdrücklich als offene Frage, ob wenigstens die der ältesten Traditionsschicht zuzuordnenden Jesusworte tatsächlich von Jesus gesprochen worden sind⁵⁵.

51 Vgl. J. van Bruggen, *Christ on Earth. The Gospel Narratives as History*, Grand Rapids 1998, 52.

52 G. Gawlick, Hermann Samuel Reimarus, in: *Gestalten der Kirchengeschichte*. Bd 8. Die Aufklärung. Hg. M. Greschat, Stuttgart 1983, 299-311, hier 307.

53 J. F. Sandberger, David Friedrich Strauß, in: *Gestalten der Kirchengeschichte*. Bd 9/2. Die neueste Zeit II. Hg. M. Greschat, Stuttgart 1985, 20-32, hier 26.

54 Göttingen ¹⁰1995, 156 u. ö.

55 Jesus, Berlin 1929, 15-17.

Für Bultmanns akademische Laufbahn als kirchlicher Theologe erwies sich die *Geschichte der synoptischen Tradition* keineswegs als Hindernis, sondern geradezu als Hilfe. Im März 1920 war durch den Tod Wilhelm Boussets der Gießener Lehrstuhl für Neues Testament frei geworden. Bultmanns Lehrer Hermann Gunkel setzte das noch nicht abgeschlossene Manuskript der *Geschichte der synoptischen Tradition* in den Verhandlungen der Bousset-Nachfolge so erfolgreich ein, daß Bultmann noch im Juni 1920 als Ordinarius für Neues Testament nach Gießen berufen wurde⁵⁶. Im Jahr 1921 wechselte Bultmann dann an die Universität Marburg, wo er bis 1951 als Professor für Neues Testament lehrte. Sein Schüler Walter Schmithals hat rückblickend festgestellt, „daß Bultmann alle Urteile über seine Arbeit gelassen erträgt, man ihn jedoch in der Tiefe seiner Seele getroffen sieht, wenn ihm der Wille bestritten wird, der Kirche Jesu Christi zu dienen“⁵⁷.

An dieser Konstellation wird die Diskontinuität zwischen der antiken und der gegenwärtigen Diskussion der Authentizität der neutestamentlichen Reden Jesu besonders deutlich. In der Folge der Aufklärung wird die Echtheitsfrage innerhalb der Kirche nicht nur diskutiert, was seit jeher üblich war, sondern sind auch extrem negative Urteile über die Authentizität der Herrenlogien innerhalb der christlichen Theologie zulässig und verbreitet.

56 M. Evang, Rudolf Bultmann und seine Frühzeit (BHTh 74); Tübingen 1988, 71.90.

57 Die Theologie Rudolf Bultmanns. Eine Einführung, Tübingen 1966, 20.