

Matti Myllykoski

Jesus, der Jude, in der Tübinger Schule

Ein Beitrag zur Vorgeschichte des liberalen Jesus-Bildes

Mit gewissem Recht kann behauptet werden, dass Ferdinand Christian Baur (1792–1860) und seine Nachfolger nicht am historischen Jesus interessiert waren. „Das Leben Jesu“ (1835) von David Friedrich Strauß (1808–1874) war eigentlich kein Buch zu diesem Thema, sondern eine gründliche Destruktion des kirchlichen und dogmatischen Jesus-Bildes.¹ In diesem destruktiven Sinn waren Baur und seine anderen Schüler auf die Leistung von Strauß angewiesen.² Und dennoch wurde die positive Frage nach dem historischen Jesus wenigstens an einem Punkt eine Streitfrage innerhalb der Tübinger Schule: Es war die Frage nach Jesu Verhältnis zum mosaischen Gesetz und damit die Frage nach dem Wann und Wie der Einführung des *Christlichen* in das *Jüdische* in der Urgeschichte des Christentums. In der folgenden kleinen Studie wird das Bild der kritischen Forschung im Hinblick auf das Verhältnis Jesu zum Judentum von Reimarus bis Ritschl untersucht. Sie zeigt, wie sich die auf den synoptischen Evangelien gegründete Rekonstruktion innerhalb der Tübinger Schule entwickelte und inwieweit diese Diskussion als eine Vorstufe der Entstehung des liberalen Jesus-Bildes betrachtet werden kann.

1. Ausgangspunkt der Diskussion: Der historische Jesus in den Schranken des Judentums

Herrmann Samuel Reimarus (1694–1768) war bestimmt nicht der erste, der die Botschaft Jesu durchgehend im Rahmen des Judentums verstanden hatte.³ Vor ihm hatte aber niemand für die These eines grundlegenden Unter-

1 Zum Problem s. SLENCZKA, *Geschichtlichkeit*, 46–61.

2 Das Buch als Ganzes wurde in der Schule unterschiedlich gewürdigt: Eduard Zeller war begeistert, während Albert Schweigler meinte, er hätte selbst eine bessere Studie schreiben können; HARRIS, *School*, 63.80.

3 Als ein Vorgänger der kritischen Exegese in diesem Sinne ist besonders John Selden (1584–1650) anzusehen, der in seinen Arbeiten zu den rabbinischen und frühen christlichen

schieds zwischen der Verkündigung Jesu und des Evangeliums seiner Jünger argumentiert. Für Reimarus, dessen umfangreiches Manuskript Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781) posthum als „Fragmente des Wolfenbüttelschen Ungenannten“ veröffentlichte, sind die Predigten Jesu vom kommenden irdischen Gottesreich, von der endzeitlichen Buße (Mk 1,15 par Mt 4,17; Mt 9,13 par) und der Ankunft des Messias eine gänzlich jüdische Angelegenheit.⁴ Bis zum Tode ihres Lehrers hätten die Jünger in Jesus „nichts anders als einen weltlichen Regenten und Erlöser“ gesehen.⁵ Erst nach dem Tod Jesu, also „nach fehlgeschlagener Hoffnung“, haben sie die Lehre Jesu verändert und „das Systema von einem geistlichen leidenden Erlöser des ganzen menschlichen Geschlechts“ gefasst⁶ – und zwar so, dass sie den Leichnam Jesu gestohlen und damit den Grund für ihre Verkündigung von seiner Auferstehung geschaffen hätten.⁷ Mit seiner scharfen Trennung der innerjüdischen Verkündigung Jesu vom universalen Evangelium seiner Jünger⁸ richtet Reimarus seinen Angriff besonders auf die kirchliche Christologie samt der Dreifaltigkeits- und Sakramentslehre.⁹ Daneben will er auch klar machen, dass „Jesus das Gesetz Mosis in allen Stücken bis auf die geringsten Kleinigkeiten (so wie andere Juden auch thaten) für ewig und so lange die Welt stehet unveränderlich gehalten“ hat.¹⁰ Er erklärt Jesu Kritik an den Pharisäern und Schriftgelehrten mit dem inneren Charakter seiner Lehre; wie die meisten modernen Forscher stellt er sie in den Rahmen eines innerjüdischen Disputs.¹¹

Texten das früheste Christentum als Ganzes als „neues oder reformiertes Judentum“ charakterisiert hat; s. z.B. SELDEN, *De synedriis* I, 229 (*Judaismus novus seu reformatus*). Über die Bedeutung John Tolands und seines Werks *Nazarenus* (1718) für diese Frage werden einige Beiträge im neuen von F.S. Jones herausgegebenen Sammelband veröffentlicht (JONES, *Rediscovery*).

4 REIMARUS, *Fragmente*, 7ff.

5 EBD., 71ff.; Zitat: 73.

6 EBD., 74.

7 EBD., 360ff.

8 Laut EBD., 46f, hat Jesus seine Botschaft nicht auf die Heiden, sondern ausschließlich auf die Juden gerichtet – besonders deshalb, weil die eindeutigen Hinweise auf Jesu Judenmission in Mt 10,5f und 15,24 in unauflösbarem Widerspruch zum Missionsbefehl des Auferstandenen in Mt 28,19 stehen. Gegen die Historizität des Missionsbefehls spreche auch die Beobachtung, dass Petrus in der lukanischen Geschichte von der Bekehrung des ersten Heiden Kornelius (Apg 11) nicht „auf den ausdrücklichen Befehl Jesu“ hinweist, sondern „was brauchte er durch ein besonder Geschichte belehret zu werden, dass Gott auch Heiden zum Christentum auserlesen hätte“ (47).

9 EBD., 18–42 (§ 10–18).

10 EBD., 44, mit Verweis auf Mt 8,4; 23,3; 5,17ff. Das mosaische Gesetz sollte also auch im Himmelreich „gelten und genau beobachtet werden“.

11 REIMARUS, *Von dem Zwecke*, 12–16; s. auch 19: „Er [Jesus] trieb nichts als lauter sittliche Pflichten, wahre Liebe Gottes und des Nächsten: darin setze er den ganzen Inhalt des Gesetzes und der Propheten: und darauf heisset er die Hoffnung zu seinem Himmelreich und zur Seligkeit bauen.“ Den grundsätzlich gesetzeskritischen Spruch Jesu in Mk 7,15 erklärt

