

V&R Academic

Bonner Biblische Beiträge

Band 171

herausgegeben von

Ulrich Berges und Martin Ebner

Ingo Broer

Hermeneutik in Geschichte

Fallstudien

V&R unipress

Bonn University Press



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-8471-0277-9

ISBN 978-3-8470-0277-2 (E-Book)

**Veröffentlichungen der Bonn University Press
erscheinen im Verlag V&R unipress GmbH.**

© 2014, V&R unipress in Göttingen / www.vr-unipress.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Printed in Germany.

Druck und Bindung: CPI buchbuecher.de GmbH, Birkach

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Inhalt

Vorwort	9
Gebremste Exegese. Katholische Neutestamentler in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts: Friedrich Wilhelm Maier, Fritz Tillmann, Alfred Wikenhauser, Max Meinertz	11
Das katholische Milieu an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert . .	11
Die Rolle der Bibel	12
Die katholischen Neutestamentler in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts	14
Friedrich Wilhelm Maier (1883–1957)	14
Fritz Tillmann (1874–1953)	29
Alfred Wikenhauser (1883–1960)	44
Max Meinertz (1880–1965)	56
Theologie und Universität. Zur Wissenschaftlichkeit der Theologie am Beispiel der Exegese	73
Theologie als Wissenschaft	74
Exegese als Wissenschaft?	79
Die kirchliche Bindung der Exegeten und Theologen	82
Lehramt und eigene Verantwortung des Glaubens	89
Die Vorteile einer freien Theologie für die Kirche	90
Der Kreuzestitulus (Mk 15,26 par)	93
1. Die Gründe gegen die Historizität des titulus	94
2. Die Gründe für die Historizität des titulus	95
3. Die fehlenden Parallelen zum Kreuzestitulus	99
4. Mk 15,2 vs Mk 15,26	104
5. Das Problem der Augenzeugenschaft	105
6. Mk 15,26 und die Christologie der Urgemeinde	106
7. Ergebnis	109

»Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt« (1 Petr 3,15). Das leere Grab und die Erscheinungen Jesu im Lichte der historischen Kritik	111
Die Auferstehung Jesu in der Alten Kirche	112
Die Bedeutung der historischen Kritik für den Glauben an die Auferstehung Jesu	113
Hat die Urgemeinde das Grab Jesu leer gefunden?	115
Die markinische Tradition vom leeren Grab (Mk 16,1–8)	116
Die Erscheinungen des Auferstandenen	124
Einige Bemerkungen zu einer neuen Sicht	131
Die Entstehung des Osterglaubens	136
Die Erscheinung des Auferstandenen vor Paulus bei Damaskus	141
1. Das Damaskuserlebnis in den echten Briefen des Paulus	143
2. Die paulinische Intention von Gal 1,12.15 f.	162
3. Überlegungen zum Verständnis des Damaskuserlebnisses des Paulus	164
Antijudaismus im Neuen Testament? Versuch einer Annäherung anhand von zwei Texten (1 Thess 2,14–16 und Mt 27,24 f.)	169
1. Antijüdische Äußerungen in den christlichen Kirchen	169
2. Bemerkungen zur Wirkungsgeschichte antijüdischer Äußerungen des Neuen Testaments und der Kirchenväter	173
3. 1 Thess 2,14–16	174
4. Mt 27,24 f.	179
5. Zwei »antijüdische« Texte des NT?	197
»Vertreibe die Magd und ihren Sohn!« Gal 4,21–31 im Horizont der Debatte über den Antijudaismus im Neuen Testament	203
I. Antijudaismus im NT – Vorfragen	204
II. Gal 4,21–31	212
III. Paulus, das Judentum und die heutige Theologie	233
Das Schriftverständnis bei christlichen Fundamentalisten	239
Einige Bemerkungen zum Fundamentalismus und seinem Verständnis der Heiligen Schrift	240
Die Irrtumslosigkeit der Schrift nach dem Verständnis der »Bibeltreuen«	247
Die Irrtumslosigkeit der Schrift und die heutige Exegese	250
Der Inspirationsgedanke in heutiger Zeit	258

Gründe für die Ausbildung einer fundamentalistischen Haltung	261
Gründe für das fundamentalistisch-evangelikale Glaubens- und Schriftverständnis	265
Toleranz im Neuen Testament? Ein Versuch zum Toleranzgedanken in den paulinischen Briefen	269
I. Toleranz als Forderung der Moderne – Überlegungen zum Verständnis des Begriffs	269
II. Innerchristliche Konflikte und ihre Bewältigung – Toleranz im Neuen Testament?	272
III. Freiheit versus Toleranz? Zum Problem von Genuss und Askese im Römer- und 1. Korintherbrief	284
IV. Paulus und die Religionen	286
V. Der Toleranzgedanke und die paulinischen Briefe	290
Bevölkerungszahlen und Lebenserwartung in der Antike	293
1. Zahlenangaben der Antike und moderne Berechnung einiger antiker Bevölkerungszahlen	295
2. Die Lebenserwartung im Römischen Reich um die Zeitenwende	299
3. Die Lebenserwartung in der Antike	307
Die ursprünglichen Publikationsorte der Beiträge	311

Vorwort

Der vorliegende zweite Band meiner gesammelten Aufsätze enthält Beiträge zu verschiedenen Themen meiner Interessensgebiete in der Forschung am Neuen Testament. Neben übergreifenden Fragestellungen, z. B. zur Forschungsgeschichte und zum Wissenschaftscharakter der Theologie, finden sich Beiträge zu exegetischen Einzelproblemen wie dem Kreuzestitulus, zu mit der Auferstehung Jesu zusammenhängenden Fragen und zum neutestamentlichen Antijudaismus. Den Band beschließen einige vom Mainstream aus gesehen eher am Rande stehende Probleme, die z. T. aber sehr grundsätzlichen Charakter tragen, wie das Schriftverständnis der Fundamentalisten, bzw. ein Beitrag, der etwas Licht auf das Lebensgefühl der Menschen der neutestamentlichen Zeit wirft, indem er die Lebenserwartung im ersten Jahrhundert n. Chr. in den Blick nimmt. Die Einzelbeiträge verbindet das starke Interesse an historischen und methodologischen Fragen sowie die Notwendigkeit der Interpretation der alten Aussagen in die Gegenwart!

Ohne vielfältige Hilfe ganz unterschiedlicher Art wäre dieser Band nicht zustande gekommen. Mein Dank gilt in Bonn insbesondere dem Herausgeber der Bonner Biblischen Beiträge, Martin Ebner, für die Übernahme des Bandes in diese Reihe sowie für die intensive weitere Unterstützung bis in die Drucklegung hinein, seinem Vorgänger Rudolf Hoppe für die Ermunterung zu diesem Band und Ellen Geiser, der gewissenhaften Korrekturleserin an Martin Ebners Lehrstuhl. Auch dem alttestamentlichen Herausgeber der BBB, Ulrich Berges, sei ausdrücklich gedankt.

In Siegen haben mich Jana Freund, Lena Clemens, mein Nachfolger Hans-Ulrich Weidemann sowie mein evangelischer Kollege Bernd Kollmann unterstützt. Auch ihnen gilt mein Dank!

Siegen, im Juni 2014

I. B.

Gebremste Exegese.

Katholische Neutestamentler in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts:

**Friedrich Wilhelm Maier, Fritz Tillmann, Alfred Wikenhauser,
Max Meinertz***

Für den Exegeten, der sich normalerweise mit einer Zeit beschäftigt, die knapp 2000 Jahre zurückliegt, versteht es sich von selbst, dass nicht einfach die Vorstellungen der Moderne in die Vergangenheit eingetragen werden dürfen. Geht es statt um die Zeitenwende um die jüngere Vergangenheit, so gilt dieser Grundsatz natürlich genau so, nur macht man sich in der Regel nicht klar, wie sehr sich die Zustände auch nur vor hundert Jahren von den heutigen unterschieden. Dieser Unterschied in den Ansichten und Denkansätzen sei einleitend an einigen Beispielen aus dem katholischen Milieu demonstriert.

Das katholische Milieu an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert

Der spätere Münchener Neutestamentler Friedrich Wilhelm Maier soll vom Freiburger Erzbischof deswegen nicht zur Habilitation zugelassen worden sein, weil er einer Mischehe entstammt. Zwar lässt sich das an den Akten des Erzbistums Freiburg nicht verifizieren, wird aber glaubhaft behauptet¹ – selbst wenn es nicht stimmen sollte, würden diejenigen, die es überliefert haben und

* Dieser Artikel wäre ohne vielfältige Hilfe nicht zustande gekommen. Mein Dank gilt Herrn Generalvikar Fridolin Keck, der mir die Erlaubnis zur Benutzung der Personalakten Maiers und Wikenhausers erteilt, und Herrn Archivoberrat Wolfgang Stetter vom Erzbischöflichen Archiv Freiburg, der mir intensiv Auskunft über die Akte Maier im dortigen Archiv gegeben hat, Herrn Dr. Stein vom Universitätsarchiv München, der mir Kopien aus der Akte Maier hat zukommen lassen, und dem Kollegen Franz Mußner, der mir freundlicherweise brieflich Auskünfte zu Maier erteilt hat. In den Dank einzuschließen sind die Kollegen Knut Backhaus, Paul Hoffmann, Werner Bracht, Rudolf Hoppe, Lorenz Oberlinner und Jacques Schlosser, die mir eine Reihe von Hinweisen gegeben und manche Wege geebnet haben. Die drei Letztgenannten haben sogar für mich Archiv- bzw. Bibliotheksrecherchen durchgeführt, wofür ich besonders dankbar bin. Auch Norbert M. Borengässer von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn habe ich für Recherchen und Hinweise zu danken. – Im Folgenden sind in den Zitaten Sperrungen und Kursivierungen häufig übergangen und Abkürzungen häufig ausgeschrieben worden, ohne dass dies jeweils gekennzeichnet ist.

¹ Vgl. G. STACHEL, Maier 215.

die der in Frage stehenden Zeit viel näher standen als wir heute, es für glaubhaft gehalten haben, womit es zu den damaligen Verhältnissen zu passen scheint. – Ein weit gravierenderes, uns Heutigen schlichtweg absurd erscheinendes Verhalten von damals gibt K. Backhaus nach der Schilderung von Anca Wittig wieder. Die Bücher des Breslauer Patrologen und Kirchenhistorikers Joseph Wittig (1879–1949) wurden 1925 auf den Index gesetzt, er selbst wegen seiner Weigerung, den Antimodernisteneid zu *wiederholen*, exkommuniziert und 1946 (ohne vorherige Information oder entsprechende Aktivitäten seinerseits) – wie der Fachterminus lautet – rekonziliert – wir lassen außen vor, wer hier mit wem versöhnt wird, es kommt hier auf etwas anderes an. Denn Wittig heiratet 1927 seine Frau Anca. Diese überliefert glaubhaft, dass sich ein – offensichtlich sehr katholischer! – Arzt in einem Notfall [61] geweigert hat, das Haus des exkommunizierten Joseph Wittig zu betreten!² Tempora mutantur – in diesem Falle glücklicherweise!

Zum kirchlichen Klima der damaligen Zeit gehörte auch, dass die Redaktion der Zeitschrift 20. Jahrhundert die Artikel geistlicher Autoren nur noch unter Chiffre veröffentlichte, damit diese »nicht fortwährenden Schikanen ausgesetzt« waren, und die Bemerkung Schnitzers: »man darf bei uns gar vieles nicht sagen, mag es auch noch so wahr sein«³ Als letztes, gewichtigeres, weil offizielles Charakteristikum des katholischen Milieus sei darauf hingewiesen, dass der 1929 aus Deutschland nach Rom zunächst als Kardinalstaatssekretär zurückkehrende Nuntius Pacelli sich in seinen Berichten nach Rom zwar positiv über das deutsche Kirchenliedgut äußert, sich jedoch dafür einsetzt, die Mitwirkung von Frauen in Kirchenchören bischöflicherseits möglichst schnell zu unterbinden.⁴

Die Rolle der Bibel

Die zunehmende Bedeutung biblischer Fragestellungen auch in der katholischen Kirche zu Beginn des 20. Jahrhunderts wird an der Gründung der päpstlichen Bibelkommission (1902) und des päpstlichen Bibelinstituts (1909) deutlich, wenn auch die Gründung der ersteren eindeutig apologetischen Zwecken »zur *Verteidigung* der Wahrheit der Schrift« dienen sollte. Schon das Vaticanum I hatte ja auf die als Bedrohung empfundene protestantische Bibelkritik auf seine Weise reagiert und sozusagen den status quo zu zementieren versucht, ohne hinreichende Antworten auf die eigentlich anstehenden Fragen, z. B. nach dem

2 K. BACKHAUS, Zermürbung 240 Anm. 11.

3 Vgl. N. TRIPPEN, Theologie 281.

4 Vgl. E. PACELLI, Lage 57 f.

Verhältnis von Geschichte und Offenbarung, zu geben. Auch die Enzyklika Leos XIII. von 1893 »Providentissimus Deus« war eine Reaktion auf Fragen, die jedenfalls die traditionelle Bibelexegese schwer erschütterten.

Die katholische Bibelwissenschaft stand in dieser Zeit zum einen unter dem Eindruck der neuen archäologischen und religionsgeschichtlichen Erkenntnisse, zum anderen aber auch unter den Schlussfolgerungen, die protestantische Autoren aus diesen zogen. Einen ähnlichen Weg zu gehen, wurde den Katholiken – wenigstens zunächst! – untersagt, wie zahlreiche Entscheidungen der Bibelkommission zeigen.⁵ Freilich hatte schon im Konzilsplenum des Vatica- [62] num I ein französischer Bischof auf die große Bedrängnis der Exegeten aufgrund der großen Fortschritte in den historischen Wissenschaften hingewiesen und in der Zusammenfassung von H. J. Pottmeyer des weiteren ausgeführt: »Die Antwort katholischer Gelehrter sei dunkel gehalten, da sie Verurteilungen durch römische Kongregationen fürchteten, quarum prudentia omnibus, ut par esset, non bene recognita est. Die Folge sei, daß religiös gesinnte Männer immer weniger solche Fragen behandelten, deren Diskussion geeignet wäre zu beweisen, daß Wissenschaft und Glaube sich keinesfalls widersprächen.«⁶ Die Folgen dieser restriktiven Verbotspolitik beschreibt A. Levi 1929 für den Bereich des Alten Testaments: Dieses sei aus der Predigt und der wissenschaftlichen Theologie »so gut wie verschwunden«.⁷

Man hat für den Zeitraum der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts deswegen sicher nicht zu Unrecht festgestellt, dass in diesem »eine dunkle Wolke von reaktionärem Konservatismus ... fast die ganze katholische Bibelwissenschaft« überschattete und dass die Bescheide der Bibelkommission der ersten Jahrzehnte »nicht etwa nur von unserer heutigen Sicht aus, sondern auch schon in Relation zum Erkenntnisstand ihrer eigenen Zeit als oppressiv und obsolet bis an die Grenze der Absurdität zu beurteilen« sind.⁸ Aber dies waren die Bedin-

5 Vgl. zur Arbeit der Bibelkommission außer dem Folgenden auch das Urteil von E. HEGEL, Erzbischof 456: »Der Bibelkommission war angesichts der radikalen Bibelkritik des Protestantismus die Aufgabe gestellt, die Wahrheit der Heiligen Schrift zu verteidigen und aufgeworfene Fragen zu lösen. Infolge der Autorität, die ihr der Papst zugewiesen hatte, ist sie aber in praxi über die Funktion des Glaubensschutzes weit hinausgegangen und hat einen echten Fortschritt der katholischen Bibelexegese lange gehemmt.«

6 H. J. POTTMEYER, Die historisch-kritische Methode und die Erklärung zur Schriftauslegung in der Dogmatischen Konstitution Dei Filius des I. Vaticanums, in: AHC 2 (1970) 87–111, 103. (Kursivierung I. B.)

7 Vgl. H. VON REVENTLOW, Katholische Exegese des Alten Testaments zwischen den Vatikanischen Konzilien, in: H. Wolf/C. Arnold (Hrsg.), Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland. Ihre Geschichte, ihr Zeitbezug, Paderborn 1999, 15–38.

8 Das erste Zitat bei J. A. FITZMYER, Wahrheit 11, das zweite bei H.-J. KLAUCK, Die katholische neutestamentliche Exegese zwischen Vatikanum I und Vatikanum II, in: H. Wolf/C. Arnold, Disziplinen 39–70, 46.

gungen, unter denen damals exegetische Arbeit in der katholischen Kirche verlief.

Die katholischen Neutestamentler in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts

In einem wohl von Sickenberger verfassten Entwurf für das Gutachten des Dekans der Theologischen Fakultät München für seine Nachfolge werden die kurz vor dem zweiten Weltkrieg aktiven Neutestamentler genannt. Da es sich z. T. um Namen handelt, die heute kaum noch jemand kennt, seien sie hier wenigstens genannt: Freundorfer, Joseph in Passau; Haugg, Donatus in Freising; Heller, Dominikus in Fulda; Ketter, Peter in Trier; Kraft, Benedikt in Bamberg; Kürzinger, Joseph in Eichstätt; Lösch, Stephan in Tübingen; Maier, Friedrich Wilhelm in Breslau; Meinertz, Max in Münster; Michl, Johann in Regensburg; Pieper, Karl in Paderborn; Schäfer, Karl-Theodor in Braunsberg; Schmid, Joseph in Dillingen; Staab, Karl in Würzburg; Vogels, Heinrich Joseph in Bonn; Wikenhauser, Alfred in Freiburg. Dazu kommt noch als Auslandsdeutscher Heinrich Schumacher, früher in Washington.

Die folgende Darstellung der vier Neutestamentler F. W. Maier, Max Meinertz, Fritz Tillmann und Alfred Wikenhauser muss mit dem Jüng- [63] sten beginnen, da an ihm das Problem der deutschen katholischen neutestamentlichen Wissenschaft in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts am deutlichsten zum Ausdruck kommt und auf die bei Maier begegnenden Probleme verschiedentlich zurückzukommen sein wird.

Friedrich Wilhelm Maier (1883–1957)

Lebensweg und wissenschaftlicher Werdegang

Friedrich Wilhelm Maier wurde am 11. März 1883 in Müllheim/Baden als Sohn einer protestantischen Mutter und eines katholischen Vaters geboren.⁹ Nach der Gymnasialzeit in Mannheim, Lahr und Freiburg studierte er Katholische Theologie, Philosophie und klassische Philologie in Freiburg/Breisgau und zusammen mit den orientalischen Sprachen auch in Bonn, promovierte 1905, also

⁹ Vgl. dazu oben die einleitenden Bemerkungen. Dass Maier einer Mischehe entstammt, ist weder in der Akte des Erzbischöflichen Archivs noch im Taufbuch der Pfarrei Müllheim zu verifizieren; die letztere Angabe verdankt sich der freundlichen Auskunft von Herrn Archivoberrat W. Stetter (E-mail vom 25. Januar 2008).

mit 22 Jahren, mit einer Arbeit zum Judasbrief in Freiburg und wurde dort 1906 zum Priester geweiht. 1906/07 und 1909/10 war Maier in der Seelsorge tätig.