Johann Salomo Semler (1725–1791), der selbst schon eine Karriere als kritischer Bibelwissenschaftler gemacht hatte, schrieb eine eingehende kritische Studie zum Jesus-Bild des Ungenannten.¹² Er behandelt den skandalösen Text Stück für Stück und attackiert den ihm unbekanntem Verfasser wie einen unkundigen Dilettanten.¹³ Gegen die Theorie von einem durchaus jüdischen Hintergrund des Bußrufs Jesu will er „zeigen, dass Jesus ganz andere, ganz unbekante, sehr anstößige, neue, ungewöhnliche Vorstellungen ausgebreitet hat“.¹⁴ Seine Kritik geht vom Johannesevangelium aus, das er auch in weiteren Zusammenhängen mit Verachtung der schlechten Bibelkenntnisse seines Widersachers zitiert. Jesu Worte zu Nikodemus in Joh 3,3.5 bewiesen, „(d)ieser Rabbi verstund gar nichts hievon, was Jesus hier sagte“; gegen „die gemeinen Vorstellungen der Juden“ predige auch der Täufer, der nicht nur die Juden und Pharisäer angreife sondern „so gar Zöllnern und römischen Soldaten einen Unterricht“ gäbe.¹⁵ Aufgrund von Mt 5,17–20 hält Semler fest, dass es „ganz unleugbar ist, Jesus wil einen ganz anderen, einen geistlichen Begriff davon empfehlen“, und es sei deutlich, „dass Jesus wahrhaftig zu dem Reiche Gottes ganz andere Begriffe rechnet als die Jünger aus dem Judentum mit Pharisäern und Schriftgelehrten, lange schon gemein hatten“.¹⁶ Semler fährt fort mit weiteren Stellen aus dem Matthäusevangelium, das er durchaus im Sinne des absoluten Widerspruchs zwischen der jüdischen – also pharisäischen – Religion und der Verkündigung Jesu interpretiert; ein Vers wie Mt 8,11 soll sogar belegen, dass Jesus die Aufnahme einer Anzahl von Heiden in das Reich Gottes und die Ausschließung der Juden gepredigt habe.¹⁷ Gegen die Behauptung des Ungenannten, Jesus sei nicht gekommen, um die Vorschriften des Gesetzes abzuschaffen, zitiert Semler mühelos gesetzeskritische Belegstellen der Evangelien, und mit Hilfe einiger jüdischer Texte (Josephus, Ant XX 2.5; Philo, Migr 88–92) sucht er zu beweisen, dass unter einigen Juden schon vor der Verkündigung Jesu die Idee von der Beschneidung des Herzens gegen

Reimarus allerdings nicht, was Talbert in seinen Anmerkungen zur amerikanischen Reimarus-Übersetzung vom Jahre 1970 gegen ihn anführt (REIMARUS, Fragments, 100 Anm. 23). Die Authentizität dieses Verses ist jedoch mit Recht stark angezweifelt worden; s. bes. RÄISÄNEN, Jesus.

12 Seine Abhandlung wird von SCHWEITZER, Geschichte, 26 als einziges Beispiel der zeitgenössischen Reimarus-Rezeption zitiert. Er begnügt sich dabei einer sehr allgemeinen Darstellung der Kritik Semlers.

13 SEMLER, Beantwortung, 30: „Der Ungenannte ist eben kein fleissiger Leser des N. Testaments gewesen.“

14 EBD., 30 (Hervorhebungen im Original).

15 EBD., 31 (Hervorhebungen im Original).

16 EBD., 32 (Hervorhebungen im Original). Er zitiert dabei § 4 aus REIMARUS, Von dem Zwecke, 9–12.

17 EBD., 33.

die Beschneidung der Vorhaut verbreitet war.¹⁸ Semler fragt weiter: „(h)at der Messias das Gesetz Mosis bestätigen und fortsetzen sollen?“ Er verneint die Frage und behauptet, dass die Juden – „wenn man auch nicht von allen Juden und allen Rabbinen dis beweisen könnte“ – „diesen Grundsatz“ gehabt hätten: „*der Messias wird ein neu Gesetz geben, und das Mosaische aufheben.*“¹⁹ Als Beweise nennt er die johanneische Geschichte von der Samaritanerin (Joh 4,19f.25), die Prophetien in Dtn 18,15 und eine Fülle von rabbinischen Texten.

J.S. Semler geht mit seinen Einwänden davon aus, dass die vier kanonischen Evangelien ohne irgendwelche Quellenkritik als authentische Beschreibungen der Lehre Jesu verstanden werden könnten, einschließlich des Johannesevangeliums. Reimarus dagegen grenzt alles aus, was nicht mit der angeblich ursprünglichen Idee Jesu von einer baldigen weltlichen Erlösung Israels übereinstimmen kann, sondern die spätere Lehre seiner Jünger von der geistlichen Erlösung aller Menschen widerspiegelt.²⁰ Gegen Reimarus hält Semler es für vollkommen glaubwürdig, dass die Jünger, die zur Zeit der irdischen Verkündigung Jesu „Thoren und träges Herzens gewesen waren“, „die wahre Größe der Absicht Jesu“ erst nachher allmählich verstanden haben.²¹ Die Apostel hätten überhaupt nicht ihr Missverständnis der Botschaft Jesu zu verbergen versucht, sondern „haben den Gang, die Abwechslung ihrer Kenntnisse und Urteile ehrlich beschrieben“. Semler betont, dass Jesus „auf zweierlye Weise“ lehrte und dass „die Apostel ebenfals eine Zeitlang zwischen beiden lehrarten wäleten“.²²

Im Laufe der Zeit entkräftete der Fortschritt der Forschung die Argumente Semlers wesentlich. Gegen Ende des 18. Jh. distanzieren sich einige rationalistisch orientierte Forscher von der historischen Relevanz des Semler so wichtigen vierten Evangeliums zugunsten der Synoptiker, und schon zu Beginn des 19. Jh. wurde auch der Quellenwert des Johannesevangeliums von einer Gruppe von Neutestamentlern bestritten.²³ Besonders wichtig war in dieser Hinsicht die Arbeit von Karl Gottlieb Bretschneider.²⁴ Nach K.G.

18 EBD., 42–45.

19 EBD., 45 (Hervorhebungen im Original).

20 REIMARUS, *Von dem Zwecke*, 117–120.128f. Von einer Quellenkritik im eigentlichen Sinne kann auch bei Reimarus nicht die Rede sein, obwohl seine Beobachtungen und Argumente entscheidend zur Entstehung der modernen Quellenkritik der Evangelien beigetragen haben.

21 SEMLER, *Beantwortung*, 193.

22 EBD., 209.

23 SCHMITHALS, *Johannesevangelium*, 32–37.50–56.

24 BRETSCHNEIDER, *Probabilia*. Zum Werk Bretschneiders und zum Urteil seiner Kritiker s. SCHMITHALS, *Johannesevangelium*, 56–60. Die Bedeutung Bretschneiders wird von Schmithals wie folgt beurteilt (58): „Bei Bretschneider finden sich bereits fast alle einschlägigen Gesichtspunkte und Problemstellungen, die von der Kritik weiter entfaltet und ausgebaut werden.“

Bretschneider unterscheidet sich das Johannesevangelium in mehreren Einzelheiten deutlich von seinen Vorgängern. Unterschiede, die gegen seine historische Glaubwürdigkeit sprächen: Jesu Selbstzeugnis samt der Reden und Disputationen des vierten Evangeliums seien fingiert (1–64). Der Evangelist sei kein Augenzeuge, sondern Vermittler mündlicher und schriftlicher Traditionen (65–82). Der Verfasser, der Jesus von seinen jüdischen Landsleuten distanziert, sei selbst kein Jude und habe nicht in Palästina gelebt (83–114). Das vierte Evangelium sei erst im zweiten Jh. entstanden und könne nicht zum Schülerkreis Jesu zurückgeführt werden (115–149). Weiter könnten das Evangelium und die Apokalypse des Johannes nicht von demselben Verfasser stammen (150–177). Zuletzt seien die Zeugen für den apostolischen Charakter des vierten Evangeliums nicht glaubwürdig; seine Autorität sei erst im dritten Jh. allgemein anerkannt worden (178–224). Die Kritik Bretschneiders wurde von der Tübinger Schule übernommen und vertieft.²⁵ In liberalen Darstellungen über das Leben Jesu wurde das Johannesevangelium allmählich nicht mehr herangezogen.²⁶