Die Habilitation erfolgte bei Ignaz Rohr in Straßburg, weil der Erzbischof von Freiburg ihn wegen seiner Abkunft aus einer Mischehe nicht zur Habilitation in Freiburg zulassen wollte.¹⁰ Diese Aussage in der Literatur lässt sich anhand der Personalakte im Erzbischöflichen Archiv Freiburg nicht verifizieren. Danach lehnt die Freiburger Fakultät 1907 den Antrag Maiers auf Habilitation mit dem Hinweis ab, er möge zunächst seine Kenntnis der biblischen Sprachen verbessern. Der Erzbischof von Freiburg Nörber (Erzbischof von Freiburg von 1898 – 1920) begleitet 1908 die Vorbereitung der angestrebten Habilitation mit Wohlwollen, stellt allerdings die Ablehnung des nihil obstat in Aussicht und weist zur Begründung auf die Notwendigkeit einer zuvering Vertiefung der dogmatischen Kenntnisse und der Seelsorgeerfahrung hin. Dass diese Verweigerung Maiers akademischer Laufbahn zumindest in Freiburg ein sicheres Ende bereiten würde, wird der Erzbischof sicher gewusst haben, insofern ist diese Reaktion doch sehr zwiespältig, und man muss fragen, ob hier in der Akte wirklich alle diesbezüglichen Motive genannt sind. Die von Straßburg beim Erzbischof von Freiburg angeforderte Zustimmung zur Habilitation Maiers erfolgt jedenfalls umgehend (in dieser Zeit ist Maier Vikar in Kiechlingsbergen am Kaiserstuhl), ebenso die Beurlaubung für die Lehrtätigkeit in Straßburg. Das Thema der Habilitationsschrift ist der Personalakte leider nicht zu entnehmen. – Am 27. Juli 1910 habilitierte sich Maier in Straßburg und wurde anschließend zum Privatdozenten ernannt.¹¹ Der Titel seiner Antrittsvorlesung lautete: »Paulus im Kampf um sein Werk«¹² In Straßburg schloss er auch Freundschaft

10 Vgl. die oben in Anm. 1 angegebene Literaturstelle.

11 Die Akte im Archiv des Département und der Region Elsass in Straßburg, aus der sich dieses Datum ergibt und die J. Schlosser dankenswerterweise für mich eingesehen hat, enthält leider auch keine Angaben über das Thema der Habilitation. Nach den Publikationen F. W. Maiers zu urteilen, muss die Habilitation die Pastoralbriefe zum Gegenstand gehabt haben. In der kleinen, 1910 in der Reihe »Biblische Zeitfragen« erschienenen Schrift »Die Hauptprobleme der Pastoralbriefe Pauli« findet sich zwar kein Hinweis darauf – die Arbeit ist ohne Vorwort erschienen –, aber auf S. 2 findet sich unter der Überschrift »Literatur« folgende kurze Bemerkung, die m. E. eindeutig in diese Richtung weist: »Vorstehende Einführung in die Hauptprobleme der Past ist ein knappes, für die Zwecke der »Biblischen Zeitfragen« umgearbeitetes, vom wissenschaftlichen Apparat tunlichst befreites Exzerpt aus einer mit dem gesamten Material sich auseinandersetzenen größeren Arbeit, die nebst einer Vorarbeit über die Personen und Personalien der Past im Laufe der nächsten Jahre veröffentlicht werden soll.« (Kursivierung I. B.) Diese Bemerkung aus dem Jahre 1910 dürfte sich eindeutig auf die Habilitationsschrift beziehen. Zu der in Aussicht gestellten Publikation ist es dann nicht gekommen.

12 Dieser Titel ergibt sich aus einer Zeitungsnotiz, die mir dankenswerterweise ebenfalls J. Schlosser überlassen hat. Aus dieser Notiz, die Schlosser »tres probablement« auf September 1910 datiert, ergibt sich, dass Maier seine o. g. Antrittsvorlesung als Privatdozent gehalten hat. Angesichts des im Archiv des Département Elsass gefundenen Kuverts mit dem

mit Albert Schweitzer, der ihn mit nach Lambarene nehmen wollte. 1912 mußte er seine Lehrtätigkeit in Straßburg aufgrund eines römischen Verdikts aufgeben. Rom hatte an der Übernahme der Zweiquellenlehre in Maiers Synoptiker-Kommentar Anstoß¹³ genommen (vgl. die Erklärung der Bibelkommission vom 26. Juni 1912 und das Dekret der Konsistorialkongregation vom 29. Juni 1912 De quibusdam commentariis non admittendis).¹⁴ Angesichts der Brisanz des Themas in der damaligen Zeit und der Tatsache, dass Maier im WS 1910/11 in Vertretung von I. Rohr in Strassburg »Einleitung in das Neue Testament I« gelesen hat, muss man davon ausgehen, dass Maier sich intensiv mit der Synoptischen Frage auseinandergesetzt hatte und ihm die Zweiquellenlehre am meisten einleuchtete.

1913 wurde Maier daraufhin Militärseelsorger, dann Divisionspfarrer in Breslau, als der er (ab 1917 als Armeeoberpfarrer) am ersten Weltkrieg teilnahm [65] und in dem er vielfach mit Orden und Ehrenzeichen versehen wurde. Nach Ende des Krieges war er bis 1921 Standortpfarrer in Breslau, seit 1920 dort zugleich auch Privatdozent. Eine Initiative von seiten Maiers zugunsten einer akademischen Tätigkeit in Freiburg im Jahre 1919 blieb ohne Erfolg.¹⁵ Von 1921 bis 1924 wirkte er als Seelsorger in der Strafanstalt Siegburg. Gleichzeitig war er nach seiner Umhabilitation im Jahre 1920 nebenbei als Privatdozent, ab August

Namen Friedrich Maier und des darin gefundenen Habilitationsdatums und der oben erwähnten Zeitungsnotiz dürfte die Vermutung von J. S. KLOPPENBURG VERBIN, *Excavating Q. The History and Setting of the Sayings Gospel*, Minneapolis 2000, 341 Anm. 26, auf die mich P. Hoffmann aufmerksam gemacht hat, der Matthäus-Kommentar Maiers sei möglicherweise als Habilitation-Werk gedacht gewesen, wohl nicht zutreffen. Die in derselben Anm. getroffene Feststellung zu der Berufung Maiers nach München, »the Nazis did not confirm the appointment, so Maier had to remain in Breslau«, dürfte in ihrem letzten Teil ebenfalls nicht ganz zutreffen, denn Maier hätte vermutlich zu anderen als den in München zuvor ausgehandelten Bedingungen durchaus nach München gehen können. Jedenfalls klingt das mir vorliegende Absageschreiben an den Dekan der Münchener theologischen Fakultät vom 7. Oktober 1938 nicht so, als habe Meyer keine andere Wahl gehabt.

- 13 Von diesem mit fürstbischöflicher Druckerlaubnis erschienenen Werk sind insgesamt zwei Lieferungen von insgesamt 176 Seiten veröffentlicht worden. Die letzte Lieferung endet, wie bei solchen Fortsetzungswerken durchaus nicht unüblich, mitten im Satz der Interpretation von Mt 9,18–26.
- 14 J. RATZINGER, Beziehung 9 f., weist daraufhin, dass als Konsequenz der Verurteilung der Zweiquellenlehre die wissenschaftliche Laufbahn des Verfassers des Kommentars F. W. Maier und des Herausgebers des Gesamtwerkes F. Tillmann »fürs erste beendet« war. »Beiden wurde freilich freigestellt, in eine andere theologische Disziplin umzuwechseln«, was Maier abgelehnt, Tillmann aber getan hat.
- 15 Vgl. dazu C. ARNOLD, *Katholizismus* 343 f., wonach Sauer und Krebs Maier zurück nach Freiburg holen wollten, was aber am neuen Erzbischof Karl Fritz scheiterte, »der Maier die ›modernistische‹ Anwendung der Zwei-Quellen-Theorie nicht nachsehen zu können glaubte.« Statt dessen wurde A. Wikenhauser berufen, der 1913 mit seiner Dissertation zum Geschichtswert der Apostelgeschichte ebenfalls auf Schwierigkeiten gestoßen war, diesmal aber nicht von kirchlicher, sondern von professoraler Seite. Die Professoren Gottfried Hoberg und Simon Weber nahmen an seiner Dissertation Anstoß.

1921 als a. o. Prof. in Bonn tätig. Eine Initiative anderer Militärgeistlicher beim Freiburger Erzbischof, Maier wegen seiner Verdienste um die Militärseelsorge zum Monsignore ernennen zu lassen, wird in Freiburg dilatorisch behandelt, bis Maier selbst dieser Initiative ein Ende setzt. – Fragt man sich, worin die wiederholte Ablehnung Maiers in Freiburg ihren Grund hatte, so finden sich in der Personalakte Maiers dazu kontroverse Aspekte. Er selbst weist immer wieder daraufhin, dass von seiten der Fakultät gegen ihn intrigiert worden sei und er deswegen in Freiburg um seine akademischen Möglichkeiten gebracht worden sei, die Fakultät dagegen weist daraufhin, dass Maier aus Gründen der Anciennität nicht berücksichtigt werden konnte.

1924 wurde er Nachfolger J. Sickenbergers auf dem Lehrstuhl für Neues Testament in Breslau, 1938 erhielt er einen Ruf an die theologische Fakultät München, den er zunächst annahm, dann aber, als die Berliner Regierung die mit Bayern getroffenen Berufungsvereinbarungen nicht vollauf bestätigte,¹⁶ widerrief. In Maiers Schreiben vom 7. Oktober 38 an den Dekan der Münchener Theologischen Fakultät heißt es: »Das Angebot betr. Uebernahme der o. Professur für NT in München – unterm 26. 7. an mich ergangen und unterm 31. 7. von mir angenommen – hat durch ein Schreiben des Herrn Verhandlungsführers vom 5. d. M. eine erhebliche Änderung erfahren. Ich sah mich außerstande, unter den neuen Bedingungen meine frühere Zusage aufrecht zu erhalten und mußte nachträglich die Annahme des Rufes unterm heutigen in eine Ablehnung verwandeln.«¹⁷ 1945 flüchtete er nach Bayern, wo er [66] im November 1945 die Professur für neutestamentliche Exegese in München übernahm, die er bis zu seiner Emeritierung im Jahre 1951 innehatte. Am 28. November 1957 ist Friedrich Wilhelm Maier nach einer längeren schweren Erkrankung in Tussenhausen gestorben¹⁸ und am 30. November dort begraben worden, wo er seine letzten Jahre zurückgezogen verbracht hatte.

16 So J. GEWIESS, Friedrich Wilhelm Maier†, in: ThR 53 (1957) 273 f., 273; vgl. zur Erklärung die Bemerkung M. WEITLAUFFS, Die Katholisch-Theologische Fakultät München, in: D. Burkard/W. Weiß (Hrsg.), Katholische Theologie im Nationalsozialismus 1/1, Würzburg 2007, 167 – 197, 169: »Seit Errichtung des Reichsministeriums für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung (1. Mai 1934) wurde ... dort das gesamte Hochschulwesen ›reichseinheitlich‹ zentralisiert. Durch Erlaß vom 23. Februar 1935 zog dieses Reichsministerium die gesamte universitäre Personalpolitik an sich; die Kultusministerien der Länder wurden zu ›Mittelbehörden‹ degradiert und damit de facto entmachtet.«

17 C. HEIL, Exegese als »objektive kritische Geschichtsforschung« und die päpstliche Zensur, in: R. Bucher/C. Heil/G. Larcher/M. Sohn-Kronthaler (Hrsg.), »Blick zurück im Zorn?« Kreative Potentiale des Modernismusstreits, Graz 2009, 154 – 169, 161 deutet einen Zusammenhang mit der 1939 verfügten Schließung der Münchener Katholisch-Theologischen Fakultät an. Nach Schwaiger tragen kirchliche Stellen an der Schließung der Fakultät eine »erhebliche Mitschuld«. (Vgl. G. SCHWAIGER, Leben 593).

18 Der Todesort wird in der Literatur nicht einheitlich angegeben. Nach G. STACHEL, Maier und G. SCHWAIGER, Leben 596 ist Maier in Mindelheim gestorben, nach J. Gnilka (LThK³),

Person und Werk

Maiers gesamter wissenschaftlicher Lebensweg ist gekennzeichnet durch die Reaktion der Bibelkommission und des Heiligen Offiziums auf seine Darlegungen zur Synoptischen Frage in seinem 1912 erschienenen Kommentar »Die drei älteren Evangelien«. ¹⁹ Maier vertritt hier im Gegensatz zur damaligen nicht nur offiziellen katholischen, sondern auch von den katholischen Neutestamentlern wirklich vertretenen Lehre, der Abhängigkeit des Markusevangeliums vom (aramäischen) Matthäusevangelium, die Zweiquellentheorie. Der literarische »Tatbestand, der sich aus einer Unsumme von Einzeltatsachen zusammensetzt« führt Maier zu einer »besonnene(n) und pietätvolle(n) Kritik«, die eine Quadratur des Kreises versucht, nämlich »ebenso sehr den berechtigten Forderungen der altkirchlichen Tradition als auch den Grundsätzen wissenschaftlicher Methode und Arbeit« gerecht zu werden. Aber diese [67] Art der Kritik ging den vatikanischen Behörden doch schon zu weit. Das Buch Maiers kam *auf den Index* und für den noch nicht dreißigjährigen Maier galt das Verdikt: *recedat a cathedra*. In diesem römischen Verdikt liegt der Grund für Maiers Wechsel in die Militärseelsorge und für seine literarische Enthaltensamkeit, die angesichts der zahlreichen vor 1912 publizierten Titel – eines noch nicht Dreißigjährigen! – sehr auffällig ist. Erst 17 Jahre danach publiziert Maier wieder ein

A. Vögtle und O. Kuss (Röm II Vif.) in Tussenhausen. – O. Kuss nennt in einem handschriftlichen Eintrag im ihm gehörenden Maierschen Handexemplar auch Mindelheim als Todesort. W. Bracht, Münster, ist im Besitz des Totenzettels von Maier, der auch im Anzeiger für die kath. Geistlichkeit 73 (1974) abgedruckt ist. Auf diesem ist Mindelheim als Todesort angegeben. Damit dürfte die Frage geklärt sein.

- 19 Meine Bemühungen, diesen Band mit Hilfe der Bibliotheksfernleihe einzusehen, hatten mehrfachen Erfolg. Dem Exemplar aus der Bayerischen Staatsbibliothek lag der Hinweis bei: »bei dem von Ihnen bestellten Exemplar handelt es sich lt. unserem Kartenkatalog (Quartkatalog) um *eine vom Verlag zurückgezogene Ausgabe*. Eine vollständige Ausgabe in vier Bänden ist bei uns unter der Signatur ... vorhanden.« (Kursivierung I. B.) Dieser letzte Hinweis bezieht sich auf den Kommentar zu den drei älteren Evangelien von Petrus Dausch. Im Maierschen Handexemplar des Mt-Kommentars, das über O. Kuss auf P. Hoffmann, Bamberg, gekommen ist, findet sich folgende gedruckte Nachricht (aus einer Verlagsmitteilung?) offensichtlich von Maier selbst eingeklebt: »Da der Fortsetzung unseres Bibelwerkes in der bisherigen Form unüberwindliche Schwierigkeiten entgegenstehen, sind wir gezwungen, das Unternehmen aufzulösen. Der Verlag beabsichtigt aber, es in der Weise fortzuführen, dass die einzelnen Mitarbeiter ihre Beiträge gesondert und unter eigener Verantwortung herausgeben bzw. die Herausgabe fortsetzen. Die Abonnenten erhalten die jeweils erscheinenden Teile des Neuen Testaments zu dem bisherigen Preis und in der nämlichen Ausstattung. Bonn, den 1. Nov. 1912. Dr. Tillmann, Privatdozent« (freundlicher Hinweis von P. Hoffmann).

Der Vorgang ist uns heute weitgehend unverständlich, wird aber durch eine Bemerkung Ratzingers deutlich: »Der Kommentar ... mußte abgebrochen und *aus dem Handel gezogen werden*...« Vgl. J. RATZINGER, Beziehung 9 (Kursivierung I. B.). Diese *damnatio memoriae* durch den Versuch, die bereits ausgelieferten Exemplare zurückzuziehen, hat angesichts der heutigen Verfügbarkeit in öffentlichen Bibliotheken offensichtlich nicht mehr funktioniert.

Buch: »Israel in der Heilsgeschichte nach Römer 9–11« (1929). Teile eines umfangreichen Manuskriptes einer Paulus-Biographie aus den 30er Jahren für den Herder Verlag, die Maier selbst nicht veröffentlicht hatte, hat G. Stachel 1961 unter dem Titel »Paulus als Kirchengründer und kirchlicher Organisator« herausgegeben. Den Kommentar zum Galaterbrief, an dem er nach seiner Emeritierung kräftig arbeitete, hat er leider nicht mehr vollenden können. Die kommentierenden Ausführungen in »Israel in der Heilsgeschichte« weisen daraufhin, dass man hier einen wirklich großen Kommentar zum Galaterbrief hätte erwarten dürfen. Das 1965 von Maier erschienene Buch »Jesus – Lehrer der Gottesherrschaft« ist eine mitstenographierte, von Maier autorisierte Nachschrift seiner alljährlich im Wintersemester gehaltenen Vorlesung »Leben und Lehre Jesu«.²⁰

Dass Maier nach den zensurbedingten langjährigen Umwegen schließlich doch noch Professor für Neues Testament werden konnte, verdankt er dem Breslauer Kardinal Bertram. Dieser soll gegen Maiers Berufung seinerzeit vortragene Bedenken mit der Bemerkung beiseite gewischt haben: Ob Maier nach Breslau berufen wird, bestimmt nicht Rom, sondern der Kardinal von Breslau²¹ – eine sehr aufschlussreiche Bemerkung, die gerade auch aus der Perspektive der heutigen nihil-obstat-Verfahren ein interessantes Licht auf die damalige kirchliche Situation wirft. Es war also der Kardinal, der die Berufung Maiers nach Breslau durchgesetzt hat, dessen rom-beeinflusste »Karriere« in Deutschland natürlich bekannt war und erst recht in klerikalen Kreisen. Die Wirkung Maiers in Breslau beschreibt Erich Kleineidam: »Wenn es in Breslau einen Lehrer von großem akademischen Format gab, dann war es Friedrich Wilhelm Maier.«²² Deutlicher noch als in diesen Worten kommt die Bedeutung Maiers für Breslau vielleicht in der Tatsache zum Ausdruck, dass mit seiner Berufung die in Breslau bis dahin herrschende Hegemonie der Kirchengeschichte endete und die neutestamentliche Exegese an deren Stelle trat.²³ Gegen Ende des zweiten Weltkriegs musste Maier Breslau verlassen und damit dort nicht nur seine umfangreiche Bibliothek, sondern auch alle Vorlesungsmanuskripte zurücklassen, worunter er später sehr gelitten hat. Nach dem Krieg folgte er wiederum J. Sickenberger in München auf den Lehrstuhl für Neues Testament.

Die ihm von Rom zugefügte Wunde schmerzte ihn sein Leben lang, wie zahlreiche romkritische Äußerungen belegen. Zeuge dafür ist außer O. Kuss²⁴ [68] und anderen auch Benedikt XVI., der Maier in seinen Erinnerungen nicht

20 Vgl. G. STACHEL, Maier 217.

21 Vgl. dazu allerdings die Bemerkung J. RATZINGERS, Beziehung 9, das Klima sei damals bereits entspannter gewesen als 1912.

22 E. KLEINEIDAM, Fakultät 113.

23 Ebd. 114.

24 Abschied 13.

nur als »Star der Fakultät« in München zu seiner Studienzeit bezeichnet, dessen Vorlesungen von großer Leidenschaft und Pathos geprägt waren und sehr großen Zulauf hatten,²⁵ sondern auch darauf hinweist, dass Maier mehr als einmal das von Rom über ihn verfügte »Recedat a cathedra« zitiert und das Trauma seiner Absetzung nie verwunden habe. »Trotz dieser Vorbehalte war Maier ein tiefgläubiger Mann und ein Priester, der sich Sorge machte um die priesterliche Gesinnung der jungen Menschen, die ihm anvertraut waren.«²⁶ Nach Ratzingers Ansicht gehörte Maier schon damals einer bereits versunkenen Welt an, insofern er die durch Barth und Bultmann freilich auf unterschiedliche Weise herbeigeführte Wende der Exegese weg vom Liberalismus nicht zur Kenntnis genommen und das Dogma »nicht als gebende Kraft, sondern nur als Fessel, als Negation und als Grenze in der Konstruktion der Theologie« empfunden und »die ganze Tiefe der Christusgestalt« nicht gesehen habe – aber möglicherweise sagt dieses Zitat mehr über Benedikt XVI. als über Maier, zumal der Autor durchaus kritisch fortfährt:

Das unbefangene Fragen aus den Horizonten der liberal-historischen Methode heraus schuf eine neue Direktheit zu den heiligen Schriften und legte Dimensionen des Textes frei, die in der allzu festgefühten Lektüre vom Dogma her nicht mehr wahrgenommen wurden. Die Bibel sprach mit einer neuen Unmittelbarkeit und Frische zu uns. Was aber an der liberalen Methode Willkür war und die Bibel verflachte (...), wurde durch den Gehorsam gegen das Dogma abgefangen.²⁷

Der historische Kontext der ganzen Auseinandersetzung ist in gewisser Weise aufschlussreich. Der Sekretär der Bibelkommission wurde nämlich 1905 durch einen Theologen scholastischer Prägung ersetzt, der über keine Kompetenz in den Bibelwissenschaften verfügte. Waren die Aussagen der Bibelkommission von 1905 noch durchaus gemäßigt, so waren die von 1906 über die mosaische Authentizität des Pentateuch und über die johanneische Authentizität des vierten Evangeliums bereits viel strikter abgefasst.

25 Auch G. STACHEL nennt die Vorlesungen Maiers überragend und erwähnt das Pathos Maiers, kennzeichnet ihn aber auch mehrfach als »voll theologischen Feuers« (Maier 215 f.). Das Berufungsgutachten des Dekans der Theol. Fak. München sagt von ihm, er sei »ein anregender und temperamentvoller Lehrer«.

26 J. RATZINGER, *Leben* 57.

27 *Leben* 58. Vgl. auch ebd. 56: »Die Theorien der liberalen Exegese mussten als Bedrohung der wesentlichen Grundlagen des Glaubens selbst erscheinen – ein Problem, das auch heute noch keineswegs ausgetragen ist.«

Maier als Lehrer

Maier hatte zahlreiche Schüler, keineswegs nur aus seiner Münchener Zeit. Es studierten bei ihm folgende späteren Neutestamentler: Josef Gewieß, Otto Kuss, Rudolf Schnackenburg, Franz Joseph Schierse, Franz Mussner, Joseph Blinzler, Wolfgang Trilling und Josef Blank.

Maiers Vorlesungen, in denen und für die er lebte, zeichneten sich nach Aussage seiner Schüler durch eine ungewöhnliche Lebendigkeit aus. Stachel [69] spricht außer von dem theologischen Feuer, das Maier beseelte, von der wunderbaren Redegabe, von schwerer theologischer Befruchtung und von einem in seiner Art einmaligen Interesse an den Seelsorgebedürfnissen der Praxis. Das bestätigt auch Ratzinger, der ebenfalls Maiers große Rhetorik hervorhebt und davon spricht, dass Maiers Exegese neue Dimensionen erschloss.²⁸ Ein schönes Bild Maiers hat auch J. Gewieß in seinem Nachruf gezeichnet:

Des außerordentlich beliebten und geschätzten Lehrers gedenken seine zahlreichen Schüler mit großer Dankbarkeit. Die Art, wie er ihnen das Neue Testament erschloß, sein kritischer Blick und die Gründlichkeit, mit der er den einzelnen Fragen bis ins letzte nachging, seine unbestechliche Wahrheitsliebe, mit der er die Probleme aufzeigte und Wege zur Lösung wies, seine klare, anschauliche Sprache, seine präzisen, treffsicheren Formulierungen, seine sprühende Lebendigkeit in Wort und Geste und vor allem seine echte Ergriffenheit von dem, was er vortrug, ließen auch in seinen Hörern die Welt des Neuen Testaments, ihre Neuheit und Erhabenheit, lebendig werden. Man spürte, wie er ganz in und aus dem Neuen Testament lebte und lehrte. (273)²⁹

Zu dem Pathos Maiers passt, dass er auch ein glänzender Polemiker gewesen zu sein scheint, der heftige Attacken zu reiten verstand.³⁰ Züge eines Originals trug er wohl auch. Jedenfalls sind seine polternden Schimpfkanonaden glaubhaft überliefert und hochwürdigen Teilnehmern an seinen Seminaren bei ungenügenden Antworten den Hinausschmiss anzudrohen, weist auf einen starken Charakter und zeigt ebenfalls in diese Richtung. Darauf weist darüber hinaus auch hin, dass er sämtliche Schüler zu duzen pflegte.

Vor allem aus der für einen damaligen Katholiken ungewöhnlichen Übernahme der Zweiquellenlehre könnte man schließen, dass Maier ein allem Neuen gegenüber aufgeschlossener Mensch gewesen ist und liberal dazu. Aber dieser Eindruck trügt, Maier dürfte im Grunde seines Wesens eher konservativ gewesen sein. Denn wenn er auch bei der Synoptischen Frage der Zweiquellenlehre folgt, so geht er keineswegs mit fliegenden Fahnen zu dieser Theorie über, und bei den Einleitungsfragen zu den Paulusbriefen folgt er durchaus

28 J. RATZINGER, *Leben* 57; vgl. auch G. SCHWAIGER, *Leben* 595.597.

29 J. GEWIESS, *Maier* 273.

30 Vgl. G. STACHEL, *Maier* 214. Vgl. zum Folgenden ebd. 216.

einem konservativen Kurs. Das gilt auch für seine posthum veröffentlichten Werke zu Jesus und Paulus.

Das Werk

In den *Briefe(n) Pauli* verteidigt Maier nach kurzer Darstellung der Einwände, die von der Kritik gegen bestimmte Gruppen von Paulusbriefen vorgetragen werden, deren *Echtheit insgesamt*, macht aber zugleich durch eine innere Differenzierung deutlich, dass der Grad der von ihm vertretenen Echtheit nicht bei allen Paulinen derselbe ist. Die Argumente für die Echtheit aller Paulusbriefe sind ein schönes Beispiel für die Maier eigene Sprachgewalt, große inhaltliche Durchschlagskraft wird man ihnen allerdings nicht attestieren können: [70] Paulus ist

einer der gewaltigsten Geister der Menschheit, ein heroischer, allein aus dem ›Herrn Jesus Christus‹ schöpfender Charakter, der für seine aus einem unerforschlichen Reichtum der Gesichtspunkte geborenen Gedanken, für seine schier unergründlichen Tiefen entströmenden Bekenntnisse, für seine heißen, aus der Fülle der Affekte hervorquellenden Herzensergüsse mit Meisterschaft das sprachliche Gewand zu weben, mit staunenswerter Pädagogik und Anpassungsfähigkeit die zu überzeugenden, zu gewinnenden oder zu beruhigenden Geister für seine Sache, seine Grundsätze und Ideen zu packen und zu begeistern weiß. Diese gewaltige, schöpferische, die großen ›Eisen- und Feuer-Männer des 2. Jahrhunderts (Ignatius, Polykarp u. a.) als Epigonen weit hinter sich lassende, jeden Beschauer entzückende und überwältigende Persönlichkeit ist unerfindbar und läßt uns bei allem, was sie sagt und schreibt, den Gedanken an Fälschung und Dichtung weit von uns weisen. ... die theologische Vorstellungswelt der Briefe, speziell ihre hohe Christologie, wird ... durch ihre Trennung und Loslösung von der religiösen Vergangenheit, den religiösen Erfahrungen und Erlebnissen, d. h. der ganzen Persönlichkeit Pauli, in der sie so mächtig wurzelt, einfach zum Rätsel.³¹

Die Echtheit der vier Hauptbriefe und die von 1 Thess, Phil und Phlm ist Maier offensichtlich sicherer als die der übrigen Briefe, wobei er allerdings auch dafür nur sehr allgemeine Gründe angibt. Die Gefangenschaftsbriefe weist er allesamt der römischen Gefangenschaft zu und verweist sie damit zeitlich hinter den Römerbrief. Ist die Echtheitsdiskussion eher durch allgemeine Argumente gekennzeichnet, so ist die Analyse der einzelnen Briefe des Paulus theologisch sehr dicht, nimmt immer wieder ganz eng auf Gegebenheiten der Briefe Bezug und führt so auch in deren theologische Fragestellungen ein.

Der konservative Charakter Maiers kommt noch einmal sehr deutlich bei seiner Beurteilung der *Hauptprobleme der Pastoralbriefe Pauli* zum Ausdruck.

31 F. W. MAIER, Briefe Pauli 16. Als weiteres schönes Beispiel für Maiers Sprachvermögen und Pathos ließen sich die ersten Seiten von »Israel in der Heilsgeschichte« anführen.

Hier schildert er klar die von der Kritik vorgetragene Argumente gegen die Echtheit, sucht aber doch nach Wegen, diese Gründe auszuhebeln und entgeht dabei nicht einer gewissen Künstlichkeit. Zu Recht führt Maier aus, dass Timotheus und Titus in den Pastoralbriefen »als bevorzugte Bevollmächtigte und Geschäftsträger Pauli in wichtigen außerordentlichen Missionen und mit außerordentlichen Vollmachten ausgestattet« (8) auftreten und dass dieses Bild zu dem der echten Paulinen passt, in denen diese ähnliche Rollen innehaben.³² Dass Maier angesichts dessen die »Instruktionen ›der elementarsten Art«, die die Beiden in den Pastoralbriefen erhalten, mit dem Argument rechtfertigt, es spreche nichts dagegen, dass Paulus »seinen jüngeren Kollegen nicht noch einmal brieflich das Hauptsächlichste in Erinnerung« rufe, ist zumindest aus heutiger Perspektive erstaunlich. Maier geht auch auf die sprachlichen Unterschiede zwischen den echten Paulusbriefen und den Pastoralen ein und meint, ein Vergleich der Sprache zwischen den Pastoralen und den vier gro- [71] ßen Hauptbriefen gehe in die Irre. Es müssten dazu auch die anderen Paulinen herangezogen werden, »insbesondere Kol, Eph, Phm, Phil«. Allerdings gibt Maier trotz »der massenhafte(n) Berührungspunkte mit der anderen paulinischen Literatur« doch die Selbständigkeit und Eigentümlichkeit der Sprache der Pastoralen zu. Das Urteil Maiers in dieser Sache hängt sicher auch damit zusammen, dass er keinen pseudonymen Schriftsteller der Antike kennt, der »die Absicht, durch Nachahmung des Tons, der Sprache und des Stils ihres Vorbildes die Mitwelt zu täuschen« hatte. (14) Dass hier vieles in der Zwischenzeit aufgrund weiterer Forschung neu gesehen wird, kann man Maier nicht vorwerfen. Er ist in jedem Falle argumentativ bemüht, zu einem Ergebnis zu kommen und wägt die Gründe für und wider vor dem Leser genau ab. Seine Intention ist es immer, »den Tatbestand genau aus den Quellen zu erheben und ihn von Fall zu Fall in seinem eigenen Lichte zu beurteilen.«³³ Da Maier diese Linie bereits (in der ersten Auflage von) 1910 vertreten hatte, kann man diese Argumentation nicht auf die Erklärung der Päpstlichen Bibelkommission von 1913 zurückführen, in der die These, die Pastoralbriefe seien nicht von Paulus verfasst, ausdrücklich abgelehnt wird. Aber diese Erklärung zeigt, dass Maier sich auch hier gewissermaßen auf vermintem Gelände bewegte, in dem sich katholische

32 Das angeführte Zitat begegnet fast wörtlich in »Paulus als Kirchengründer« wieder, dort aber um den Hinweis erweitert, dass die Andeutungen bezüglich der Bevollmächtigung von Timotheus und Titus in den Pastoralbriefen »weit über das hinaus(gehen), was wir von früheren Sendungen der beiden in früheren Briefen lesen« (97). Die Belegstellen aus den auch heute noch allgemein als echt angesehenen Paulusbriefen, die von Maier in den »Hauptproblemen« als Beleg für Kontinuität zwischen Paulus und den Pastoralbriefen genannt werden, belegen in »Paulus als Kirchengründer« zumindest eine sehr starke Weiterentwicklung der paulinischen Gedanken in der Einschätzung Maiers.

33 F. W. MAIER, Paulus 63.

Exegeten erst später frei bewegen konnten, ohne einen Konflikt mit ihrer Kirchenleitung zu riskieren. Diesen Weg haben Maier und andere für die heutige Generation im wahrsten Sinne des Wortes freigekämpft, wie man an dem Schicksal Maiers zwischen 1912 und 1924 deutlich sehen kann. Diese Auseinandersetzungen haben sich durchaus auch noch in der Zeit nach dem zweiten Weltkrieg fortgesetzt, sie hatten allerdings nicht mehr die schweren Konsequenzen für die Betroffenen wie für Maier. Eine Geschichte dieser Kämpfe um das, was katholischen Neutestamentlern damals zu sagen erlaubt war, z. B. anhand der Einbestellung der betroffenen Kollegen zum Apostolischen Nuntius in Bonn, ist noch zu schreiben.

Das posthum von G. Stachel herausgegebene Buch *Paulus als Kirchengründer und kirchlicher Organisator* (1961) geht nicht analytisch von den paulinischen Texten zur Kirche aus, um von diesen die Sicht der Kirche bei Paulus zu entwickeln, sondern arbeitet eher konstruktiv, fragt nach dem in den einzelnen Situationen damals Notwendigen und Erwartbaren und stellt dann fest, ob und dass sich dieses bei Paulus findet. Dabei wird durchaus auch auf heutige Erfahrungen Bezug genommen, der Paulinische Zusammenhang jedoch anhand der Belege näher erläutert. Dass dabei die in den beiden Paulusbüchern erarbeitete Sicht der paulinischen Briefe, vor allem die Zuschreibung der Pastoralbriefe an Paulus weitreichende Konsequenzen für das Kirchenverständnis hat, versteht sich von selbst.

Ganz stark in den Vordergrund stellt Maier hier den Gemeinschaftsgedanken, nur innerhalb einer Gemeinschaft Gleichgesinnter konnten vor allem die aus dem Heidentum stammenden Anhänger der Jesusbewegung überleben. Die religiösen Genossenschaften der Heiden sind ebenso Zeugen dieser Notwendigkeit zur Gemeinschaftsbildung wie die Synagogengemeinden. Die Eucharistiefiern und andere Versammlungen, z. B. gemeinsame Mahlzeiten caritativen Charakters, in den Hausgemeinden sind Zeugen dieser Gemeinschaft und [72] der dazu gehörigen Gesinnung, und was für den Einzelnen gilt, gilt auch für die Gemeinden, auch sie konnten nicht eines gewissen Zusammenschlusses und der Gemeinschaft mit Jerusalem und dem Apostel entbehren. Dazu gehörten schließlich auch »feste kirchliche Ordnungen«, »die die Gemeindeglieder untereinander zu einer besonderen, straff zusammengefaßten, nach einer bestimmten Regel ihre Gemeinschaft pflegenden Gemeinde zusammen- und gegen alle außerchristlichen Religions- und Kirchenverbände abschlossen.« (39)

Der Apostel der Freiheit kannte die Menschen und hat deswegen der Freiheit zugleich mit Hilfe »einer starken kirchlichen Ordnung« straffe Zügel angelegt. Die von ihm gegebenen Ordnungsverfügungen haben trotz der von ihm geteilten, aber gerade nicht schwärmerisch vertretenen Naherwartung etwas Überzeitliches, sind aber auch von einer realistischen Einschätzung der Wirk-

lichkeit getragen, wie sie in der Behandlung der Sklavenfrage zum Ausdruck kommt.