Für David Friedrich Strauß (1808–1874) war das sensationelle Buch von Reimarus über die Intentionen Jesu und seiner Jünger ein wichtiger Ausgangspunkt für sein eigenes Werk *Das Leben Jesu* (1835).²⁷ Dennoch war aber inzwischen „das Interesse an den Wundererklärungen und dem Pragmatismus der Rationalisten längst erkaltet“, und „die supranaturalistische Auffassung der heiligen Geschichte“ konnte noch gut in den Evangelienkommentaren vertreten werden.²⁸ Der mythische Standpunkt, von dem Strauß die Evangelien erklären wollte, war auch nichts Neues, sondern wurde von einigen Forschern zur Erklärung des wunderhaften Stoffes im Alten Testament verwendet.²⁹ Außer einiger vorsichtiger Versuche zu den Kindheits- und Auferstehungsgeschichten war die neue Methode nicht konsequent auf die evangelischen Geschichten *in toto* appliziert worden, und gerade das wollte Strauß selbst leisten.³⁰

Für Strauß war Jesus nicht ein überweltlicher, sondern ein politischer Messias, der das kommende nationale und theokratische Messiasreich verkündigt hatte, „doch durch das Eigenthümliche seiner sittlich-religiösen

25 STRAUSS, *Leben Jesu*, 43, stellt fest, dass „die Meisten das Johanneische Evangelium als authentisch und damit auch als historisch zuverlässig“ halten; „nur wer mit Bretschneider seine apostolische Abfassung bezweifelt, kann auch in diesem Evangelium dem mythischen Elemente eine bedeutende Stelle einräumen“.

26 SCHWEITZER, *Geschichte*, 216–219.

27 Rückblickend dazu s. STRAUSS, *Reimarus*, 286ff.

28 STRAUSS, *Leben Jesu*, Vorrede zur ersten Auflage.

29 Zur mythischen Erklärung des Alten Testaments in der damals zeitgenössischen Literatur s. EBD., 29–40.

30 EBD., 41–56.

Weltansicht vergeistigt und veredelt“.³¹ Im Anschluss an die messianische Thematik widmet Strauß ein Kapitel (§ 66) dem „Verhältnis Jesu zum mosaischen Gesetz“. Er beschreibt die gewöhnliche Ansicht, der zufolge Jesus in seiner Gesetzeskritik „den innern Geist der Religiosität und Sittlichkeit“ hervorhebt und die Gottes- und Nächstenliebe für das Wesentliche des Gesetzes erklärt.³² Doch gab es das Problem mit den Belegstellen, „welche zu beweisen scheinen, dass er an einen Umsturz der alten Religionsverfassung seines Volkes nicht gedacht habe“ – das Problem, das besonders Reimarus gegen die traditionelle kirchliche Interpretation gestellt hat und das laut Strauß „erst neuerlich [...] auch von unbefangenen kirchlichen Auslegern anerkannt worden“ ist.³³ Von der zeitgenössischen Diskussion nimmt Strauß Problemlösungen auf:³⁴ (1) Jesu „Erklärungen zu Gunsten des Gesetzes“ seien „als nothwendige Accommodation an seine Volksgenossen“ zu verstehen; (2) sie wiesen lediglich auf das Moralgesetz hin; (3) Jesus habe nicht das Gesetz, sondern nur die traditionellen Zusätze zum Gesetz verworfen. Strauss selbst lehnt die ersten beiden Interpretationen ab, da Jesus deutlich von der Aufrechthaltung der kleinsten und unbedeutendsten Gebote spricht. Er bevorzugt die dritte Auslegung. Ihm zufolge hätte Jesus, der „das auf Sittlichkeit und geistige Gottesverehrung sich Beziehende als das allein Wesentliche in der Religion erkannt“ habe, „alles bloß Rituelle [...] verwerfen müssen“. Doch habe er „um dieses wesentlichen Inhalts willen [d.h. die zentralen Gebote, besonders Liebe zum Gott und Nächsten] auch den unwesentlichen“ Teil geehrt.³⁵

Im folgenden Abschnitt (§ 67) schreibt Strauß über Jesu Verhältnis zu den Heiden. Er sieht in Mt 10,5f – „Geht nicht zu den Heiden und betretet keine Stadt der Samariter, sondern geht zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel“ – einen echten Ausspruch Jesu, den „die hellenisierenden Verfasser der beiden anderen [Evangelien] [...] weggelassen haben“.³⁶ Bei der anfänglichen Ablehnung der Bitte der kanaanäischen Frau (Mt 15,24) und der trotzdem darauf folgenden Heilung ihrer Tochter handle es sich um „eine einzelne, zeitliche Wohltat“.³⁷ Im analogen Fall, der Heilung des Dieners des Hauptmannes in Kafarnaum (Mt 8,5–13) habe Jesus aber keine Bedenken, einen Heiden zu heilen. Trotz des Widerspruchs sieht Strauß auch hier einen Einzelfall, der immer noch nicht bedeute, dass Jesus „der Heiden auch in

31 EBD., 554. Die ganze Argumentation stellt er auf 519–554 (§ 60–65) dar.

32 EBD., 555f.

33 EBD., 556f.

34 EBD., 558–563.

35 EBD., 561. Das Ende des Gesetzes fällt mit dem Ende des Tempels und der ganzen Welt zusammen (562f).

36 EBD., 563.

37 EBD., 564.

sein messianisches Reich zuzulassen gedachte“.³⁸ Die die Heidenmission einleitende Korneliusgeschichte mit der Vision des Petrus in Apg 10f weise darauf hin, „wie schwer der Apostel dazu zu bewegen sein würde, einen Heiden ohne Weiteres in das Messiasreich aufzunehmen“. Zugleich zeige sie weiter, dass der Missionsbefehl des Auferstandenen an seine Jünger (Mt 28,19) eine spätere Bildung sei: „War ihnen nun aber hierzu in dem sogenannten Taufbefehl eine so klare Anweisung Jesu gegeben: wozu bedurfte es noch einer Vision, um den Petrus zur Befolgung derselben zu ermuntern?“³⁹

Diese zwei eindrucksvoll argumentierten Kapitel machen deutlich, dass Strauß – ganz ähnlich wie Reimarus – die Botschaft Jesu eindeutig im Rahmen des zeitgenössischen Judentums sehen wollte. In seinem zwei-bändigen Werk „Das nachapostolische Zeitalter“ aus dem Jahr 1846 hebt Albert Schwegeler den Glauben an die Messianität Jesu als „das ursprüngliche Christentum“ hervor und fasst die Schlussfolgerung der Arbeiten von Baur und Strauß zusammen: „In der Messiasidee wurzelnd war also das Christentum nur die letzte Frucht von Anschauungen, die schon innerhalb des Judentums gereift waren [...] Es ist unter diesen Umständen ganz begreiflich, dass sich das älteste Christentum selbst nur als Judentum, näher als Fortsetzung, Bestätigung und vollkommene Verwirklichung des Judentums ansah“.⁴⁰