Gegen die Negierung jeglicher amtlicher Strukturen bei Paulus weist Maier daraufhin, dass die chaotischen charismatischen Zustände in Korinth zwar nicht allgemein verbreitet waren, aber zu einer wirklichen Gefährdung der dortigen Gemeinde geführt haben. Im Übrigen seien in Korinth durchaus schon sehr früh Leitungsstrukturen vorhanden, »die Autorität der ordentlichen Kirchenleitung (allerdings) ziemlich lahmgelegt« gewesen. (68) Darüber hinaus führt Maier die »spezifisch-kirchlichen, kultischen und liturgischen Funktionen« sowie Mission, Predigt und Unterricht an – alles dieses weist für ihn auf kirchliche Vorstehertätigkeit auch in den paulinischen Gemeinden hin. Wenn er anschließend im Apostolat die Urform der Kirchenverfassung und »Keimzelle der ganzen Hierarchie« (94) findet, so zeigt sich darin mindestens zum Teil auch seine Argumentationsnot. Aber Maier findet doch in den paulinischen Gemeinden nicht nur Ansätze für einen sehr differenzierten »Aufgaben- und Pflichtenkreis der leitenden kirchlichen Persönlichkeiten«. (86) Diese sind um der Gemeinde, um Christi und Gottes willen da, und die paulinischen Grundsätze sind auf diejenigen, die heute »berufsmäßig zum [geistlichen] Herrschen bestellt sind«, anzuwenden. (88) Phil 1,1 ist Maier Beleg dafür, dass Paulus in seinen Gemeinden Leitungsstrukturen in Analogie zu den bestehenden Ordnungen der politischen Gemeinde eingeführt hat. »Blicken wir nun auf die gleichzeitigen weltlichen oder bürgerlichen Organisationen hin, so stellen wir fest, daß alle diese Kollegien die Tendenz zur Einsetzung eines Präsidenten zeigten.« (93) Insofern ist »bereits die hierarchische Dreigliederung mit dem monarchischen Bischof an der Spitze, einem Presbyter- und einem Diakonen-Kollegium in ihrer vollen Ausbildung ... nicht erst ein Neuprodukt des zweiten Jahrhunderts, sondern knüpft zweifellos an die ersten Anfänge der christlichen Verfassungsgeschichte an.« (94)

Maier geht allerdings nicht so weit, die Pastoralbriefe als Belege für den monarchischen Episkopat in neutestamentlicher Zeit anzusehen, sie führen nur an dessen Schwelle. Gleichwohl kann er Timotheus als »Residenzbischof« bezeichnen. (97 f.) Timotheus und Titus stehen über den Gemeinden, ihre Stellung ist »die apostolischer Delegaten«, am ehesten noch der von Metropolitane ganzer Provinzen ähnlich (98). »Es steht den beiden Oberbischöfen zweifellos völlige bischöfliche Organisations-, Jurisdiktions- und Disziplinalgewalt ge- [73] gegenüber sämtlichen ihnen unterstellten kleinasiatischen und kretischen Kirchen sowie deren Bischöfen [Presbytern] und Diakonen zu.« (98)

Der Unterschied zum monarchischen Episkopat besteht dann darin, dass ihr Amt nicht an Einzelgemeinden gebunden und zeitlich nicht unbeschränkt ist – »sie können durch einen Wink des Apostels jederzeit abberufen werden.« Insofern sind sie nur »Vorläufer des monarchischen Episkopats«. (98) Gerade bei

diesen Ausführungen bestätigt sich das Wort Ratzingers von Maier als Zeugen einer vergangenen Zeit, allerdings möglicherweise in einem völlig anderen als dem von Ratzinger intendierten Sinn.

Im *Jesusbuch* (1965), dessen Manuskript leider nicht vollständig erhalten ist, sondern mitten im Parusiekapitel abbricht, stellt Maier die Idee der Gottesherrschaft beherrschend in den Mittelpunkt. Zwei Drittel des Buches sind diesem Thema gewidmet. Richtungsweisend ist hier sicher der Hinweis, dass für alle Auslegung der Jesusworte im Neuen Testament deren Gattung und deren Adressaten zu beachten sind. Nach Maier entnationalisiert Jesus den jüdischen Gottesgedanken, sieht Gottesreich und Heil auch schon für die Heiden offenstehen, weswegen seine Jünger auch in der ganzen Welt zu suchen sind. Jesus war von einem »weltweiten, völkerumspannenden Gottesgedanken« getragen, in dessen Zentrum die Vaterschaft Gottes stand. Demgemäß steht bei Jesu Predigt nach Maier der Heilsgedanke im Vordergrund. Jesus dachte das Heil transzendent-jenseitig-himmlisch.

Bei den sich aus der Nähe der Gottesherrschaft ergebenden Forderungen wird Jesus von Maier in Anlehnung an einen damals auch in der übrigen Exegese weit verbreiteten Trend stark vom Judentum abgesetzt. Die Intention des jesuanischen Liebesgebotes geht trotz der Ableitung aus dem Alten Testament weit über dieses hinaus, sowohl das Gebot der Gottes- als auch das der Nächstenliebe übertreffen das vom Judentum seiner Zeit Geforderte bei weitem, v. a. letzteres wird der sozial-humanitären Sphäre entnommen und der rein religiösen zugewiesen. Schließlich hat Jesus zwar nicht dem Volk, wohl aber seinen Jüngern schon frühzeitig seinen Tod und dessen nähere Umstände vorhergesagt, »Jesu Todesgewißheit wurzelt von seinem messianischen Selbstbewußtsein her im Boden der im Alten Testament niedergelegten messianischen Weissagung« (163) und er muss sich schon in der ersten Leidensweissagung »seinen Tod als Sühne- und Heilstod vorgestellt haben«. (166) Fragt man nach den Gründen für diese erstaunliche Ansicht, da in der ersten Leidensweissagung von Sühnetod und Stellvertretung überhaupt nicht die Rede ist, so findet sich die Antwort in der folgenden Überlegung: In der Frage der Stellung Jesu zu seinem Tod gibt es nur ein Entweder-Oder.

Entweder man läßt alles in der Schwebe (das hieße der Entscheidung ausweichen, obwohl sie möglich ist) oder man lebt sich in die Gedankengänge ein, die das Alte Testament zur Deutung des Todes Jesu anbietet, und dann ist man da, wo die kirchliche Lehre vom Galater-Römerbrief Pauli oder vom Hebräerbrief an bis auf den heutigen Tag immer gewesen ist, beim stellvertretenden Sühnopfertod des Herrn (166). [74]

Kurze Würdigung

So sehr auch die Zeit über die Ansichten Maiers hinweggegangen sein mag, so sehr ist doch zu betonen, dass er sich redlich um die Texte bemüht und immer wieder mit ihnen gerungen hat. Nicht umsonst spricht er in einem seiner ersten Aufsätze davon, dass »eine genaue, unparteiische Prüfung des den einzelnen Argumenten zukommenden Gewißheitsgrades« notwendig sei und dass in der Exegese immer wieder »durch die Objektivität verletzende Übertreibungen oder Verdunkelungen gesündigt wird.«³⁴ Dass allein der gute Wille zur Objektivität nicht reicht und auch die Reflexion auf die eigenen Vorurteile noch keine Objektivität ermöglicht, ist erst eine spätere Erkenntnis der Hermeneutik.³⁵ Darüber hinaus zeigen die Ehrfurcht und Begeisterung, mit der seine Schüler von ihm sprechen, welche neuen Horizonte ihnen Maier damals mit seiner Exegese eröffnet hat, wobei zu bedenken ist, dass die Zeit der Begeisterung für die Exegese eigentlich erst nach Maier ihre große Blütezeit gehabt hat.

Etwas Nachgeschichte

Erwähnenswert ist noch die Reaktion des Verlages auf die Absetzung und das damit vermutlich verbundene Veröffentlichungsverbot. Der Verlag teilt 1916 mit: »Da Herr Privatdozent Dr. Friedrich Maier von der Mitarbeit an dem Werk ›Die hl. Schrift des Neuen Testaments übersetzt und erklärt‹ zurückgetreten ist, so hat Herr Prof. Dr. Dausch in Dillingen die Bearbeitung der drei älteren Evangelien übernommen.« Aufschlussreicher ist das Vorwort von Dausch zu seiner Bearbeitung des Kommentars: »Auf Wunsch des Begründers dieser Übersetzung und Erklärung der heiligen Schrift des Neuen Testaments, Prof. Dr. Tillmann in Bonn, bin ich nachträglich in den Kreis der Mitarbeiter eingetreten. Ich habe es nicht ohne Bedenken getan. Hatte doch die wechselvolle Geschichte des Unternehmens gezeigt, wie klippenreich gerade die Erklärung der drei älteren Evangelien ist....«.³⁶

In der Einleitung zu diesem Band nimmt Dausch dann intensiv zum Syn-

34 F. W. MAIER, Zur Apostolizität des Jakobus und Judas, in: BZ 4 (1906) 165.255.

35 Vgl. dazu auch J. RATZINGER, Beziehung 9, der zu Maier bemerkt: »Philosophie erschien ihm wie vielen seiner Kollegen als etwas Störendes, das die reine Sachlichkeit der historischen Arbeit nur verunreinigen könnte.«

36 P. DAUSCH, Die drei älteren Evangelien, Bonn 1918 (Kursivierung I. B.). Vgl. aber auch die Äußerung Sickenbergers von 1911 über Dausch, in: Ders., Das neue Dekret der Bibelkommission über das Mt-Evangelium und die sog. Zweiquellentheorie, in: BZ 9 (1911) 391 – 396, 394: »Von den neueren Exegeten scheint besonders Prof. Peter Dausch in Dillingen der Zweiquellentheorie oder wenigstens der Mk-Priorität mit großem Mißtrauen gegenüber-zustehen.«

optischen Problem Stellung, wobei er sich mehrfach auf eigene Arbeiten bezieht, die für ihn ergeben haben, dass das Markusevangelium vom Werk des Matthäus abhängig ist. Dausch weist aber daraufhin, dass bis zur Entscheidung der Bibelkommission von 1911 und 1912 eine »stets wachsende Zahl katholischer Theologen« der Zweiquellentheorie »Sympathie, ja Zustimmung entgegengebracht« hat. (54) Die meisten katholischen Neutestamentler vertraten [75] freilich nach Dausch damals eine Verbindung von Traditions- und Benutzungshypothese: »Am Anfang steht der aramäische Mt, von ihm abhängig ist Mk und von Mt mit Mk: Lk. Im Anschluß an die früher genannte altchristliche Überlieferung kann dann der griechische Mt wieder in Beziehung zum kanonischen Mk und Lk gebracht werden.« (55)³⁷ Entscheidend ist für Dausch, dass die inneren Beweise für die Priorität des Markusevangeliums nicht zwingend sind und dass er sich eine Abhängigkeit des Matthäusevangeliums angesichts der Durchbrechungen der Markusdisposition und der dann notwendig anzunehmenden Einschaltungen nicht vorstellen kann. Es ist leichter für ihn anzunehmen, dass das heutige Matthäusevangelium ein Produkt aus einem ursprünglich aramäischen Matthäustext unter Heranziehung des Markusevangeliums ist.

Veröffentlichungen (Auswahl): Zur Erklärung des Judasbriefes (Jud 5), in: BZ 2 (1904) 377 – 397; Zur Apostolizität des Jakobus und Judas, in: BZ 4 (1906) 164 – 191. 255 – 266; Der Judasbrief. Seine Echtheit, Abfassungszeit und Leser. Ein Beitrag zur Einleitung in die katholischen Briefe, Freiburg 1906; Die Echtheit des Judas- und 2. Petrusbriefs, in: ZKTh 30 (1906) 693 – 710. 719 – 729; Ein Beitrag zur Priorität des Judasbriefs, in: ThQ 87 (1905) 547 – 580; Ein moderner Kritiker über die Wunder des Herrn bei Johannes, in: Oberrh. Pastoralblatt 8 (1906) 228 – 235. 241 – 247; Die Briefe Pauli. Ihre Chronologie, Entstehung, Bedeutung und Echtheit, Münster 1909, (³1912); Die Hauptprobleme der Pastoralbriefe Pauli, Münster 1910 (³1920); Die drei älteren Evangelien: Das Matthäusevangelium (1912); Israel in der Heilsgeschichte nach Römer 9 – 11, Münster 1929; Art. Paulus, LThK¹ 8 (1936) 27 – 43; Paulus als Kirchengründer und kirchlicher Organisator, aus dem Nachlass hrsg. von G. Stachel, Würzburg 1961; Jesus – Lehrer der Gottesherrschaft, Würzburg 1965 – *Herausgeberschaft:* Biblische Zeitfragen, zusammen mit P. Heinisch (Nimwegen) – *Würdigungen:* R. SCHNACKENBURG, In memoriam Friedrich Wilhelm Maier, in: BZ 2 (1958) 300 f.; J. GEWIESS, Friedrich Wilhelm Maier †, in: ThR 53 (1957) 273 f.; O. KUSS, Dankbarer Abschied, München 1981; ders., Der Römerbrief II, Regensburg 1959, Vlf.; J. RATZINGER, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927 – 1977), Stuttgart 1998; E. KLEINEIDAM, Die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Breslau 1811 – 1945, Köln 1961, 113 f. 140.

37 Bei Maier beschrieben: »indem man dem Übersetzer des aramäischen Matthäus den griechischen Markus als Übersetzungs-Vorlage gibt«, gleichzeitig aber dem aramäischen Matthäusevangelium denselben Inhalt und auch dieselbe Komposition wie dem heutigen kanonischen zuweist. (42)

Fritz Tillmann (1874–1953)

Lebensweg und wissenschaftlicher Werdegang

Tillmann wurde am 1. November 1874 in Honnef als Sohn des Verwalters Fritz Tillmann und seiner Frau Kunigunde geboren, er besuchte die Volksschule in Honnef und von 1887 bis 1889 das Progymnasium in Linz am Rhein, von 1889 bis 1894 das berühmte humanistische Marzellen-Gymnasium in Köln, wo er 1894 das Reifezeugnis erhielt. Von 1894 bis 1897 studierte er Katholische Theologie in Bonn, wo damals Joseph Felten (1851–1929) den neutestamentlichen und Jakob Kirschkamp den moraltheologischen Lehrstuhl innehatte. Nach den im Priesterseminar verbrachten Jahren 1897 und 1898 [76] wurde Tillmann am 17. Dezember 1898³⁸ in Köln zum Priester geweiht. Danach wirkte er zwei Jahre als Hauskaplan am Münster in Essen. Zu Ostern 1901 wurde Tillmann vom Kölner Erzbischof Simar zur Fortsetzung seiner Studien beurlaubt. Eigentlich sollte Tillmann in Würzburg promovieren, tat das dann aber in Bonn, nachdem die dortige Fakultät 1905 das Promotionsrecht erhalten hatte.³⁹ Ab 1901 war er in Bonn zunächst als Rektor an der Herz-Jesu-Kirche, dann ab Herbst 1904 als Repetent am Theologen-Konvikt Albertinum und gleichzeitig als Studenten-seelsorger tätig. In dieser Zeit hat er auch die sprachlichen Grundlagen für seine Beschäftigung mit dem Neuen Testament bei den Alphilologen verbessert. 1905 wurde er von der Bonner Theologischen Fakultät mit der Arbeit »Der Menschensohn. Jesu Selbstzeugnis für seine messianische Würde« mit magna cum laude promoviert, 1908 habilitierte er sich in Bonn⁴⁰ für das Fach Neues Testament mit der Arbeit »Die Wiederkunft Christi nach den Paulinischen Briefen«. Seine öffentliche Antrittsvorlesung hielt er am 1. August 1908 über das Thema »Das göttliche Selbstbewußtsein Jesu nach den Synoptikern«. Von 1908 an war Tillmann Privatdozent an der katholisch-theologischen Fakultät Bonn.⁴¹ 1913 wurde er zum Ordinarius für Moraltheologie an der Bonner Fakultät ernannt, ein Vorgang der heute völlig unmöglich wäre, weil Tillmann bis dahin ausschließlich auf dem Gebiet des Neuen Testaments geforscht, allerdings im Wintersemester 1912/13 den moraltheologischen Lehrstuhl bereits vertreten

38 Die Jahres-Angaben für die Priesterweihe schwanken zwischen 1897 (eine wohl falsche, von Tillmann selbst stammende Datierung) und 1899 (W. SCHÖLLGEN, Tillmann 95), vgl. dazu E. PIRONT, Tillmann 20 Anm. 20.

39 Vgl. E. PIRONT, Tillmann 20 Anm. 22. Zu den Schwierigkeiten der Bonner Fakultät, das Promotionsrecht zu erhalten, die im übrigen mit dem Verhältnis zwischen preußischem Staat und dem Vatikan zusammenhängen, vgl. E. HEGEL, Erzbistum 215.

40 Die Angabe bei G. SCHWAIGER, Leben 595, Tillmann habe sich in Straßburg habilitiert, trifft laut Aussage des Dekans der Bonner Theologischen Fakultät nicht zu.

41 Eine Liste seiner Vorlesungen in diesen Jahren findet sich bei E. PIRONT, Tillmann 27 Anm. 57.

hatte. Diese Ernennung war einerseits Folge des päpstlichen Bannstrahls gegen den Herausgeber des auch als »Bonner Bibel« bezeichneten, von Tillmann begründeten und herausgegebenen Kommentars zum Neuen Testament, andererseits aber auch Konsequenz der Situation der Moralthologie an der Bonner Fakultät. Tillmanns Schüler W. Schöllgen beschreibt die Situation wie folgt:

TILLMANN selber konnte nicht mehr hoffen, in seinem Fach einen Lehrstuhl zu gewinnen. Zum Glück bot sich ein Ausweg innerhalb der eigenen Fakultät. Der bisherige Inhaber des Lehrstuhls, JAKOB KIRSCHKAMP, war literarisch nie hervorgetreten; in seinen Vorlesungen bot er ein klar formuliertes Diktat, das dann näherhin erläutert wurde. Nicht ohne Einfluß der noch näher zu besprechenden Reformbewegung glaubte die Fakultät, in ihrem Exegeten den rechten Mann zu haben, der das steril gewordene Fach zu neuem Leben und sich – [77] aus innerer Affinität zu praktischen Lebensfragen – mit ganzem Herzen in das neue Gebiet *einarbeiten* würde: Tillmann nahm den Ruf (1913) gerne an.⁴²

Dass solche aus der Not geborenen Entscheidungen gelegentlich auch einmal glücken können und in diesem Fall auch wirklich geglückt sind, zeigt die Fortsetzung dieses Zitats:

Ich selber kann als Hörer aus der Generation der sogenannten Kriegstheologen, nach vier Jahren der Teilnahme am ersten Weltkriege, der mich von Flandern bis zum Kaukasus geführt hat, nur sagen, daß ich in diesem Kolleg die Antworten auf meine vielen Fragen und Probleme fand, die mich nach der Niederlage bedrängten und quälten.⁴³

Die Berufung eines Neutestamentlers auf den Lehrstuhl für Moralthologie dürfte damals aber auch kein so großer, jedenfalls kein analogieloser Schritt gewesen sein. So ist z. B. zum Vergleich die Tatsache heranzuziehen, dass es in München in der Theologischen Fakultät bis 1901 einen Lehrstuhlinhaber gab, »der nacheinander Pädagogik, Religionsphilosophie, Apologetik, Dogmengeschichte und Symbolik doziert« hat, und dass J. Schnitzer im Jahre 1902 an derselben Fakultät zum Professor für Dogmengeschichte, Symbolik und Pädagogik ernannt wurde.⁴⁴

42 W. SCHÖLLGEN, Tillmann 96.

43 Vgl. aber die völlig andere Beurteilung der moraltheologischen Tätigkeit Tillmanns durch Pacelli im Jahre 1929 unten im Abschnitt über Meinertz.