2. Der historische Jesus und „das christliche Princip“

Es gab trotzdem einige Schüler Baur, die mit diesen Schlussfolgerungen nicht zufrieden waren und in den 1840er Jahren die Diskussion um Jesu Beziehung zum mosaischen Gesetz und damit zum Judentum seiner Zeit überhaupt eröffneten. Ihnen zufolge müsse Jesus seine Lehre auf ein höheres Prinzip gegründet haben. In der konkreten Exegese ging es um die Interpretation der gesetzesspositiven Aussagen Jesu, besonders um Mt 5,17–20. Zuerst hat sich Karl Christian Planck (1819–1880) aufgrund solcher Abschnitte von der einfachen Einordnung der Botschaft Jesu in den Rahmen des gesetzestreuen Judentums distanziert. Er tat dies in zwei Artikeln, die in

38 EBD., 566.

39 EBD., 567.

40 SCHWEGLER, *Zeitalter I*, 91f, mit Hinweis auf die Darstellung von ZELLER, Aphorismen. Schwegeler schreibt, dass er die Jesusfrage aus seiner umfassenden Studie deshalb ausgelassen habe, „da die Geschichtsquellen [...] keine völlig sicheren Aussagen hierüber zulassen“ (SCHWEGLER, *Zeitalter I*, 148 Anm. 1). Dennoch fügt er hinzu: „Die Vergeistigung und Verklärung des Judenthums, namentlich des Messiasbegriffs, muss in allen Fällen auf Christus selbst zurückgeführt werden“.

den kurz zuvor gegründeten und von Eduard Zeller herausgegebenen Theologischen Jahrbüchern in den Jahren 1843 und 1847 erschienen sind.⁴¹ Nach Planck hat auch Albrecht Ritschl (1822–1889) in der ersten Auflage seiner Studie über die Entstehung der altkatholischen Kirche (1850) Jesu Verhältnis zum Judentum anders als Strauß und Schwegler gewürdigt. Planck und Ritschl sind beide deutlich von der Voraussetzung ausgegangen, dass der Grundgedanke des christlichen Universalismus doch irgendwie in die Verkündigung Jesu zurückführbar sein müsse. Nach dieser ersten Diskussionsphase hat Ritschl in der durchaus veränderten zweiten Auflage seines Buches die Grundthese Baur's verworfen. In dem neu geschriebenen ersten Kapitel, in dem er Jesu Verhältnis zum mosaischen Gesetz behandelt, wendet er sich von der Matthäus-Priorität ab, die bisher ein natürlicher Ausgangspunkt der Evangelienkritik bei Baur und seinen Schülern war, und plädiert durchgehend für die neue These, nach der das Markusevangelium für das Ur-evangelium zu halten sei.⁴² Die Stellung des jüdischen Propheten Jesus zum mosaischen Gesetz wird in diesen Schriften von der Mitte des 19. Jh. an für die kritische Exegese über zwei Weltkriege hinaus auf entscheidende Weise neu definiert.

Planck's Jesus-Bild, das er in den beiden obengenannten Zeitschriftenartikeln darstellte, hat einen deutlich spürbaren Einfluss auf die Thesen Ritschl's gehabt. Im ersten Artikel, „Das Princip des Ebionitismus“, nimmt Planck „die mythische Fassung der evangelischen Geschichte“ von Strauss und „die Wichtigkeit des Gegensatzes zwischen Judenchristentum und Paulinismus“ in der Arbeit von Baur zum Ausgangspunkt.⁴³ In der folgenden Darstellung wird dieser Artikel als Basis genommen und der zweite Artikel mit dem Titel „Judentum und Urchristentum“, ergänzend zitiert.⁴⁴ Planck fragt „nach der Ursache des so lange dauernden Uebergewichtes des

41 PLANCK, Princip; PLANCK, Judentum. Im zuletzt genannten Artikel äußert sich Planck mit deutlichen Worten gegen das Jesus-Bild von Schwegler (259–264).

42 Zur Verteidigung der Theorie von Griesbach in der Baur'schen Schule, s. SCHWEGLER, Hypothese; zur Gesetzesfrage, s. EBD., bes. 237–241.

43 PLANCK, Princip, I. Zur Solidarität von Planck mit der mythischen Grundthese von Strauss s. seine lange Rezension zur apologetischen Darstellung der „evangelischen Geschichte“ von A. Ebrard (PLANCK, Rez.).

44 Planck öffnet diesen letztgenannten, umfassenden und schematisch geplanten Artikel mit einer Kritik des im Jahr 1846 erschienenen Buches Schwegler's. Er hält es für unverständlich, dass Schwegler im Urchristentum einen ganz innerjüdischen Glauben an die Messianität Jesu sieht und Paulus als den faktischen Stifter des Christentums charakterisiert, weil die ganze Persönlichkeit Jesu im Glauben der Apostel notwendigerweise eine große Rolle gespielt haben muss (259–264). Er argumentiert weiter gegen die von Schwegler angenommene innere Widersprüchlichkeit des Matthäusevangeliums: die Spannung zwischen der Judenmission der Jünger (Mt 10,5; 15,24) und der Völkermission (Mt 28,16–20) könne mit der Nähe der Parusie erklärt werden, da die Heidenmission auf jeden Fall eine ganz kurze Episode vor dem Ende bleiben muss (264–268).

Ebionitismus über den Paulinismus“: Ist sie in der urchristlichen Gemeinde oder schon in der Verkündigung ihres Stifters zu finden?⁴⁵ Planck weist die beiden Alternativen in ihrer einfachen Form zurück. Er plädiert dafür, dass einerseits „in der Art und Weise des Auftretens Jesu [...] die neue Wahrheit zuerst noch in jener unvollkommenen Gestalt festgehalten wurde“. Andererseits „muss das Bewusstsein Jesu doch ein Princip enthalten haben, welches in seiner Reinheit gefasst, die Schranken des Gesetzes durchbrach“. Planck schreibt: „Das christliche Princip war also in dem judenchristlichen Bewusstsein erst als einzelne unmittelbare Anschauung, noch nicht als allgemeiner Gedanke vorhanden.“⁴⁶ Der Ebionitismus hat formal gesehen richtig darauf hinweisen können, dass Jesus das Gesetz nicht aufgehoben hat; dabei stützte er sich auf die in der Tradition vermittelte Autorität – vertreten von Petrus und Jakobus – und nicht auf den Geist wie der Paulinismus.⁴⁷ Planck plädierte dafür, dass die korinthischen Judenchristen, die die apostolische Autorität des Paulus angegriffen hätten, eben formal von der Tradition her argumentiert hätten. Für sie sei die reine Autorität wichtig gewesen, und eben diese Autorität habe Paulus nicht besessen.⁴⁸

Diesen Erwägungen folgend erklärt Planck zunächst, wie Jesus in seiner Verkündigung dieses neue „Prinzip“ eingeführt habe, ohne das Gesetz aufzuheben. Mit seinem Gebot der Feindesliebe übersteige er die Gerechtigkeit der Pharisäer und die nationalen Zwecke der Theokratie. Mit seinen Sprüchen über das Fasten und das Waschen der Hände verwerfe er eigentlich das ganze Ritualgesetz; nur das „geistige“ Gesetz bleibe übrig. Dass Jesus mit den Zöllnern und Sündern gegessen habe, zeige seine Nächstenliebe, die „das äußere Gebot“ des Alten Testaments übersteige. Dies sei „ein untrügliches Zeichen des in ihm [Jesus] erwachten höheren Prinzips“,⁴⁹ und dennoch beweise der Ebionitismus der ersten Christen, dass Jesus sein höheres Prinzip „nicht in seiner Allgemeinheit, namentlich nicht in seinem Gegensatz gegen das mosaische Gesetz ausgesprochen hatte“.⁵⁰

Planck begründet seine Auffassung weiter mit Jesu Spruch über das Gesetz in Mt 5,17f und fragt, mit welchem Recht man darin nur „eine rein geistige Erfüllung“ des Gesetzes sehen könne.⁵¹ Antwort: Jesus sei nicht gekommen, um das alttestamentliche Gesetz als Ganzes aufzuheben, aber er „wollte nur das beschränkte alttestamentliche Princip zu dem rein *mensch-*

45 PLANCK, Princip, 2.

46 EBD., 3.

47 EBD., 4f.

48 EBD., 5–9. Planck identifiziert die eigentlichen Gegner des Paulus mit der „Christuspartei“ (1Kor 1,11f).

49 EBD., 11

50 EBD., 12.

51 EBD., 13f.

lichen erweitern, welches ihm in seinem Bewusstsein aufgegangen war“.⁵² Doch geht es laut Planck eigentlich nicht nur um eine Erweiterung „zu dem rein menschlichen“, sondern um einen in der Praxis Jesu gegenwärtigen Hinweis auf den Untergang aller solcher Zwecke, die man partikularistisch, irdisch, nationalistisch usw. nennen könne.⁵³ Planck zufolge habe Jesus doch nicht „das Recht der Nationalität dem rein Menschlichen“ opfern wollen.⁵⁴ Das Verbot Jesu in Mt 10,5f nicht zu den Heiden und Samaritern zu gehen, erklärt er damit, dass die Jünger noch nicht bereit gewesen seien, ihren „beschränkten Standpunkt“ aufzugeben. Außerdem hält er es für weniger wahrscheinlich, dass der irdische Jesus seine Jünger wirklich ausgesandt hätte.⁵⁵ Trotz dieser Beschränkungen sei es undenkbar, „dass alles dieses, was doch den wahren Kern und den Angelpunkt der ganzen Persönlichkeit Jesu bildete, dennoch ‚seinen persönlichen Schülern verborgen geblieben‘ sein soll“.⁵⁶

Nach Planck war Jesus sich des inneren Widerspruchs zwischen seiner Nationalität und seinem höheren Prinzip bewusst. Diesen Widerspruch löste er mit seinem Tod, der als ein Opfer zu verstehen sei, „das er seiner Nationalität brachte“. Zugleich sei aber sein Tod „eine Negation dieser beschränkten Nationalität“ gewesen; für die Jünger „der letzte notwendige Schritt zu ihrer geistigen Befreiung“.⁵⁷ Damit habe Jesus (Planck zufolge) das Ende der nationalen Theokratie, die rasche Verbreitung des Evangeliums unter den Völkern und das baldige Kommen des Gottesreiches erwartet. Im Lichte dieser Theorie hält Planck es für selbstverständlich, dass Jesus seinen Tod in dieser Zeit vorhergesehen und auch mit der Vorläufigkeit des Ritualgesetzes gerechnet hat.⁵⁸

In dem späteren Artikel charakterisiert Planck noch genauer den „Fortschritt“, durch welchen „die ursprüngliche Idee des Christentums“ „das Wesen des ganzen alttestamentlichen Bewusstseins durchbrochen hat“.⁵⁹ In der neuen Idee ist die „alttestamentliche Scheidung des Göttlichen und

52 EBD., 17 (Hervorhebung im Original).

53 EBD., 18: „Der Inhalt des Bewusstseins Jesu war nur das unmittelbar Praktische, auf welches die damalige Zeit zunächst hindrängen musste, nämlich die beschränkte egoistische Nationalität, überhaupt die beschränkten, endlichen Zwecke untergehen zu lassen in dem unendlichen, rein menschlichen.“

54 Vgl. PLANCK, Judentum, 270: „Es wird sich indessen zeigen, dass in dem Christentum nach seiner ursprünglichen Form, in dem Bewusstsein Jesu selbst, diese beiden Seiten, der nach seinem objektiven Wesen vollkommen durchgeführte νόμος und die subjektive Möglichkeit der wahren δικαιοσύνη, noch ganz zusammenfallen.“

55 PLANCK, Princip, 19.

56 PLANCK, Judentum, 271. Der von Planck zitierte Ausdruck stammt von SCHWEGLER, Zeitalter I, 148, der „die Idee der Autonomie und Universalität des Christentums“ dem Apostel Paulus allein zuschreibt.

57 PLANCK, Princip, 20f.

58 EBD., 23f.

59 PLANCK, Judentum, 273.

Menschlichen völlig aufgehoben“; konkret bedeute dies „eine unbedingte geistige Hingabe an Gott“ und „das unbedingte Vertrauen“ (Mt 6,25–34). Gott ist „der allgemeine Vater“ (Mt 5,45), und darauf basiere ein neues, veröhntes Verhältnis zu Gott (Mt 11,27).⁶⁰ Planck bemüht sich auch, zwischen Jesus und Paulus zu unterscheiden. Er schreibt: „*Das Bewusstsein des synoptischen Christus geht ganz auf die vollkommene Entäußerung des Ichs an Gott, darauf, dass nur in der Gesetzeserfüllung, wie er sie verkündige, die wahre Gerechtigkeit möglich sei [...] Der Paulinismus hingegen geht, statt blos auf die vollkommene Entäußerung an Gott, vielmehr umgekehrt auf die Verinnerlichung des göttlichen im Ich*“.⁶¹ Hier liegt Planck zufolge auch der Grund der paulinischen Lehre von der Gnade, die innerliche und subjektive Versöhnung wirkt. Planck will bei seinen Lesern nicht den Eindruck erwecken, er wolle Paulus irgendwie höher als Jesus stellen: „Der Paulinismus hat nichts anderes gethan, als das *für das Bewusstsein* auszusprechen, was *an sich*, thatsächlich im Urchristenthume gesetzt war.“⁶²

Für die Gesprächslage in der Baur'schen Schule ist es bedeutsam, dass Albrecht Ritschl sein großes Werk über die Entstehung der altkatholischen Kirche mit einem bestimmten Kapitel über Jesus, nämlich „Christus und das mosaische Gesetz“ begonnen hat. Mit einer Exegese der Bergpredigt wollte er beweisen, dass „die versöhnte Selbstgewissheit nicht erst in den inneren Erfahrungen und der Lehre des Paulus“ zu finden sei.⁶³ In Mt 5,17 spreche Jesus vom ganzen Gesetz, und „ungeachtet seiner Würde als Messias“ habe er sich nicht „zur Aufhebung des Gesetzes berechtigt“ angesehen.⁶⁴ Da aber für Jesus das Ende der Welt nahe am Horizont gewesen sei, habe er nicht damit gerechnet, dass die Zeit des Gesetzes noch lange dauern würde.⁶⁵ Die Antithesen der Bergpredigt würden zeigen, dass Jesus den Inhalt des Gesetzes materiell anders als die Pharisäer verstanden habe; „er dehnt die im Gesetze enthaltene Normirung der That auf die Normirung der Gesinnung aus“.⁶⁶ Ritschl will zeigen, dass Jesus nirgends gegen das Gesetz gelehrt habe, sondern seine Antithesen deutlich gegen die Pharisäer richtete. Trotz einiger Beispiele (Mt 12,1–14; 9,14; 15,1) habe Jesus nicht gewollt, dass

60 EBD., 273f.

61 EBD., 278f (Hervorhebung im Original).

62 EBD., 280 (Hervorhebung im Original). Und dasselbe noch deutlicher (280f): „So gewiss darum auch der Paulinismus eine höhere bewusstere Form des Christenthums ist als die, welche wir in den synoptischen Evangelien vor uns haben, so wenig lässt sich doch deshalb Paulus an die Ursprünglichkeit des Bewusstseins dem Stifter des Christenthums gleichstellen“.