44 Vgl. N. TRIPPEN, Theologie 277 f.; vgl. allerdings auch ebd. 332, dass die philosophische Fakultät der Universität München sich gegen die Übernahme Schnitzers mit dem Fach Religionsgeschichte unter Verweis darauf wehrt, dass Schnitzer nicht über religionswissenschaftliche Arbeiten verfüge. Ein vergleichbarer Fall wird bei C. ARNOLD, Katholizismus, 292 erwähnt. – Wie sehr sich die damalige Zeit in anderer Hinsicht sehr stark von der heutigen unterschied, ist einer beiläufigen Datierung der Berufung Schnitzers nach München durch Trippen (ebd.) zu entnehmen: Die Münchener Fakultät beschließt am 23. November 1901 die Berufungsliste, die Ernennung des zu Berufenden erfolgt am 12. Januar

Von 1913 bis 1939⁴⁵ war Tillmann dann als Professor für Moralthologie an der Bonner Katholisch-Theologischen Fakultät tätig,⁴⁶ deren Dekan er mehrfach war.⁴⁷ Von 1919 bis 1921 war er Rektor der Universität Bonn. Einer erneuten Wahl für eine dritte Amtsperiode entzog er sich zugunsten seiner wissenschaftlichen Tätigkeit. Von 1924 bis 1931 gab er zusammen mit Schwer im Auftrag der Fakultät die »Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge« heraus. Schüler sind Theodor Steinbüchel, Theodor Müncker und Werner Schöllgen. [78]

Welche Bedeutung seiner Tätigkeit zukam und wie sehr Tillmann nicht nur das Wohl der Universität als Institution, sondern auch das der Studierenden im Blick hatte, wird aus der nicht ganz unpathetischen Rede des Rektors der Universität Bonn bei der Gedächtnisfeier für Tillmann deutlich:

Wir alle sind Erben der Leistung, durch die Fritz Tillmann unmittelbar nach dem ersten Weltkrieg den Fortbestand unserer Universität und die Lebensmöglichkeiten unserer Studierenden gesichert hat... Ihn hatte die Vorsehung dafür aufgespart, in der schweren Zeit nach dem ersten Weltkrieg an die Spitze der Universität zu treten.⁴⁸

Obwohl Tillmann Ehrungen meist abgelehnt hat, hat er den Ehrendoktor der Medizinischen Fakultät der Bonner Universität, die Goethe-Medaille des Reichspräsidenten und den Ehrenring der Technischen Universität Dresden angenommen. Reden an seinem Grabe hatte er sich verboten, aber die Anwesenheit von Bundeskanzler Adenauer und von Kardinal Frings bei seiner Beerdigung zeigen die Bedeutung Tillmanns für Kirche und Gesellschaft.⁴⁹

In den zwanziger Jahren baute Tillmann sich in Rhöndorf ein Haus, wo er am 24. März 1953 verstarb. An ihn erinnern heute die Fritz-Tillmann-Straße und das Studentenwohnheim »Tillmannhaus« in der Bonner Südstadt.

Von den vier in diesem Beitrag zu würdigenden Neutestamentlern hat Tillmann zweifelsfrei die größte Außenwirkung gehabt. Zweifel daran, dass Tillmann den Namen eines Neutestamentlers verdient, sollten nicht erhoben werden. Er trägt diese Bezeichnung schon deswegen zu Recht, weil er das Gebiet der neutestamentlichen Exegese nur aus Gehorsam gegenüber einer römischen

1902 – der Berufungsvorgang dauerte also nicht einmal zwei Monate! Gelegentlich kann man vielleicht doch aus der Vergangenheit lernen.

45 So W. SCHÖLLGEN, Tillmann, anders E. PIRONT, Tillmann 22: bis Ostern 1940; auch E. GATZ, Fakultät, 70 nennt 1. April 1940 als Emeritierungsdatum.

46 Bereits im WS 1912/13 hatte Tillmann in Bonn die Moralthologie vertreten.

47 Erstaunlicherweise ist der erst am 12. März 1913 zum Professor ernannte Tillmann bereits im WS 1914/15 Dekan der Bonner Fakultät.

48 W. RICHTER/M. NOTH/W. SCHÖLLGEN, In memoriam Fritz Tillmann. Reden gehalten am 20. Juli 1953 bei der Gedächtnisfeier der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, (Schriften der Univ. Bonn 3. Reihe, 3. Heft), Bonn 1954, 6.

49 Vgl. E. PIRONT, Tillmann 61.

Weisung verlassen und sich der Moralthologie zugewandt hat,⁵⁰ wobei die Bindung an das Neue Testament lebenslang erhalten blieb.⁵¹ Wenn die Exegese seit den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts ungefährdet, d. h. ohne [79] römische Denkverbote und Sanktionen, arbeiten kann, so verdankt sie dies Leuten wie Tillmann, Maier und ihren Nachfahren, die den Weg für eine vorurteilsfreie wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Neuen Testament freigekämpft und dabei zwar nicht mit ihrem Leben, wohl aber mit ihrer Karriere und manch anderer Benachteiligung – von den bei Maier offensichtlichen psychischen Verletzungen ganz abgesehen – bezahlt haben. Tillmann darf aber auch deswegen als Neutestamentler bezeichnet werden, weil er in seiner Zeit als Moralthologe die Bibel zur Grundlage seiner moralthologischen Arbeit gewählt und weiterhin Auslegungen biblischer Perikopen für die Praxis veröffentlicht hat.⁵²

Tillmann als Hochschulpolitiker

Sowohl durch seine Tätigkeit am Münster in Essen als auch durch die als Studentenseelsorger war Tillmann auf die sozialen Probleme nicht nur der Studierenden gestoßen. Sein soziales Engagement hat sich später in zahlreichen ehrenamtlichen Tätigkeiten niedergeschlagen und kommt auch darin zum Ausdruck, dass er in seinem Testament angeordnet hat, sein Nachlass solle u. a. »zu einer Stiftung für die Studierenden der katholischen Theologie bestimmt werden, zunächst für solche, die aus Gewissensgründen ihren Beruf wechseln«.⁵³

50 Vgl. dazu die Bemerkung Ratzingers oben in Anm. 14 und E. PIRONT, Tillmann 236: »Tillmann war zunächst Exeget. Sein ›theologisches Profil‹ und sein Einfluß auf die Moralthologie im 20. Jahrhundert wären undenkbar, würde man von seiner exegetischen Ausbildung absehen.«

51 Vgl. dazu W. SCHÖLLGEN, Tillmann 20 f.: »Im Jahre 1908 hatte sich Tillmann in unserer Fakultät für das Fach Exegese des Neuen Testaments habilitiert. Diesem seinem Fach war und blieb er existentiell verbunden. Das Kommentarwerk der Bonner Bibel, seine Erklärungen der sonntäglichen Evangelien und Episteln wie neuesten freier Perikopen, seine Übersetzung des NT, schließlich die täglichen Losungen ›Aus Gottes Wort‹ -, alle diese Bücher wie auch spezialwissenschaftliche Abhandlungen bezeugen sein dauerndes, persönliches Verbundensein mit dem Wort des Evangeliums«. Zur Moralthologie Tillmanns bemerkt Schöllgen: »Tillmann lebte der festen Überzeugung, aus dem Gotteswort des Neuen Testaments die entscheidenden Hilfen gewinnen zu können. Dieses sein Wollen wurde gelegentlich dahin mißdeutet, als sei er in der Perspektive seines früheren Faches stecken geblieben« (25 f.). Vgl. dazu auch F. TILLMANN, Das moralthologische Seminar, in: Geschichte der Rheinischen Friedrich-Wilhelm-Universität zu Bonn am Rhein, 2. Bd., Institute und Seminare 1818–1933, Bonn 1933, 20 f., 21: »Die wissenschaftliche Arbeit hat sich in der Hauptsache drei großen Arbeitsgebieten zugewandt: der moralthologischen Quellenforschung, in deren Mittelpunkt das Neue Testament steht und stand...«

52 Vgl. dazu die vorige Anm. und E. PIRONT, Tillmann 25.

53 E. PIRONT, Tillmann 23 Anm. 41.

Es kommt von daher auch nicht von ungefähr, dass Tillmann in seiner Rede zum Antritt des Rektorats die soziale Frage behandelt und auf sie mit seinem Programm des »Solidarismus« antwortet. Dass dies für ihn nicht Theorie geblieben, sondern Wirklichkeit geworden ist, zeigt der vielfältige Einsatz für Universität, Wissenschaft und die Studierenden. So gehörte Tillmann dem Hauptausschuss der 1920 gegründeten »Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaften«, einer Vorgängereinrichtung der DFG, an und ließ sich 1923 vom Senat der Universität Bonn zum geschäftsführenden Vorsitzenden des aus verschiedenen Vorgängereinrichtungen zusammengeführten und den sozialen Belangen der Studierenden dienenden »Verein Studentenwohl e. V.« wählen, mit dem er sogleich den Bau eines Studentenhauses in Angriff nahm.⁵⁴ 1928 wurde er in den Vorstand der Wirtschaftshilfe der deutschen Studentenschaft gewählt, die ihn in den Vorstand des deutschen Studentenwerkes entsandte, dessen Vorsitzender er 1931 wurde. Von 1929 bis 1933 war Tillmann darüber hinaus auch erster Vorsitzender des deutschen Hochschulverbandes. 1933 hat er die beiden zuletzt genannten Ämter niedergelegt und dies damit begründet, dass »eine Zusammenarbeit mit dem Nationalsozialismus für mich unmöglich war.«⁵⁵

Wer so viele wichtige Ämter innehat, muß nicht nur ein großer Organisator gewesen sein, sondern auch mit großer Ausgeglichenheit und Kompromissfähigkeit versehen gewesen sein.⁵⁶ [80]

Das Werk

Tillmanns Dissertation, *Jesus als Menschen- und Gottessohn*, widmet sich dem bis heute unerledigten Problem des Menschensohntitels, den er unter breiter Berücksichtigung und unter ausdrücklicher Auseinandersetzung mit der einschlägigen Literatur, freilich aus der Perspektive einiger unerschütterlicher Überzeugungen, behandelt – trotz der Forderung nach einer vorurteilslosen Exegese. Es geht ihm dabei um den Nachweis, dass keine der Menschensohnstellen sich der messianischen Deutung entzieht. Jesus hat sich nicht nur in dem Bekenntnis vor dem Hohen Rat mit »felsenfester Sicherheit und unbedingter Gewißheit« als Messias bekannt.

Diese Erstlingsarbeit gehört in einen Reigen von Arbeiten aus derselben Zeit, die sich mit dem Wissen und Selbstbewusstsein Jesu von verschiedenen Seiten beschäftigen und dies wie in der Dissertation immer auf der Höhe der Diskus-

54 Vgl. dazu F. TILLMANN/P. STOCKHAUSEN, Geschichte des Vereins Studentenwohl e.V. in Bonn, in: Geschichte der Rhein. Friedrich-Wilhelms-Univ. (1933) 431 – 441.

55 E. PIRONT, Tillmann 24 Anm. 49.

56 Vgl. die Würdigung bei W. RICHTER, In memoriam 8 f.

sion tun. Zu diesen Arbeiten gehören außer der Dissertation z. B. »Das Selbstbewußtsein Jesu als Beweis seiner Gottheit«, »Das Selbstbewußtsein des Gottessohnes« und »Methodisches und Sachliches zur Darstellung der Gottheit Christi nach den Synoptikern gegenüber der modernen Kritik«. Dass Jesus sich als Gottessohn gewusst hat, eine Frage, der Tillmann sich dann in seinem Habilitationsvortrag ausführlicher zuwenden wird, unterliegt für ihn schon in der Dissertation keiner Frage. Die Übernahme des Menschensohnbegriffes ist für Jesus durch Dan 7 möglich geworden, wo die Deutung auf die Heiligen des Höchsten »unmöglich und verkehrt ist«. (91) Vielmehr wird hier – also in Dan 7! – die himmlische Präexistenz des Messias sowie seine Gottgleichheit »klar und unzweideutig« zum Ausdruck gebracht. »Wenn derselbe auf den Wolken des Himmels erscheint, noch ehe ihm die Herrschaft übertragen wird, so ergibt sich, daß er schon vorher Gott gleich gesetzt wird...«, wie diese Gleichsetzung im übrigen auch in der LXX »fast vollzogen« ist. Tillmann kann in diesem Zusammenhang sogar von der Andeutung der »göttlichen und menschlichen Natur« des Messias sprechen und damit die spätere christologische Terminologie auf den alttestamentlichen Text anwenden.⁵⁷ Die in Dan 7 geschilderte Verleihung der Herrschaft an den Menschensohn hat insofern nur demonstrative Bedeutung. (96 f.) Mit diesem Verständnis des Menschensohntitels bei Daniel ist Tillmann gar nicht so weit entfernt von der durch ihn abgelehnten Vätertheologie, die beim Menschenohntitel die alttestamentliche Herkunft vernachlässigte und in diesem die menschliche Natur Jesu angesprochen sah, nur dass er eben beides, die menschliche *und* die gottgleiche Seite in diesem Titel findet. Gleichwohl hält Tillmann daran fest, dass der im AT nur im Danielbuch begegnende Begriff des Menschensohnes dort noch nicht zum Titel geworden ist, was im übrigen auch in den Bilderreden des äHen noch nicht [81] völlig der Fall ist, wenngleich dort der Begriff einem festen messianischen Terminus doch schon sehr nahekommt. Im äHen wird eine Tendenz erkennbar, die dann nur in den Evangelien ausgeprägt vorliegt, während der Sprachgebrauch des 4 Esra bereits wieder einen Rückschritt hinter bereits Erreichtes darstellt – möglicherweise aufgrund der »christlichen« Usurpation des Titels:

Das wertvollste Zeugnis für die Gestalt, welche die messianischen Erwartungen des Judentums im Zeitalter Jesu Christi angenommen hatten, legen unsere Evangelien ab. Dasselbe ist umso bedeutsamer und geschichtlich zuverlässiger, als es ohne Absichtlichkeit durch die evangelische Erzählung hie und da durchschimmert in gelegentli-

57 Vgl. dazu auch den Beitrag F. TILLMANNs, »Methodisches« 159: »Wir dürfen es als eine sichere Erkenntnis bezeichnen, daß die populäre Anschauung im Zeitalter Jesu Christi einen Menschen aus Davids Geschlecht als den großen König der messianischen Zeit erwartet hat. Es sind nur die apokalyptisch stark interessierten Kreise, welche über das Menschliche hinaus an eine Präexistenz des Messias geglaubt haben.« Sowie ders., Johannesevangelium 27 f.

chen Äußerungen, Vorgängen, Volksstimmungen. Jede tendenziöse Entstellung fehlt, selbst Geist und Gesinnung der Jünger Jesu spiegeln mit greifbarer Klarheit das Messiasbild, wie es die weitesten Kreise beherrscht und in Spannung hält. (149 f.)

Allerdings liegt bei Jesus nicht einfach die Übernahme eines fertigen Titels aus dem Judentum und die Anwendung auf sich selbst vor, sondern Jesus verbindet mit diesem jüdischen Titel »völlig inkompatible Prädikate« und schafft damit etwas völlig Neues. »Der leidende und sterbende Danielsche Menschensohn ist in jedem andern Munde als in dem Jesu nicht bloß eine Paradoxie, sondern eine bare Unmöglichkeit.« (57)

Und in dem Beitrag *Methodisches* führt Tillmann aus:

Soweit unsere geschichtliche Beobachtung reicht, können wir nur sagen, daß wir bei Jesus von Anfang an vor einem vollkommen fertigen Selbstbewußtsein stehen, das nicht die leiseste Spur mählichen Werdens, langsamen Heranreifens aufzuweisen hat. Es ist ganz gleichgültig, ob wir ein Wort der Bergpredigt nehmen oder irgend einen jener markigen Sätze, die seine Person als das Entscheidende in den Mittelpunkt des religiösen Lebens seiner Freunde wie seiner Feinde rücken: überall steht dahinter ein so einzigartiges Bewußtsein, daß es alle menschlichen Maßstäbe weit hinter sich läßt. Und es bedeutet auch keinen Unterschied, ob wir ein Wort aus den ersten Frühlingstagen seiner galläischen Wirksamkeit herausgreifen oder die Bejahung der Messiasfrage vor dem Hohen Rat. Es ist überall der gleiche Eindruck, den wir empfangen: hier spricht ein Selbstbewußtsein, das vollkommen göttlich ist.« (155) Jesus »weiß, daß er gekommen ist, das Gesetz und die Propheten zu erfüllen, daß er der Heiland und Erlöser, der König des Gottesreiches, der Richter der Welt, der einzige Sohn des lebendigen Gottes ist. Das ist der geschichtliche Jesus, wie ihn die exakte Forschung in den synoptischen Berichten zu finden vermag. (154)

In seiner 1909 veröffentlichten Habilitationsschrift zur Parusie bei Paulus, *Die Wiederkunft Christi nach den Paulinischen Briefen*, versucht Tillmann aus den paulinischen Briefen quasi eine Lehre von letzten Dingen zu erheben. Den Zeitpunkt der Wiederkunft Christi, deren Vorzeichen und deren Verlauf und schließlich das Verhältnis zwischen Auferstehung der Toten und Wiederkunft Christi analysiert Tillmann anhand der paulinischen Belege detailliert. Dabei stützt er sich ohne große Erörterungen auf das ganze Corpus Paulinum, also unter Einschluss von 2 Thess, der Gefangenschafts- und der Pastoralbriefe.

Wie schon in der Dissertation wird auch hier die einschlägige Literatur wirklich herangezogen und in die Argumentation eingearbeitet. Tillmann findet hinsichtlich der Vorstellungen zu diesem Gedankenkomplex in den paulinischen Briefen keine großen Entwicklungen. Festzustellen ist zwar, dass die [82] Parusie von Paulus zunächst stärker in der Nähe erwartet wird als etwa in der Mitte der 50er Jahre, aber daraus hat sich nach Tillmann keine große gedankliche Veränderung, sondern nur eine gewisse Verschiebung der Perspektive ergeben. Die Möglichkeit, dass Paulus die Parusie nicht mehr erleben wird und sie deswegen

in eine etwas fernere Zeit verlegt, führt den Apostel zur Reflexion über das Schicksal der Gläubigen in der Zeit zwischen Tod und Parusie. Diese Perspektivenverschiebung hat sich für Tillmann in 2 Kor 5 niedergeschlagen, wo Paulus im Angesichte überstandener Todesgefahr den Gedanken der Nacktheit zum ersten Mal aufnimmt und damit die Möglichkeit des Sterbens vor der Parusie verbunden mit einer Existenz ohne Leib dem Leser vor Augen stellt. Der Abstand der hier zugrunde liegenden Vorstellungen zu denen des Paulus in Phil 1,23 freilich ist nach Tillmann nicht so groß, wie viele meinen, weil er an letzterer Stelle nur die seelische Vereinigung mit Christus anspricht, während in 2 Kor 5 die leibliche Seite im Vordergrund steht. Der »allseitige« Charakter der Heilsvollendung ist dem Apostel so selbstverständlich und gewiss, dass er nicht immer die Notwendigkeit empfindet, *beide* Seiten, also die leibliche *und* die seelische, herauszustellen. Bei den Vorzeichen für die Wiederkunft Christi zeigt sich erneut die Tendenz Tillmanns, die verschiedenen Aussagen miteinander zu vereinen und keinen Gegensatz zwischen ihnen entstehen zu lassen, die schon beim Ausgleich der Vorstellungen von 1 Thess 4 und 5 sowie 1 Kor 15 mit Phil 1,23 erkennbar war. So wird auch die Vorstellung von der Plötzlichkeit und Unvorhersehbarkeit der Parusie (1 Thess 5) mit der von deren Vorzeichen ausgeglichen, indem darauf hingewiesen wird, es handele sich bei letzteren »um eine mehr negativ gehaltene, annähernde Schätzung, die zudem von den ins Weltleben Versunkenen nicht einmal vollzogen wird.« (119) Dem entspricht es dann, dass die Naherwartung und die Zeichen für das Nahen der Parusie sich nicht gegenseitig aufheben.