63 RITSCHL, Entstehung (1850), 27.

64 EBD., 28.

65 EBD., 29.

66 EBD., 33. Er betont, dass es hier nicht um einen Gegensatz von Geist und Buchstabe, sondern um ihre Einheit geht.

seine Jünger oder die Volksmengen die Belehrungen der Pharisäer verwerfen. Er sei der Überzeugung gewesen, dass der Mensch fähig sei, die einzelnen Gebote des Gesetzes zu erfüllen.⁶⁷ In der von Jesus gelehrtten Vollendung des Gesetzes gäbe es kein Platz für eine dogmatische Differenzierung zwischen Gnade und Gesetz. Ritschl verwirft den Gedanken Plancks von einer Auseinandersetzung zwischen göttlichem Willen und „selbstischen“ und nationalen Zwecken.⁶⁸ Jesus habe seine Wirksamkeit nicht „unmittelbar über die nationalen Schranken des alten Bundes“ ausgedehnt (Mt 10,5f; 15,24).

Trotz dieser Überlegungen will Ritschl nicht mit Schwegler den Schluss ziehen, dass „dies Christenthum in seiner ursprünglichen Gestalt“ „eine bloß ‚innerjüdische‘ Erscheinung ist“.⁶⁹ Dagegen findet er die Antwort in der Persönlichkeit Jesu, allerdings etwas anders als Planck. In der Bergpredigt hebe Jesus seine eigene Person nicht hervor, aber er habe um sich einen Kreis gebildet, und in diesem Kreis stehe er in einem besonderen Verhältnis zu Gott. Er habe behauptet, der Messias und Sohn Gottes zu sein.⁷⁰ Ritschl sieht hier einen entscheidenden Zusammenhang: „Das himmlische Reich, in welches Eintritt durch die Erfüllung des vollendeten Gesetzes erworben werden soll (Matth. 5,20; 6,33), ist durch das Auftreten Jesu als Messias wirklich da.“ Und so „tritt der Glaube an Jesus neben die Erfüllung des Gesetzes“, und dieser Glaube garantiere dem Glaubenden seine Zugehörigkeit zum himmlischen Reich – „unter Voraussetzung der Erfüllung des Willens Gottes“.⁷¹ Die Erfüllung des vollendeten Gesetzes und der „dogmatisch unbestimmte“ Glaube an Jesus stehen Ritschl zufolge „ganz lose“ nebeneinander; mit seiner Persönlichkeit schaffe Jesus, der auch das vollendete Gesetz lehre, „*faktisch einen neuen Mittelpunkt*“, ohne die religiösen Gefühle des Volkes zu verletzen.⁷² Von diesen Voraussetzungen her kann weiter gesehen werden, wie die Messianität Jesu in der ältesten Gemeinde eine natürliche Möglichkeit geschaffen habe, diesen Glauben „über

67 EBD., 39f.

68 EBD., 42, mit Hinweis auf PLANCK, Judentum, 270.

69 EBD., 44; vgl. SCHWEGLER, Zeitalter I, 91f.

70 EBD., 45f.

71 EBD., 46f. Anders formuliert (47): „Während also in der Durchführung der Idee des vollendeten Gesetzes das neue Princip des Christenthums noch in den religiösen Formen des Alten Testaments gebunden ist, stellt das persönliche Auftreten Jesu als des Messias ein neues Verhältnis dieses Menschen zu Gott thatsächlich dar, und bietet als Mittelpunkt einer zu bildenden Gemeinschaft den sich ihm persönlich Anschließenden Gelegenheit, in das Verhältnis der Einheit mit Gott einzutreten, unbeschadet ihrer Pflicht, durch Erfüllung des Gesetzes die Gerechtigkeit zu erwerben.“

72 EBD., 48 (Hervorhebung im Original).

den Buchstaben des Gesetzes“ zu heben.⁷³ In dieser Hinsicht, so Ritschl, sei der Standpunkt des Paulus nicht so originell wie Schwegler es meine.

Kurz nach Erscheinen seines Buches veränderte Ritschl seine Meinung hinsichtlich des synoptischen Problems. In einem umfassenden Artikel („Ueber den gegenwärtigen Stand der Kritik der synoptischen Evangelien“), der im folgenden Jahr 1851 erschien, verwirft er die Hypothese von Griesbach und nimmt die neue Theorie von der Priorität des Markusevangeliums zum Ausgangspunkt seiner Forschung. Diese Theorie sei schon „von namhaften Männern“ befürwortet worden. Ritschl bildet seine eigene Position durch Kritik dieser Anhänger der Markus-Hypothese heraus.⁷⁴ Er findet es problematisch, die Priorität des Markusevangeliums lediglich mit der „Kürze und Einfachheit“ oder „Folgerichtigkeit und Tendenzlosigkeit der Darstellung“ zu begründen.⁷⁵ Dagegen weist er auf die „hervorspringenden Merkmale“ und den „historischen Pragmatismus“ dieses Evangeliums hin. Dies zeigt sich erstens besonders in der „Art, wie Jesus der Erkenntnis seiner Messianität durch die Dämonen und der Verbreitung des Rufes seiner Wunderkraft gegenüber sich verhält“.⁷⁶ Zweitens „werden die Jünger von Markus als unfähig dargestellt, die Reden und Thaten des Herrn zu begreifen“, und drittens gingen die alttestamentlichen Zitate des Markus in den Repliken Jesu und anderer handelnden Personen in der Regel „sämtlich auf die LXX zurück“.⁷⁷ Laut Ritschl würden diese Züge einerseits auf „schriftstellerische Eigentümlichkeit“ und andererseits auf „dogmatische Indifferenz“ hinweisen, die beide zusammen „als Kennzeichen höheren geschichtlichen Werthes“ beurteilt werden müssten.⁷⁸

Aufgrund seiner veränderten Meinung in der synoptischen Frage ersetzte Ritschl das Kapitel über Jesus und das Gesetz in der zweiten Auflage seines Werkes durch einen ganz neuen Text. Er sagt deutlich, dass die Quellenfrage in diesem Zusammenhang sehr bedeutsam sei.⁷⁹ Ritschl betont, dass im Markusevangelium keine prinzipielle Aussage wie in Mt 5,17 zu finden sei.