Es ist einfach so,

daß weder in der Terminologie noch in den hinter dieser liegenden Vorstellungen irgendeine *wesentliche Verschiebung eingetreten ist*. Das einzige was sich geändert hat, ist die Lebhaftigkeit und Stärke der Hoffnung, die Parusie zu erleben. Trat diese zurück, so war es nur natürlich, daß der Gedanke an das Geschick nach dem Tode vor der Parusie mehr in den Vordergrund trat und Gedanken auslöste, die bis dahin mehr im Hintergrunde gestanden hatten. Aber die Tatsache allein, daß die ersteren vollkommen fortbestehen können, beweist zur Genüge, daß die letzteren sie nicht aufheben, sondern nur ergänzen und vervollständigen konnten. (175)

In seiner Schrift über die Stiftung des Papsttums durch den historischen Jesus, *Jesus und das Papsttum*, wendet sich Tillmann gegen eine Schrift des 1908 a divinis suspendierten Professors für Katholische Theologie Joseph Schnitzer,⁵⁸ in der dieser die Stiftung der Kirche und des Primats durch den historischen Jesus u. a. mit dem Hinweis auf Jesu Naherwartung abgelehnt hatte. In dieser Schrift schließt Schnitzer sich weitgehend liberalen protestantischen Positionen an und geht so weit, die Primatsstelle Mt 16,18 f. als einen aus den Jahren 180–

58 Vgl. zu Schnitzer N. TRIPPEN, *Theologie* 268 ff.

200 stammenden, in Rom vorgenommenen Einschub in den ursprünglichen Text des ersten Evangeliums zu bezeichnen. [83]

Tillmann betont gleich zu Anfang seines Werkchens zwei Dinge, 1) dass es ausschließlich um eine sachliche Würdigung der Argumente und nicht um die Person des Verfassers geht, und 2) »daß die Heilige Schrift weder die einzige noch die nächste Glaubensregel ist« (7). Ansonsten trägt er das vor, was man damals im mainstream der katholischen Exegese vertrat und spielt die einen Jesusworte gegen die anderen aus. Dass Jesus von intensiver Naherwartung geprägt war und insofern eine Kirchengründung außerhalb seiner Absicht gelegen habe, lehnt er u. a. mit Hinweis darauf ab, dass die Bergpredigt keinen Hinweis auf das nahe Ende enthält und die Urgemeinde angesichts des Ausbleibens der Parusie nicht untergegangen ist. Von einer zentralen Bedeutung der Eschatologie für Jesus könne insofern keine Rede sein, sie gehöre vielmehr an die Peripherie und darüber hinaus dürfe man nicht übersehen, dass neben den futurischen Gottesreich-Aussagen auch präsentische vorhanden sind. Jesus hat »an eine innere Umgestaltung der Welt und damit an eine langsam vorwärts schreitende Ausbreitung des Gottesreiches gedacht.« (36) Natürlich kann man gegen die eindeutigen Naherwartungs-Worte in der Verkündigung Jesu darauf verweisen, dass Jesus nach anderen Worten den Termin nicht kennt und dass er die Jünger zum ständigen Wachen auffordert. Das alles wird man im damaligen katholischen Kontext für normal halten, aufschlussreicher ist m. E. die Tatsache, *wie* Tillmann mit manchen Dingen umgeht. Häufig entscheidet ja schon die Darstellung eines Argumentes über dessen Schlagkraft wie auch über dessen Widerlegbarkeit. In dieser Hinsicht fällt auf, dass Tillmann die Naherwartung der Urgemeinde herunterspielt, wenn er zugibt:

Es ist bekannt, daß es in der ältesten Christenheit Kreise gab, die in dem Glauben lebten, daß der Herr in nicht allzu ferner Zukunft zum Gericht wiederkommen werde. ... Auch in den Kreisen katholischer Forscher ist man sich in weitem Umfange darüber einig, daß selbst Apostel und Jünger des Herrn nicht frei von solchen Erwartungen waren, was uns auch nicht zu wundern braucht, da der Herr ihnen hierüber eine Offenbarung nicht gegeben hatte. (10)

Gerade im Zusammenhang der Kirchenstiftung und der Primatsfrage, wo Tillmann sich massiv für eine Kirchenstiftung Jesu von Beginn seines Wirkens einsetzt,⁵⁹ ist man natürlich gespannt, wie er mit den Texten, in denen Jesus die Angabe eines Termins ablehnt, und v. a. wie er mit Mk 13,32 umgeht. Mk 13,32 gibt er zunächst inhaltlich korrekt wieder, um dann fortzufahren:

59 »Es läßt sich mit voller Sicherheit der Schluß ziehen, daß Jesus von den Tagen an, in denen er seine ersten Jünger um sich sammelte und so die ersten Anfänge seiner Kirche schuf, den Apostel Petrus als denjenigen erwählt hatte, den er zum Fundamente derselben bestimmt und berufen hatte.« (39 f.)

Damit ist so klar als möglich ausgesprochen, daß Jesus den Seinen keinerlei Aufklärung über diesen Punkt geben sollte und wollte. Vielmehr sollte die Unbestimmtheit und Unsicherheit des großen Tages, an dem der Herr zum Gerichte wiederkommt, das wirksamste Motiv für die Seinen werden, das sie zu musterhafter Treue im Dienst ihres Herrn halten sollte. (20) [84]

Dass die Spitze dieser Aussage eine ganz andere ist, kommt hier nicht in den Blick, weil eine dogmatische Sicht den Blick verstellt. – Exegese ist eben, wie Anton Vögtle häufiger formulierte, die Kunst der Formulierung – in der Tat!

Welch weiten Weg die katholische Exegese im Verlaufe des 20. Jahrhunderts gegangen ist, wird schön an dem von Schnitzer monierten Widerspruch zwischen Mt 14,33 und 16,16 f. deutlich. Während an ersterer Stelle die Jünger Jesus bereits als Gottes Sohn bekennen, stellt 16,17 das Bekenntnis zu Jesus als Gottes Sohn eine »außerordentliche Leistung« dar. Dazu Tillmann:

Matth. 14,33 handelt es sich um ein Bekenntnis, das in einem Augenblick höchster seelischer Erregung nach ganz außerordentlichen Vorgängen spontan aus der Seele derer, die im Schiffe waren, hervorbricht. Bei Cäsarea Philippi hat Jesus selbst seine Jünger in die Einsamkeit geführt, und hier ist allerdings das Petrusbekenntnis nicht eine Frucht der augenblicklichen Begeisterung, sondern einer Erkenntnis, die unter dem Einfluß der Gnade des Gottes der Offenbarung in diesem Augenblick zur Reife und zu wohlüberlegter Aussprache kommt. Das ist auch der Grund, warum das erste spontane Bekenntnis keines Lobes, dieses aber so hoher Auszeichnung für würdig erachtet wird. (29)

Zu den Motiven, aus denen heraus Tillmann sich zu diesem Werk gegen die Thesen des bedrängten Münchener Kollegen entschlossen hat, war in der Literatur nichts zu finden. Es fällt auf, dass das Buch zwar scharf, aber in der Regel nicht polemisch argumentiert.⁶⁰ Einige von Schnitzers Thesen forderten in der Tat eine Reaktion geradezu heraus, aber ob es opportun war, in der damaligen Zeit in dieser Form zu reagieren, muss angesichts der Bedrängnis Schnitzers wenigstens gefragt werden,⁶¹ und einige der von Tillmann gegen Schnitzer vorgetragenen Argumente waren schon damals zweifelhaft. Schnitzers Spott über diese Schrift ist insofern durchaus zu verstehen.⁶² Wenn man in Bezug auf Tillmanns Moralthologie davon gesprochen hat, seine Bibelauslegung sei »nichts anderes als eine Selbstausslegung der Tradition am Material der biblischen Bücher«⁶³, so ist das vielleicht ein sehr scharfes Urteil, trifft aber auch in

60 Polemik könnte man in der Bezeichnung Schnitzers als »ehemaligen« Professors der Katholischen Theologie sehen, aber zwingend ist das m. E. auch nicht.

61 Unbeschadet der Tatsache, dass einige Münchener Fakultätskollegen im Hintergrund heftig gegen Schnitzer eiferten. Vgl. dazu N. TRIPPEN, *Theologie passim* z. B. 309–314.

62 Vgl. J. SCHNITZER, *Das Papsttum eine Stiftung Jesu? Eine erneute dogmengeschichtliche Untersuchung*, Augsburg 1910.

63 So R. LOCHER, zitiert bei E. PIRONT, Tillmann 125.

gewisser Weise seine neutestamentlichen Schriften, wenn vielleicht auch von einer späteren Perspektive her.⁶⁴

Tillmann fasste schon als junger Dozent den Plan, in Zusammenarbeit mit einigen Fachkollegen eine neue Übersetzung des Neuen Testaments zusammen mit einem gemeinverständlichen Kommentar für den Klerus und die gebildeten Laien herauszugeben. Dieses Unternehmen stand im Zusammenhang mit der größeren Zuwendung zur Bibel auch in der katholischen Kirche und wurde 1911 von Kardinal Kopp freudig begrüßt. Der erste Band der *Bonner Bibel* erschien in Teillieferungen, von denen allerdings nur zwei erscheinen konnten, bevor sie der Bannstrahl aus Rom traf. Anschließend wurden sie sogar vom Verlag zurückgerufen (s. o. zu Maier).

Dass der Bannstrahl Roms ausgerechnet Tillmann getroffen hat, könnte man, ginge es nicht um das Schicksal eines Menschen, als Ironie des Schicksals bezeichnen. Hier trifft wegen der Zwei-Quellen-Theorie, die er nicht einmal selbst vertreten, sondern nur als Herausgeber einer Kommentarreihe allenfalls indirekt zu verantworten hat, einen Mann der Bannstrahl, der wenige Jahre zuvor noch die Historizität der Einsetzung des Papsttums vehement gegen innerkatholische Kritiker verteidigt und dafür auf die Gottheit Jesu verwiesen hatte.⁶⁵ O. Weiß hat ihn aufgrund seiner Argumentationsart als Dogmatiker geziehen, nachdem schon der von Tillmann kritisierte Schnitzer ihm eine »Musterleistung dogmatisch-theologischer Befangenheit« attestiert hatte.⁶⁶ Dass Tillmann ausgerechnet wegen der Zweiquellenlehre das Lehrgebiet der Neutestamentlichen Theologie verlassen musste, ist umso tragischer, als er z. B. in seiner Dissertation in der Regel am Matthäus-Text argumentiert⁶⁷ und die matthäische Form der Frage an die Jünger in Mt 16,13 »als ursprünglich und geschichtlich« ansieht.⁶⁸ Dasselbe gilt für das Papstbüchlein, in dem Tillmann ausführlich auf die Zweiquellenlehre zu sprechen kommt, ohne diese zu favorisieren, und ausdrücklich betont, dass die aufgestellten Hypothesen zur synoptischen Frage »alle beachtenswerte Momente enthalten, es aber über eine mehr oder minder große Wahrscheinlichkeit nicht hinaus« gebracht haben. (11⁶⁹) Ausdrücklich hält er fest, dass für Schnitzer »Markus und nicht Matthäus der älteste Evangelist ist« (12), und dass ein »besonnener Forscher« hier vorsichtiger urteilen wird. (26)

64 Vgl. dazu E. PIRONT, Tillmann 126, der m. E. zu Recht fragt, ob ein Kritiker Tillmanns nicht den zeitgeschichtlichen Kontext der katholischen Exegese zu Tillmanns Zeit vernachlässigt.

65 Vgl. dazu N. TRIPPEN, Theologie, der das als »skurrilen Vorfall der modernistischen Krise« bezeichnet.

66 O. WEISS, Der Modernismus in Deutschland, Regensburg 1995, 330 ff.

67 Vgl. F. TILLMANN, Menschensohn 78.113.126.134.

68 F. TILLMANN, Menschensohn 117; vgl. auch 134: Mt biete in 12,31 f. »die genaue Wiedergabe des Herrenwortes«.

69 Vgl. auch F. TILLMANN, Johannesevangelium 33 f.121.

Im übrigen argumentiert er auch hier, wo es um geschichtliche Fragen geht, in der Regel mit dem Matthäustext.

Betrachtet man die zahlreichen Beiträge Tillmanns aus dieser Zeit und ihre tatkräftige Auseinandersetzung mit der sog. fortschrittlichen Literatur, so wird man feststellen müssen, dass sich die katholische Kirche mit ihrer Verdrängung Tillmanns aus der neutestamentlichen Exegese um einen der besten Köpfe und um einen der entschiedensten und begabtesten Kämpfer für ihre Sache auf diesem Gebiet gebracht hat. Man vgl. nur den emphatischen Satz in seiner Dissertation: »Wie viel großartiger und dabei natürlicher erscheint da die Auffassung, welche die Kirche stets von ihrem Christus gehabt hat!« (82)⁷⁰ Natürlich ist Tillmanns Talent dann einem nicht weniger pro- [86] blembehafteten Gebiet, der Moralthologie, zugute gekommen und man hat seinen Wechsel in die Moralthologie sicher nicht zu Unrecht als einen »«Kairos» für die Entwicklung der theologischen Ethik« bezeichnet.⁷¹

Tillmann konnte aber trotz dieser Maßregelung Herausgeber des Kommentars bleiben und P. Dausch hat ihn in einer Rezension seines Johannes-Kommentars als »nimmermüden Vater des Unternehmens« bezeichnet. Wie sehr dieses Kommentarwerk gelungen ist und welch großes Bedürfnis damals danach bestand, zeigt die Tatsache, dass alle Kommentare mit einer Ausnahme mindestens in die dritte Auflage gingen. Für das Bibelverständnis unter den Katholiken in Deutschland zwischen den beiden Weltkriegen ist die Bedeutung dieses Kommentarwerkes kaum zu überschätzen.

Tillmann selbst übernahm das Johannesevangelium. Seiner die Gegensätze ausgleichenden Art zu denken entsprechend findet Tillmann auch hier keinen Gegensatz zwischen den synoptischen Evangelien und dem des Johannes. Nach Tillmann kann »von einem Widerspruch beider Darstellungen, der notwendig die eine oder die andere als ungeschichtlich erweisen müsste, nicht mehr die Rede sein.« Wo dies der Fall zu sein scheint, hat »dieser Eindruck zuletzt seinen Grund nicht in dem geschichtlichen Jesus, sondern in der Stoffauswahl und -darstellung der Synoptiker einer-, des Jo-Ev andererseits«. (28 f.) Johannes ist im Gegensatz zu den synoptischen Evangelisten und seinen Lesern nicht an schriftliche Quellen oder ältere Darstellungen gebunden, sondern steht diesen

70 F. TILLMANN, Menschensohn 82; vgl. auch ebd. 3: »Und doch bietet gerade die katholische Auffassung der heiligen Schriften des Alten wie Neuen Bundes als eines einheitlichen Offenbarungsorganismus den günstigen, weil natürlichen, durch die Eigenart der biblischen Literatur selbst geschaffenen Boden für eine befriedigende Behandlung der Probleme. Denn die Kirche garantiert dem katholischen Exegeten die Sicherheit seines grundsätzlichen Standpunktes und stellt ihn so in gewissem Sinne über vermeintliche Ergebnisse der Forschung ...«

71 E. PIRONT, Tillmann 61. Zur damaligen Situation der Moralthologie vgl. ebd. 62 ff., zur Moralthologie Tillmanns 130 ff., zur Kritik an seiner Moralthologie 124 ff.

mit großer Freiheit gegenüber, greift freilich »mit sicherer, sachkundiger Hand in den Schatz seiner persönlichen Erinnerungen«. ⁷² »Daher ist er in die Lage versetzt, Schauplatz und Dauer der Wirksamkeit Jesu so zu zeichnen, daß seine Darstellung die ältere ergänzt, das Fehlende nachträgt und das Mißverständliche stillschweigend aufklärt«, ohne dass es sich dabei um eine beabsichtigte Ergänzung handeln muss. (29.32) So erklärt sich auch die starke Jerusalemer Perspektive des vierten Evangeliums: die galiläische Wirksamkeit Jesu lag ja bereits in dreifacher Schilderung vor. Tillmann greift darüber hinaus auf eine schon bei den Vätern zu findende Ansicht zurück, im Johannesevangelium gebe es deswegen so wenig Überschneidungen mit den Synoptikern, weil die Berichte des Johannes teilweise vor den in Mk 1,14 ff. geschilderten Ereignissen anzusetzen sind (35.82). ⁷³ Dass die johanneischen Jesusworte »Farbe und Gewand johanneischer Sprache tragen« und dass es nicht möglich ist, »diesen Einfluß der Persönlichkeit des Apostels auf die Wiedergabe der Reden Jesu scharf zu umgrenzen«, anerkennt auch Tillmann, das schließt aber keineswegs deren unjehuanischen Charakter mit ein: »Daß aber der Evangelist Jesu Gedanken und den Kern seiner Worte in geschicht- [87] licher Treue wiedergibt, dafür bürgt die Wahrhaftigkeit und die Sachkenntnis des Augenzeugen«. (34) Zwar kann eine Prägung der johanneischen Jesusworte durch den Evangelisten zugegeben werden, aber die Augenzeugenschaft muss »für die geschichtliche Betrachtung die ausschlaggebende Instanz bilden für die wesentliche Echtheit der von ihm berichteten Reden des Herrn.« (39) Aus diesem Grunde sind auch die Wundergeschichten als historische Berichte von Ereignissen zu akzeptieren, denen der Evangelist auch keine allegorische oder symbolische Bedeutung beigelegt hat. (82 f.) Erweist sich Tillmann so nicht nur bei der Johannesexegese als in traditionellen katholischen Bahnen denkender Exeget, so ist er bei literarischen Fragen durchaus mutiger. Die Umstellung der Kapitel 5 und 6 bereitet ihm keine nennenswerten Probleme. (10)

1925 und 1927 erschien *das Neue Testament in der Übersetzung von Fritz Tillmann* ⁷⁴ in zwei Teilen. Der erste Band umfasste die Evangelien und die Apostelgeschichte, der zweite die Briefe und die Offenbarung des Johannes. Beide Bände eröffneten die religiöse Schriftenreihe der Bonner Buchgemeinde und waren bereits mit Erläuterungen versehen. Später erschienen verschiedene Ausgaben, u. a. auch eine Prachtausgabe. Nach dem zweiten Weltkrieg wurde

72 Zur Frage und Bedeutung der Augenzeugenschaft für die Evangelien und speziell für das Johannesevangelium hatte Tillmann sich bereits in den »Quellen des Lebens Jesu« geäußert, vgl. ebd. passim, z. B. 2–4.109 ff.

73 Vgl. die Väterzeugnisse bei I. BROER, Einleitung in das Neue Testament. Studienausgabe, Würzburg 2006, 189 f.

74 Vgl. dazu J. SCHILDENBERGER/L. LENTNER/P. H. VOGEL/O. KNOCH, Die Bibel in Deutschland, Stuttgart 1965, 301.

1947 zunächst eine »neue, durchgesehene Auflage« veröffentlicht, 1951 wurde diese dann noch einmal von Tillmann zusammen mit W. Becker überarbeitet. In dieser Fassung wurde sie zur offiziellen Bibelübersetzung für die ostdeutschen Bistümer. 1962 wurde sie erneut durchgesehen und vom Kösel Verlag publiziert. Der Evangelienteil hat 1964 Eingang in die deutsche Tetrapla gefunden.

Die Übersetzung wurde »ob ihrer exegetischen Sorgfalt wie sprachlichen Kraft« sehr geschätzt (Schelkle). Vergleicht man sie mit anderen katholischen Übersetzungen aus dieser Zeit, z. B. mit der – freilich etwas späteren – von Karrer, so fällt auf, dass Tillmann Mt 5,32 und 19,9 richtig übersetzt, während Karrer es der kirchlichen Ehelehre anpasst und diese Anpassung jeweils in einer relativ ausführlichen Anmerkung verteidigt. Wie sehr Tillmann um den Text gerungen hat, kann man daran erkennen, dass der Text der Übersetzung des Johannesevangeliums im Johanneskommentar, dessen Auslegung 1914 zum ersten Mal erschien, mit der Übersetzung in der Ausgabe des Neuen Testaments keineswegs völlig identisch ist. Dausch spricht in einer Rezension des Johanneskommentars von Tillmanns »gewählter, bilderreicher, vor allem seelenvoller Sprache«. ⁷⁵

Würdigung

Tillmanns Bedeutung für die Moralthologie ist sicher höher als die für die neutestamentliche Wissenschaft. Aber seine Bedeutung auch für letztere sollte man allein schon aufgrund seiner Übersetzung des Neuen Testaments und der Herausgabe der »Bonner Bibel« nicht unterschätzen, von seiner sozialen und gesellschaftlichen Wirkung ganz abgesehen. Außer den bereits genannten Aktivitäten ist wenigstens noch zu erwähnen, dass Tillmann auch als Mitglied des Zentrums hervorgetreten ist. ⁷⁶ – Zwar ist die Zeit über seine neutestamentlichen Arbeiten aufgrund deren konservativen Charakters hinweggegangen, aber Tillmann hat nicht nur zu seiner Zeit die neutestamentliche Diskussion durch das sorgfältige Bedenken der Argumente, wenn auch in traditionellen Bahnen, ⁷⁷ befruchtet, sondern vor allem durch die Initiierung und Herausgabe eines breit angelegten Kommentarwerks zum gesamten Neuen Testament das Bibelverständnis von Pfarrern und gebildeten Laien nachhaltig beeinflusst.

⁷⁵ Vgl. dazu beispielhaft F. TILLMANN, Johannesevangelium 31 f.

⁷⁶ Vgl. E. GATZ, Die Katholisch-Theologische Fakultät Bonn, in: D. Burkard/W. Weiß (Hrsg.), Katholische Theologie im Nationalsozialismus 1/1, Würzburg 2007, 134; ders., Fakultät 60.

⁷⁷ Vgl. zur Einordnung Tillmanns auch E. PIRONT, Tillmann 236 f.

Veröffentlichungen (Auswahl): Der Menschensohn. Jesu Selbstzeugnis für seine messianische Würde, Freiburg i. Br. 1907; Jesus, der Menschensohn, Münster 1908 (¹1921); Die Wiederkunft Christi nach den paulinischen Briefen, Freiburg 1909; Das Selbstbewußtsein Jesu als Beweis seiner Gottheit, in: ThGl 1 (1909) 105 – 119; Jesus und das Papsttum. Eine Antwort auf die Frage: Hat Jesus das Papsttum gestiftet, Köln 1910; Methodisches und Sachliches zur Darstellung der Gottheit Christi nach den Synoptikern gegenüber der modernen Kritik, in: BZ 8 (1910) 146 – 161.252 – 262; Das Selbstbewußtsein des Gottessohnes. Auf Grund der synoptischen Evangelien, Münster 1911 (³1921); Kommentar zur Hl. Schrift des Neuen Testaments (Bonner Bibel) 1912 ff.; Der Philipperbrief, übers. u. erkl., in: M. Meinertz/F. Tillmann, Die Gefangenschaftsbriefe des hl. Paulus (Die Hl. Schrift des NT 6 bzw. 47) Bonn 1917 (²1921, ³1923, ⁴1931); Die Quellen des Lebens Jesu, ihre Entstehung und ihr Wert, München 1913/1920/1921; Das Johannesevangelium übers. u. erkl. Bonn 1914 (²1921, ³1922, ⁴1931); Persönlichkeit und Gemeinschaft in der Predigt Jesu, Düsseldorf 1919; Die Frömmigkeit des Herrn und seines Apostels Paulus, Düsseldorf o. J. (1920); die in vielen Auflagen erschienene Übersetzung des Neuen Testaments erschien zunächst in 2 Bänden: I Die Heilige Schrift des Neuen Testaments: Evangelien, Apostelgeschichte, Bonn 1925; II Briefe u. Geheime Offenbarung, Bonn 1927; Licht u. Leben. Lehrbuch für den katholischen Religionsunterricht an höheren Schulen, 4 Bde., hrsg. zusammen mit J. P. Junglas u. J. Greven, Düsseldorf 1926/27; Handbuch der katholischen Sittenlehre, hrsg. von F. T., 5 Bde., Düsseldorf 1934 ff. (²1951 – 1953); Aus Gottes Wort. Kurze Schriftlesungen für jeden Tag, Bonn ⁴1935; Der Meister ruft. Die katholische Sittenlehre gemeinverständlich dargestellt, Düsseldorf 1937 (²1948); Die Episteln und Evangelien der Festtage. Im Dienste der Predigt erklärt, Düsseldorf 1940 (²1950); Die sonntäglichen Evangelien: Im Dienste der Predigt erklärt. Mit einem Abriss der Geschichte und Theorie der Homilie von August Brandt, Düsseldorf ⁸1950; Ausgewählte Schriftlesungen. Für Predigt und Unterricht erklärt, 2 Bde., Düsseldorf 1951 – *Bibliographie*: G. LAUTENSCHLÄGER, Art. Tillmann, Fritz, BBKL 12 (1997), 123 – 125 (http://www.bbkl.de/t/tillmann_f.shtml); E. PIRONT, Fritz Tillmann (1874 – 1953) und sein Beitrag zur Erneuerung der Moraltheologie im 20. Jahrhundert, Diss. Univ. Mainz 1996, 245 – 249 – *Würdigungen*: E. PIRONT, Fritz Tillmann (s. Bibliographie); T. STEINBÜCHEL/T. MÜNCKER (Hrsg.), Das Bild vom Menschen. Beiträge zur theologischen u. philosophischen Anthropologie (FS F. Tillmann), Düsseldorf 1934; J. KLEIN, Art. Tillmann, Fritz, RGG³ 6 (1962) 901 f.; S. MERKLE, in: Ders., Ausgewählte Reden u. Aufsätze hrsg. von T. Freudenberger, Würzburg 1965, 690 – 95; W. SCHÖLLGEN, F. Tillmann, in: Bonner Gelehrte. Beiträge zur Geschichte der Wissenschaften in Bonn, Katholische Theologie (150 Jahre Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn 1818 – 1968), Bonn 1968, 94 – 104; G. LAUTENSCHLÄGER, Art. Tillmann (s. Bibliographie); J. NIESEN, Bonner Personenlexikon, Bonn 2007, 310. [89]

Alfred Wikenhauser (1883–1960)

Lebensweg und wissenschaftlicher Werdegang

Alfred Wikenhauser wurde am 22. Februar 1883 in Welschingen/Hegau als Kind kleiner Leute geboren und verlebte eine an Entbehrungen reiche Jugendzeit. Nach dem 1903 in Konstanz abgelegten Abitur studierte er in Freiburg Katholische Theologie und wurde 1907 zum Priester geweiht. Nach kurzer Vikariatszeit weilte er von 1910 bis 1912 in Rom am Campo Santo Teutonico und studierte am Päpstlichen Bibelinstitut, von 1912 bis 1914 setzte er seine Studien in Freiburg fort, wo er 1913 mit der Arbeit zum Geschichtswert der Apostelgeschichte promovierte,⁷⁸ um dann erneut für längere Zeit als Vikar und Pfarrer tätig zu sein. 1922 habilitierte er sich in Freiburg und wurde dort Privatdozent, 1926 nahm er einen Ruf nach Würzburg als Nachfolger Valentin Webers an, kehrte aber 1929 an die Freiburger Fakultät zurück, wo er bis zu seiner Emeritierung im Jahre 1951 wirkte. Er starb nach einer längeren Leidenszeit 1960 in Freiburg und wurde in Welschingen bestattet.

Wikenhauser war mit Maier befreundet, teilte aber in keiner Weise dessen Pathos, sondern zeichnete sich durch eine »fast trocken wirkende Nüchternheit und gemessene Ruhe« aus. J. Schmid, mit dem er ebenfalls befreundet war, deutet in seinem Nachruf auf Wikenhauser an, dass dessen Leben und Karriere in keiner Weise so stürmisch verlief wie das von Friedrich Wilhelm Maier, dass aber »auch ihm Anfechtung nicht ganz erspart blieb.«⁷⁹ Schmid bezeichnet Wikenhauser darüber hinaus als »rastlosen Schwerarbeiter« und rühmt die

78 Aus dem Exemplar des Buches im Exegetischen Seminar der Universität Freiburg, Neutestamentliche Abteilung, geht hervor, dass Wikenhauser mit den §§ 1–28 dieses Werkes von der Theologischen Fakultät Freiburg promoviert wurde. Dieser gedruckte Hinweis ist offensichtlich in den »normalen« Exemplaren nicht vorhanden, jedenfalls fehlt er in dem mir vorliegenden der Diözesanbibliothek Köln. Ich danke Lorenz Oberlinner für diesen Hinweis. – Das Buch umfasst im übrigen in der veröffentlichten Fassung 72 Paragraphen, ist also bis zur Veröffentlichung ganz erheblich erweitert worden. – Im Vorwort bedankt sich Wikenhauser bei »Herrn Domkapitular Dr. Simon Weber in Freiburg i.Br., dem früheren Vertreter des Neuen Testaments an der dortigen Universität, für das Interesse und die Förderung, die er der Arbeit zuteil werden ließ.« Offensichtlich hat Wikenhauser bei S. Weber studiert.

79 J. SCHMID, In memoriam A. W., 92 f. Was hinter der Andeutung von Schmid genau steht, konnte ich nicht feststellen. – Immerhin bemerkenswert ist der Umstand, dass A. WIKENHAUSER 1931 einen Aufsatz mit dem Titel »Zur synoptischen Frage« überschreiben und mit einer Zusammenfassung der Thesen von M. J. Lagrange beginnen konnte: »Seine beiden Hauptthesen, (1) daß Lukas unser Mk-Ev weitgehend benützt und in seine Evangelienchrift eingearbeitet hat, und (2) daß Mk nicht von Mt abhängig ist, wohl aber der griechische Mt in einem gewissen Abhängigkeitsverhältnis zu Mk steht, verdienen voll Zustimmung.« RQ 39 (1931) 43–61, 43. zu der sog. katholischen Zwei-Quellentheorie und Lagrange vgl. J. S. KLOPPENBORG VERBIN, Excavating passim, v. a. 317–321.,

Weite seines wissenschaftlichen Horizonts. Dasselbe attestiert ihm auch sein Schüler A. Vögtle, der darüber hinaus ausführt: [90]

Seine Stärke lag nicht so sehr in der genialen Erarbeitung neuer Lösungsversuche als in der kritischen und überaus urteilskräftigen Auseinandersetzung mit der ohnehin hypothesenfreudigen Produktion, die er protestantischerseits auf dem Gebiet der Neutestamentlichen Wissenschaft vorfand. Dabei hat er sich nie damit begnügt, längst Gefragtes und Gesagtes zu wiederholen oder um jeden Preis traditionelle Meinungen zu verteidigen, wenn ihm solches seine bessere Erkenntnis nicht erlaubte.⁸⁰

Sowohl der große Einsatz für die neutestamentliche Wissenschaft als auch der breite Horizont Wikenhausers ist für denjenigen, der sich einmal auch nur einen kleinen Überblick über seine Rezensionstätigkeit vor allem in der Theologischen Revue ab 1925 verschafft, unmittelbar einsichtig. Dasselbe zeigen auch seine zahlreichen Artikel für die zweite Auflage des LThK. Der eindeutigste Beleg für das große wissenschaftliche Engagement schon in jungen Jahren dürfte aber die Tatsache sein, dass Wikenhauser schon vor seiner Priesterweihe und lange vor seiner Promotion 30 Aufsätze zur antiken Tachygraphie, v. a. zur Bedeutung der Stenographie bei den Kirchenvätern und auf den Synoden der Alten Kirche, in fast ausschließlich nicht-theologischen Fachzeitschriften veröffentlichte. Dass es von den Synoden der Alten Kirche stenographische Mitschriften gab, die teilweise sogar überliefert wurden, ist auch dem Fachmann nicht immer geläufig. Desgleichen finden sich bereits aus dieser Zeit eine Reihe von Aufsätzen zu sprachlichen Problemen und zu Homilien der Kirchenväter. Von daher hätte man eher erwartet, Wikenhauser würde sich der Patristik zuwenden, aber er promovierte im Fach Neues Testament mit dem bereits genannten Thema und wandte sich in der Folgezeit ganz diesem Fach zu.

Das Werk

Wikenhauser ist Autor zahlreicher Monographien und Kommentare, deren Schwerpunkte bei Paulus, der Apostelgeschichte und der Johannesoffenbarung liegen. Mehrere seiner Werke sind wiederholt aufgelegt und in andere Sprachen übersetzt worden. Dies gilt insbesondere für seine Einleitung ins Neue Testament, von der Übersetzungen ins Englische, Spanische und Italienische angefertigt wurden und die Wikenhauser allen Studierenden zumindest der Katholischen Theologie in diesen Ländern in den 50er und 60er Jahren bekannt gemacht hat. Er war einer der ersten Neutestamentler auf katholischer Seite, der mit der Berücksichtigung der Religionsgeschichte des hellenistischen Raumes

80 Vgl. die Würdigung Wikenhausers durch A. VÖGTLE, in: FDA 82/83 (1962/63) 512 ff.

für die Exegese des Neuen Testaments ernst machte und diese auf breiter Front berücksichtigte. Immer wieder ist die große Kenntnis der hellenistischen Religionsgeschichte in seinen Büchern, Artikeln und Rezensionen deutlich erkennbar. Dazu kommt auch eine breite Berücksichtigung neuerer archäologischer Funde.

Die große Bedeutung Wikenhausers für die katholische neutestamentliche Exegese und darüber hinaus wird aber vor allem daran deutlich, dass er Mitherausgeber der von ihm zusammen mit O. Kuss begründeten Kommentarreihe Regensburger Neues Testament (RNT) war, einem Werk, das nicht nur den in der Seelsorge stehenden Priestern und interessierten Laien zuverlässige [91] Informationen zu den Schriften des Neuen Testaments liefern wollte. Das größte Verdienst Wikenhausers um die wissenschaftliche Exegese aber besteht in der Begründung von Herders Theologischem Kommentar zum Neuen Testament, der wissenschaftlichen Kommentarreihe zum Neuen Testament aus katholischer Feder nach dem Zweiten Weltkrieg. Wie sehr ihm diese Kommentarreihe am Herzen lag, macht Anton Vögle, der ihm als Herausgeber dieses Kommentars nachfolgte, im Vorwort zu dem Kommentarband zu den Petrusbriefen und zum Judasbrief von Karl Hermann Schelkle (HThKNT XIII 2) deutlich, wenn er von der Sorge Wikenhausers um dieses Werk »buchstäblich bis zur Todesstunde« und von dessen »beschwörendem Ernst« spricht, mit dem er ihm die Sorge um diese Kommentarreihe ans Herz legte. Diese Reihe sollte nach Wikenhauser »ein streng wissenschaftliches Kommentarwerk über das NT werden, das durch zuverlässige Darstellung der neueren und neuesten biblischen Forschung und sachgemäße Orientierung über die strittigen Probleme den heutigen Stand der Exegese getreu widerspiegelt und sich redlich bemüht, die Forschung weiterzuführen.«⁸¹

In der umfangreichen Arbeit über den *Geschichtswert der Apostelgeschichte* werden Zweck und Komposition des Werkes sowie dessen Geschichtswert nach inneren und äußeren Kriterien erarbeitet. Grundlegend ist dabei die durchaus moderne Anschauung, dass das zweite Werk des Lukas »die in der Kraft des Hl. Geistes begonnene und von ihr gewirkte universale Ausbreitung des Christentums« (15) zum Thema hat. Dieses ist noch zu Lebzeiten des Apostels Paulus unmittelbar vor dem Ende von dessen Prozess in Rom verfasst worden, wofür Wikenhauser sich im übrigen auf Friedrich Wilhelm Maier und Harnack als Zeugen beruft. Lukas, der Paulus auf der Reise nach Rom begleitet hat,⁸² wollte mit seinem zweiten Werk einflussreiche und dem Apostel nahestehende Kreise in Rom in die Lage versetzen, zugunsten des Paulus in den noch schwebenden Prozess einzugreifen, wie sich vor allem aus den letzten acht Kapiteln ergibt, die