73 EBD., 50. Gegen Schwegler betont Ritschl (51), dass „in dem nächsten Wirkungskreise der persönlichen Schüler Jesu kein Element seines Wirkens und seines inneren Lebens verloren gegangen sein kann“.

74 RITSCHL, Stand, 508, mit Verweis auf die Arbeiten von Christian Gottlob Wilke, Karl Lachmann, Christian Hermann Weisse, Ferdinand Hitzig, Karl August Credner, Johann Georg Sommer, Eduard Reuss – und Bruno Bauer, dessen Buch über die synoptischen Evangelien dazu gedient hat, die Markus-Priorität „in Misskredit in weiteren Kreisen zu bringen“. Am Anfang seines Artikels (481f) nennt Ritschl für die Markus-Priorität nur Ewalds Buch (Die drei ersten Evangelien übersetzt und erklärt, Göttingen 1850).

75 EBD., 510.

76 EBD., 513.

77 EBD., 517.519.

78 EBD., 524.

79 RITSCHL, Entstehung (1857), 27f (über die Untersuchungen zu Jesu Verhältnis zum Gesetz): „Dieses Unternehmen wird freilich sehr verschieden ausfallen, je nachdem man bei

Einerseits gäbe es schon am Anfang des Evangeliums Stellen, die überhaupt nicht geeignet seien, für eine gesetzkritische Haltung Jesu zu sprechen. Indem Jesus einem Geheilten befiehlt, sich dem Priester zu zeigen (Mk 1,44), erkennt er die Gültigkeit des mosaischen Ritualgesetzes an, und die Ablehnung des Fastens unter seinen Jüngern (2,19–22) könne nicht als Verleugnung des Gesetzes interpretiert werden. Andererseits aber weise der Streit über den Sabbat (2,23–28) deutlich darauf hin, dass Jesus das Sabbatgebot für seine Jünger nicht als verbindlich gehalten habe. Für die Gesamtinterpretation Ritschls ist diese Stelle besonders wichtig, da ihm zufolge die Jünger Jesu und nur sie als „Genossen des Gottesreiches“ vom Sabbatgebot frei seien.⁸⁰ Dies bedeute allerdings nicht die Aufhebung des ganzen Gesetzes, sondern hänge damit zusammen, dass Jesus als der Menschensohn „Recht und Herrschaft über alle die Bestimmungen des Gesetzes habe, welche bloß den Menschen zum Zwecke haben und nicht den höchsten Zweck des Menschen ausdrücken“. Und diesen „höchsten Zweck des Menschen, nach dem alle einzelnen Gebote zu beurtheilen sind“, finde Jesus „in dem mosaischen Gesetze selbst ausgedrückt“.⁸¹ Jesu Belehrung über die Speiseverbote (Mk 7,1–23) mache weiter klar, dass „Jesus einen wesentlichen Theil des mosaischen Gesetzes für das Gebiet des Gottesreiches als ungültig angesehen hat“.⁸²

Damit hat Ritschl schon das Wesentliche gesagt. Die Erlaubnis der Ehescheidung entspreche nicht dem höchsten Zweck des Menschen und deshalb werde sie von Jesus verworfen (10,2–9). Der höchste Zweck des Menschen seinerseits werde im höchsten Gebot, also im Doppelgebot der Liebe, ausgedrückt (12,28–34). Es sei wichtig einzusehen, dass der Schriftgelehrte, der versteht, dass die Liebe mehr als alle Opfer ist, „nicht fern vom Reich Gottes“ sei. Mit dieser Aussage schließe Jesus „die Verbindlichkeit des Opferinstituts für die Genossen des Gottesreiches“ aus.⁸³ So bietet das Markusevangelium nach Ritschl einen zuverlässigen Grund, die Haltung Jesu zum Gesetz zu würdigen: Jesus teile das Gesetz in zwei Teile, und als Messias und „Haupt des Gottesreiches“ habe er die Macht, nur den Teil des Gesetzes, der dem „höchsten Zweck des Menschen“ diene, für die „Genossen des Gottesreiches“ als gültig zu erklären. Zu anderen spreche er von diesem Unterschied „nur indirekt und verhüllt“. Jesu Erklärung des mosaischen Gesetzes

der Vergleichung und Zusammenstellung des Aussprüche Christi von dem einen oder andern Evangelium ausgeht.“

80 EBD., 29; im Original steht der Gedanke in Kursiv.

81 EBD., 30. Ritschl wiederholt diesen Grundsatz mehrmals (31.33.45.47).

82 EBD., 30f.

83 EBD., 32.

beruhe also auf zwei grundlegenden Elementen: auf seiner „Selbstdarstellung“ und auf der „Gründung des Gottesreiches“.⁸⁴

So würdigt Ritschl Jesu Verhältnis zum Gesetz in der neuen Fassung seines Werkes deutlich anders als in der ersten Auflage, und es ist richtig festzustellen, dass eben seine Entscheidung für die Markus-Priorität eine große Rolle dabei gespielt hat.⁸⁵ Dennoch sieht Ritschl keinen Widerspruch zwischen den Belehrungen Jesu im ältesten, dem Markusevangelium, und dem judenchristlichen Evangelium des Matthäus. Er fühlt sich verpflichtet, die Sätze in Mt 5,17–20 näher zu erklären, und zwar etwas anders als in der ersten Auflage seines Buches. „Die Schwierigkeit der Stelle“ sieht er darin, dass Jesu Aussage in V. 17 „die ewige Dauer auch des Ritualgesetzes in sich zu schließen scheint“, während die Geltung des Gesetzes im Gottesreich laut anderer Worte Jesu in Frage gestellt werde.⁸⁶ Ritschl interpretiert diesen Vers durch „die Einheit von Gesetz und Propheten“: Die Propheten haben den Zweck des Gesetzes in der Gerechtigkeit gesehen und die sittlichen Gebote von ihrer Verbindung mit den heiligkeitsorientierten Ritualgesetzen gelöst.⁸⁷ Und so kann Ritschl die folgende Schlussfolgerung ziehen: „Wenn also Jesus Gesetz und Propheten in ihrer Einheit zusammenfasst, so meine er *das Gesetz in seiner Fortbildung und Auslegung durch die Propheten unter dem Zwecke der Gerechtigkeit*.“⁸⁸ Die ewige Gültigkeit der kleinsten Gebote in V. 18 könne sich Ritschl zufolge nicht auf das Ritualgesetz, sondern auf das von Jesus schon erfüllte und für das Gottesreich geltende Gesetz beziehen. Die in V. 19 erwähnten Rangunterschiede im Gottesreich könnten mit der Aussage in V. 20 erklärt werden: die scheinbar pharisäische Gerechtigkeit werde vom Gottesreich ausgeschlossen, während die wirkliche, erfüllte Gerechtigkeit für das Gottesreich kennzeichnend sei.⁸⁹ So findet Ritschl letztlich in der Bergpredigt dieselbe Gesetzesauffassung wie im Markusevangelium:⁹⁰ „Die vollendende Entwicklung des höchsten Zweckes der Liebe, welchen das Gesetz selbst ausspricht, wird sich nur vollziehen lassen durch die Aufhebung der Verordnungen und Einrichtungen des Gesetzes, welche nicht diesem sondern anderen Zwecken dienen.“ Ritschl begründet dies mit den gewichtigen Stellen Mt 7,12 und 22,40, in denen die Liebe als ein das Gesetz zusammenhaltendes Prinzip dargestellt wird. Wegen des höchsten Zweckes des Gesetzes und des Prinzips der Liebe gehe es auch im Matthäus-

84 EBD., 33.224. Die Beschneidung lässt Jesus „unangetastet“; er hat also den Gedanken des Bundesvolkes nicht aufgegeben (34). MARSH, Ritschl, 77, sieht richtig, dass Ritschl in der zweiten Fassung des Kapitels das Hauptgewicht auf das Reich Gottes legt.

85 EBD., 33f.

86 RITSCHL, Entstehung (1857), 35.

87 EBD., 36.

88 EBD., 37 (Hervorhebung im Original).

89 EBD., 38–41.

90 EBD., 45. Im Original steht der Satz hervorgehoben.

evangelium letzten Endes um die Gründung des Gottesreiches und die Autorität Jesu als Menschensohn und nicht um eine Auseinandersetzung mit dem mosaischen Gesetz.⁹¹

3. Zum Schluss

Die Diskussion um Jesu Verhältnis zum mosaischen Gesetz in der Tübinger Schule hat ihren Ausgangspunkt in der kritischen Exegese von (Reimarus und) Strauß, die den historischen Jesus deutlich vom kirchlichen Dogma distanzieren. In den Arbeiten von Planck und Ritschl öffnet sich aber auch ein Weg zu einer neuen Interpretation, die Jesus vom Judentum seiner Zeit auf eine bestimmte Weise zu distanzieren sucht. Einerseits identifizieren diese beiden Forscher bei dem historischen Jesus eine höhere, geistige Orientierung, was Planck das „christliche Princip“ nennt und welches Ritschl zufolge „dem höchsten Zweck des Menschen“ dienen soll. Sie beide denken, dass ohne Verwurzelung dieser Sichtweise in der Verkündigung Jesu ihre Anwesenheit im gesetzesfreien Evangelium des Paulus unverständlich bleiben müsste oder wesentlich schlechter erklärt werden könnte. Andererseits aber wollen Planck und Ritschl die anstößigen gesetzespositiven Stellen, besonders Mt 5,17–20 nicht verwässern oder einfach wegerklären. Sie sehen im historischen Jesus ganz natürlich einen jüdischen Messias, der unter den Seinen eine solche (bessere, höhere, größere) Gerechtigkeit verkündigte, die zu seinen Lebzeiten jedoch nicht zu einer prinzipiellen Auseinandersetzung mit dem Gesetz geführt habe. Laut Planck handelt es sich um einen Widerspruch, den Jesus mit seinem Tod lösen wollte, während Ritschl einen ganz anderen Weg geht. Er sieht im Gottesreich und in der von Jesus dafür gegründeten Gemeinschaft die Hauptsache der Verkündigung Jesu, und daher sei eine prinzipielle Auseinandersetzung mit dem Gesetz für den seiner Messianität bewussten Jesus überhaupt nicht nötig gewesen.

Um die Mitte des 19. Jh. bemühte sich die kritische Forschung mehr und mehr um das persönliche, höhere, universale und daher um das *unjüdische* in der Verkündigung Jesu. Nach Verständnis einer wachsenden Zahl von Forschern hat der – erst kurz zuvor durch die Wissenschaft von dem kirchlichen Dogma befreite – historische Jesus deutlich gegen den jüdischen Nationalismus, Partikularismus und Legalismus kämpfen müssen. Die Diskussion um Jesu Verhältnis zum mosaischen Gesetz in der Tübinger Schule

91 EBD., 46: S. auch 47: „[Jesus] hat demgemäß für das Gottesreich alles ausser Geltung gesetzt, was im mosaischen Gesetze diesem höchsten Principe nicht entspricht“.

gehört in einen weiteren Zusammenhang, in dem das sogenannte liberale Jesus-Bild entstanden ist.

Literatur

- BRETSCHNEIDER, K.G., *Probabilia de evangelii et epistolarum Joannis apostoli, indole et origine eruditorum iudiciis modeste subiecit*, Lipsia 1820.
- HARRIS, H., *The Tübingen School*, Oxford 1975.
- JONES, F.S. (Hg.), *The Rediscovery of Jewish Christianity: From Toland to Baur* (SBL History of Biblical Studies 5), Atlanta 2012.
- MARSH, C., *Albrecht Ritschl and the Problem of the Historical Jesus*, San Francisco 1992.
- PLANCK, K.C., *Das Princip des Ebionitismus*, ThJ 2 (1843), 1–34.
- , *Rez. „Wissenschaftliche Kritik der evangelischen Geschichte: Ein Compendium der gesammten Evangelienkritik mit Berücksichtigung der neuesten Erscheinungen“ von A. Ebrard*, ThJ 4 (1845), 145–171.
- , *Judentum und Urchristentum*, ThJ 6 (1847), 258–293.409–434.448–506.
- RÄISÄNEN, H., *Jesus and the Food Laws: Reflections on Mark 7.15*, JSNT 16 (1982), 79–100.
- REIMARUS, H.S., *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger. Noch ein Fragment des Wolfenbüttelschen Ungenannten*, hg. von G.E. Lessing, Neue Auflage, Berlin 1784.
- , *Fragmente des Wolfenbüttelschen Ungenannten*, hg. von G.E. Lessing, Berlin 1835.
- , *Fragments*, hg. von C.H. Talbert, Philadelphia 1970.
- RITSCHL, A., *Die Entstehung der altkatholischen Kirche. Eine kirchen- und dogmengeschichtliche Monographie*, Bonn 1850.
- , *Ueber den gegenwärtigen Stand der Kritik der synoptischen Evangelien*, ThJ 10 (1851), 480–538.
- , *Die Entstehung der altkatholischen Kirche. Eine kirchen- und dogmengeschichtliche Monographie. 2., durchgängig neu ausgearbeitete Auflage*, Bonn 1857.
- SCHMITHALS, W., *Johannesevangelium und Johannesbriefe. Forschungsgeschichte und Analyse* (BZNW 64), Berlin 1992.
- SCHWEGLER, A., *Die Hypothese vom schöpferischen Urevangelisten in ihrem Verhältniss zur Traditionshypothese*, ThJ 2 (1843), 203–277.
- , *Das nachapostolische Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwicklung. Bd. 1–2*, Tübingen 1846.
- SCHWEITZER, A., *Die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1913.
- SELDEN, J., *De synedriis & praefecturis iuridicis veterum Ebraeorum. Bd. 1*, London 1650.

- SEMLER, J.S., *Beantwortung* der Fragmente eines Ungenannten insbesondere vom Zweck Jesu und seiner Jünger, Halle 1779.
- SLENCZKA, R., *Geschichtlichkeit* und Personsein Jesu Christi. Studien zur christologischen Problematik der historischen Jesusfrage (FSÖTh 18), Göttingen 1967.
- STRAUSS, D.F., *Das Leben Jesu*. Bd. 1–2, Tübingen ²1837.
- , Hermann Samuel *Reimarus* und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes, Leipzig 1862.
- ZELLER, E., *Aphorismen* über Christentum, Urchristentum und Unchristentum, Jahrbücher der Gegenwart (1844), 490–528.