81 J. SCHMID, In memoriam 92 f., 93.

82 Vgl. auch ThRv 34 (1935) 147.

deutlich den Charakter einer Apologie zugunsten des Paulus tragen. Der Verfasser der Apostelgeschichte stand so einem Teil der erzählten Begebenheiten nahe, konnte sich aber auch bei anderen Zeugen und mit Hilfe (schriftlicher?) Quellen informieren. Hier folgt Wikenhauser der Tradition, die freilich auch damals schon nicht mehr unumstritten war, denn bei Jülicher (1901) und B. Weiß (1886) konnte man es bereits damals anders lesen. Allerdings datierte im evangelischen Raum auch Michaelis 1954 die Apostelgeschichte noch auf »die letzten Jahre vor oder die ersten Jahre nach 70«, jedoch in jedem Falle nach dem Tode des Paulus, während Meinertz in seiner Einleitung unter Berufung z. B. auf Wikenhauser die Apg auf das Ende der paulinischen Gefangenschaft ins Jahr 63 und nach Rom verlegt. Zu dieser frühen Ansetzung der Apostelgeschichte passt, dass Wikenhauser die Reden des Petrus in ihren Grundzügen für »Gemeingut der Urgemeinde« und diese deswegen für wirklich getreue Überlieferung hält. (152) In den Paulusreden hat Lukas »den überkommenen Stoff mit künstlerischer Freiheit gestaltet und den Reden bis zu einem gewissen Grade das Siegel seines Geistes aufgedrückt«. (153) Insgesamt gilt, »daß Lukas weniger das Indivi- [92] duelle des einzelnen Missionars ... als vielmehr das Typische der urchristlichen Missionsrede gibt. Daß seine Reden darin der historischen Wirklichkeit in den Haupt- und Kernpunkten entsprechen ... kann nicht in Abrede gestellt werden.« (154) Zwar entbehrt die Apostelgeschichte der Tiefe des Paulusbildes, das sich aus seinen Briefen entnehmen lässt – vor allem mangelt es ihr mit der antiken Geschichtsschreibung an »der tieferen psychologischen Erfassung und Charakterisierung einer Persönlichkeit«, aber die Reden des Paulus, vor allem die Verteidigungsreden, leisten doch einen wichtigen Beitrag zu seiner näheren Charakterisierung. »In diesen läßt der Apostel uns doch etwas tiefer in seine Seele blicken, seine gewaltige seelische Umwandlung, die Ziele und Motive seiner Missionsarbeit erkennen, als der Verfasser des Buches in der Darstellung der Taten Pauli tut.« (286)

Die auch heute immer wieder in den Blick genommene Frage, mit welcher der von der Apostelgeschichte genannten Jerusalemreisen des Paulus Gal 2,1 – 10 zu identifizieren ist, wird von Wikenhauser anhand der bereits damals breit diskutierten Vorschläge dahingehend entschieden, dass Gal 2 vom Apostelkonzil und nicht etwa von einer Vorkonferenz handelt. Im dritten Hauptteil vergleicht Wikenhauser dann die Zeugnisse der Apostelgeschichte mit denen der paulinischen Briefe und vor allem mit den Angaben der Profanquellen. Dabei tritt ein durchaus harmonistisches Interesse zu Tage, wie in dem Schlussvotum deutlich wird:

Wenn auch einige Ausgleichsversuche hypothetischer Natur sind, so läßt sich doch keine einzige Angabe der Apostelgeschichte durch Profanzeugnisse als unrichtig erweisen, während in nicht wenigen Fällen der Vergleich ganz offenbar zuungunsten der profanen Autoren ausfällt. (421)

Bereits diese Arbeit belegt die breiten (religions-) geschichtlichen Kenntnisse Wikenhausers, der nicht nur viele Parallelen zu den Prologen des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte sowie zu dem berühmten, sich freilich auf den Täufer beziehenden Synchronismus in Lk 3,1 f. aus der profanen Literatur anzuführen vermag, sondern auch die antike Praxeisliteratur, keineswegs nur die der Kirche des zweiten und dritten Jahrhunderts, gut kennt und zu zahlreichen Perikopen und Gegenständen der Apostelgeschichte Parallelen aus der profanen Literatur anführt und berücksichtigt.

Das 1928 erstmals und 1956, also nach Wikenhausers Emeritierung, in zweiter, umgearbeiteter und erweiterter Auflage erschienene Buch zur *Christusmystik des Apostels Paulus* geht insbesondere den paulinischen »In Christus«-Aussagen nach und behandelt diese unter dem für sie früher häufig gebrauchten, aber auch bekämpften Titel der Christusmystik.⁸³ In diesem Werk, das sich monographisch einem in der Gegenwart nicht häufig bearbeiteten Thema zuwendet und das u. a. deswegen auch in der neuesten Literatur zum Thema noch zitiert wird, kommen noch einmal deutlich die Stärken der Wikenhauserschen Arbeiten zum Ausdruck. Der Verfasser treibt eine sehr genaue Exegese, [93] geht hermeneutisch sehr bewusst vor, insofern er zuerst den Begriff der Mystik, wie er ihn verwendet, gegen andere, v. a. griechische Verständnisweisen, abgrenzt, bezieht auch seine Arbeit als Seelsorger in seine Exegese mit ein und arbeitet religionsgeschichtlich, indem er das Verständnis der Mystik im orientalisch-griechischen Raum v. a. anhand des Corpus Hermeticum, der Mysterienreligionen und der Zauberpapyri herausarbeitet und dieses vom paulinischen Verständnis unterscheidet.

Die Hauptunterschiede zwischen der *unio mystica* in der griechisch-orientalischen Sicht und der des Paulus findet Wikenhauser in folgendem: 1) Während es Ziel des Griechen ist, Gott zu schauen, sich mit ihm zu vereinigen und in ihm aufzugehen, bleibt bei Paulus trotz des In-Christus-Seins und der damit gemeinten engen Verbindung zwischen Christus und dem Christen die Differenz zwischen Christus und dem Christen immer erhalten. 2) Paulus kennt keine Vergottung des Christen und die aus dem Christusverhältnis resultierenden sittlichen Forderungen sind für das paulinische Verständnis des In-Christus-

83 Vgl. dazu das Urteil von J. D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, Michigan/Cambridge 1998, 401: »All of which makes it hard to avoid talk of something like a mystical sense of the divine presence of Christ within and without, establishing and sustaining the individual in relation to God.«

Seins wesentlich, während das Verhältnis des Mysten zu Gott sonst naturhaft vorgestellt wird. 3) Begreift die griechisch-orientalische Mystik die erhoffte »Rettung« als Befreiung von der Heimarmene und der Vergänglichkeit, so stellt Paulus die Befreiung von der Sünde heraus. 4) Der Gedanke des mystischen Leibes Christi hat in der paganen Mystik kein Äquivalent. – Diese Differenzen schließen freilich eine Anleihe hinsichtlich »der Verknüpfung des Schicksals des Initianden mit dem des Gottes« in der Jesusbewegung vor Paulus bei den zugrunde liegenden Mythen nicht völlig aus. Aber näher als eine Anleihe bei den paganen Vorstellungen ist »die Benützung einer vorhandenen Vorstellungs- und Ausdrucksform, in die ein neuer Inhalt gegossen wird« (135). 5) Die Zukunft des Christen nach der Parusie ist »nicht einfach das Sein in Christus im Superlativ ... sondern eine ganz andere Art der Gemeinschaft. Die mystische Union ist keine Vorwegnahme der zukünftigen Herrlichkeit ... sondern nur ein Angeld auf sie.« (136)

Hierin kommt der eschatologische Charakter des christlichen Heils bei Paulus zum Ausdruck, den die Griechen ebenfalls nicht kennen. Bei ihnen ist der Zustand nach dem Tode die geradlinige Fortsetzung des vorangegangenen (vergotteten) Zustandes, nach dem Tod kommt es nur zur »Vollendung und Verewigung des in der Ekstase erreichten Zustandes«. (138)

Dass Wikenhauser einige Dinge mit seiner Zeit teilt, über die die Zeit in zwischen hinweggegangen ist, nimmt nicht wunder. Auch in dieser Schrift noch erarbeitet er die Ansichten des Paulus unter Berücksichtigung der Schriften, die wir heute als deuteropaulinisch bezeichnen,⁸⁴ und wertet das Zeugnis der Apostelgeschichte direkt für Paulus aus. Mit der positiven Wertung des Ge- [94] schichtswerts der Apostelgeschichte dürfte die Feststellung zusammenhängen: »Daß Paulus getauft worden ist, steht fest.« (94) Gelegentlich klingen die Feststellungen auch sehr apodiktisch: »Die christliche Taufe ist von jeher als eigentliches Sakrament aufgefaßt worden, aber nie als rein naturhaft-magisch wirkende Handlung«, sowenig man die daraus gezogene Folgerung bestreiten mag: »Jeder, der sie empfangen wollte, mußte sich ›bekehren‹ und glauben und sittliche Verpflichtungen für die Zukunft auf sich nehmen.« (136) Schließlich

84 In »Die Kirche als der mystische Leib...« hat er diese Frage reflektiert und kommt zu dem Schluß, dass die Ausführungen des Epheser- und des Kolosserbriefes »über die Kirche als den Leib Christi nicht so stark von denen der Hauptbriefe abweichen, daß sie uns zur Unechtheitserklärung zwingen würden.« (153) In seiner »Einleitung ins Neue Testament« betont Wikenhauser ebenfalls die starke Kongruenz mit dem paulinischen Gedankengut, will aber »angesichts der mannigfachen Abweichungen in Sprache, Stil und Theologie zwischen den beiden Briefen (sc. Eph und Kol) die Möglichkeit offen lassen ... daß der Apostel einen seiner Schüler mit der Ausarbeitung des Eph unter seiner Direktive und Aufsicht betraut hat.« (307)

dürfte das auch schon für den Ursprung der christlichen Taufe bei Johannes dem Täufer gelten.

In dem zuerst 1935 erschienen Beitrag »Paulus – Apostel Jesu Christi« wendet sich Wikenhauser u. a. gegen die Deutung des Christentums durch die »völkischen Kreise«, z. B. gegen die These von der Verjudung des Christentums durch Paulus, zitiert mehrfach und ausführlich den Mythos des 20. Jahrhunderts von A. Rosenberg und setzt sich kritisch damit auseinander. »Diese Auffassung, daß Paulus das Christentum verjudet habe, ist nur unter der Voraussetzung möglich, daß Jesus kein Jude gewesen ist und die echte Verkündigung Jesu mit der alttestamentlich-jüdischen Religion nichts gemein hat. Diese These wird nun tatsächlich auch von den völkischen Kreisen vertreten. Sie leugnen Jesu jüdische Herkunft und erblicken in ihm einen Arier...« (98) »So stellt sich das deutschvölkische Paulusbild unserer Tage dar. Ist es richtig, wissenschaftlich haltbar? Die Antwort eines jeden genauen Kenners des Urchristentums und der religiösen und politischen Bewegungen seiner Zeit kann nur lauten: Nein! Es ist total falsch.« Freilich begegnen auch hier Rassen-Begriffe und der Gegensatz des Paulus zum Judentum wird stark betont – »Aber nach seiner Bekehrung hat er in weit höherem Maße als die Altapostel das spezifisch Jüdische von sich abgestreift.« (104) – zugleich aber wird als Gegengewicht zu dieser Entgegen-Setzung von Paulus und dem Judentum gesagt: »Darf man es .. dem aus dem jüdischen Volke hervorgegangenen Apostel übelnehmen, wenn er mit heißer Liebe seinem Volke zugetan ist, seine Rettung aus dem ewigen Verderben inbrünstig ersehnt und zu seinen Gunsten sogar auf seine eigene Seligkeit zu verzichten bereit wäre? (Röm 9,1 ff.)«

Eine Geschichte der neutestamentlichen – insbesondere der katholischen!⁸⁵ – Exegese im Dritten Reich ist noch zu schreiben und dafür liegen sogar kaum Vorarbeiten vor. Insofern sind diese Äußerungen Wikenhausers nur schwer einzuordnen. Wir wissen leider nicht genau, was den damaligen Neutestamentlern an Aussagen möglich war, ohne Gefahr für Leib und Leben zu riskieren. Ein genaues Studium der Äußerungen Wikenhausers in diesem Aufsatz vor allem in Bezug auf die Tatsache, dass Wikenhauser mehrfach auf Rosenbergs Mythos des 20. Jahrhunderts zu sprechen kommt und sich mit diesem kritisch auseinandersetzt, spricht m.E. dafür, dass Wikenhauser hier sehr mutig gewesen ist und sich mit diesen Aussagen wohl auch in unmittelbare Gefahr gebracht hat.

Das Buch *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus* erschien 1937 zum ersten Mal und wurde 1940 neu aufgelegt. Es steht im Zusammenhang mit dem zuvor erwähnten Buch zur Christumystik, nimmt aber

85 Zur Aufarbeitung des Verhaltens in den evangelisch-theologischen Fakultäten vgl. nur die Arbeiten der leider viel zu früh verstorbenen L. Siegele-Wenschkewitz.

nun [95] nicht wie dieses den einzelnen Christen und seine Verbindung mit Christus in den Blick, sondern die Gemeinschaft der Christen, die Kirche. Das Buch wendet sich »an den weiteren Kreis der Gebildeten, Geistlichen wie Laien« (Vorwort), obwohl der Verfasser durchaus am griechischen Text argumentiert – auch ein überdeutliches Zeichen, wie sehr sich die Verhältnisse inzwischen geändert haben. Paulus hat die Idee des Christusleibes aufgrund der in Korinth entstandenen Probleme entwickelt, was u. a. daran deutlich wird, dass er im ersten Korinther- und im Römerbrief nie die Kirche, sondern immer die Gläubigen als Leib Christi bezeichnet. Die Gläubigen sind untereinander und mit Christus durch den Geist »in überaus inniger geheimnisvoller Verbindung« zusammen gebunden. Diese Verbindung, die durch die Taufe zustande kommt und im eucharistischen Mahl »immer aufs neue realisiert und dadurch verstärkt und vertieft« wird (113), bezeichnet Wikenhauser als mystisch. Dabei ist die Verbindung mit Christus das primäre, die Verbindung der Gläubigen untereinander das sekundäre, aus dem primären erwachsende Element. Diese Einheit führt auf der einen Seite zur Einebnung der Unterschiede, auf der anderen handelt es sich gerade um eine Einheit von verschiedenartigen Gliedern, weil der Geist sich nicht überall in gleicher Weise offenbart. Bevor Wikenhauser die Übereinstimmung zwischen dem paganen Fabelstoff vom Menschen als Organismus aufeinander angewiesener Teile, der zum Vorbild für das Staatswesen wird, und der paulinischen Darstellung konstatiert, führt er diesen Stoff zunächst anhand zahlreicher Beispiele aus der Antike wörtlich vor. Auch Paulus will den Korinthern »die tatsächlich vorhandene Mannigfaltigkeit und ungleichmäßige Verteilung der Charismen illustrieren und begründen.« Über dieser Übereinstimmung zwischen Paulus und den stoisch-popularphilosophischen Stoffen darf man freilich nicht übersehen, dass es sich bei den paganen Autoren um eine Naturgegebenheit handelt, was bei Paulus gerade nicht der Fall ist. Vielmehr gründet der Leibcharakter der christlichen Gemeinde in der Zugehörigkeit zu Christus.

Schon an Wikenhausers Aufsatz »Zur Synoptischen Frage« von 1931 konnte man erkennen, dass sich seit der Indizierung des Maierschen Synoptikerkommentars in der Katholischen Kirche in dieser Frage eine vorsichtige Entwicklung ergeben hatte, wenn dieser Artikel auch noch völlig im vorgegebenen Rahmen bleibt und fest mit einem aramäischen Matthäusevangelium rechnet.⁸⁶ In seiner *Einleitung in das Neue Testament* kann Wikenhauser dann bei der Vorstellung des synoptischen Problems völlig auf der Höhe der Zeit argumentieren und für

86 Immerhin ist der Schlusssatz bemerkenswert. Nachdem Wikenhauser sich gegen Lagrange für einen stärkeren Einfluss des Markusevangeliums auf die Arbeit des griechischen Übersetzers des aramäischen Matthäusevangeliums eingesetzt hat, schließt er: »Gewiß, des Rätsels volle Lösung werden wir kaum je finden, da uns der ar(amäische) Mt verlorengangen ist und niemand weiß, wie er ausgesehen hat.« (61)

die Zweiquellentheorie votieren. Bevor er das freilich tut, gibt er hier und in zahlreichen anderen Papragraphen im Anschluss an die Literaturangaben die einschlägigen Entscheidungen der Päpstlichen Bibelkommission bekannt und fasst deren Ergebnis zusammen.⁸⁷ Das einzige Zugeständnis, das er aber inhaltlich beim synoptischen Problem an die Tradition [96] macht, ist, dass er ausdrücklich mit einer »aramäischen Logienschrift des Matthäus« rechnet, die er dann aber sogleich als Vorstufe der »griechischen Übersetzung dieser Logienschrift (Q)« bezeichnet. Seine ausführliche Behandlung der formgeschichtlichen Methode mit umfassenden Referaten der Arbeiten von Bultmann und Dibelius kann als mustergültig angesehen werden. So wird z. B. die von Bultmann vorgenommene Aufteilung des Redenstoffes ausdrücklich anerkannt. Dass er in historischen Fragen skeptischer urteilt als Bultmann wird niemanden verwundern. Den Zusammenhang von Form und Historie, dass also bereits die Form der Wundergeschichten diese als unhistorisch ausweist, lehnt Wikenhauser ab. Denn es gilt: »Die Formkritik muß durch die Sachkritik ergänzt werden.« Wikenhauser rechnet auch mit einer »wachsenden Offenbarung des Messiasgeheimnisses an die Jünger« (197) und weigert sich, der Urgemeinde »eine wahrhaft schöpferische Kraft« zuzuschreiben und damit zahlreiche Worte und Erzählungen der Evangelien eher auf die Urgemeinde als auf den historischen Jesus zurückzuführen. Die Augenzeugen des Lebens und Wirkens Jesu dürfen nicht aus dem Prozess der Traditionsbildung ausgeschaltet werden, allerdings sind nicht allein diese für die Traditionsbildung verantwortlich, sondern auch die Missionare und Lehrer. Wenn er letztere zusammen mit den Augenzeugen als »starke Garantie für die sachlich-treue Überlieferung der Worte und Taten Jesu« ansieht, so schafft er – ob gewollt oder ungewollt, sei dahingestellt – doch ein Einfallstor für die zuvor abgelehnte schöpferische Kraft der Urgemeinde.

Der konservative Grundzug Wikenhausers – was nur eine Charakterisierung und kein Werturteil darstellt! –, kommt auch bei der Behandlung des Johannesevangeliums zum Ausdruck. Die völlig andere Welt dieses Evangeliums wird ausführlich und zutreffend dargestellt, das Evangelium aber letztlich doch mit der Tradition dem Zebedaiden Johannes als dem Lieblingsjünger zugewiesen. Umso auffälliger ist, dass Wikenhauser dennoch wenigstens mit einer gewissen Beeinflussung des vierten Evangeliums durch die Gnosis zu rechnen bereit ist. Auch die geschichtliche Glaubwürdigkeit schätzt er höher ein, die historische Glaubwürdigkeit der (nachträglich eingeschobenen) Perikope von der Ehebrecherin bezeichnet er als »unanfechtbar«. (219)⁸⁸ Wie immer referiert Wiken-

87 So auch in seinem Johanneskommentar 37.

88 Das sehr ausführliche Einleitungskapitel in Wikenhausers Johanneskommentar, in dem er breit auf die innere und äußere Problematik der Verfasserschaft durch den Zebedaiden

hauser auch die Problematik der Pastoralbriefe sorgfältig und umfassend, kann sich aber nicht zu deren Unechtheit entschließen. Die Argumente der Sprach- und Stilunterschiede werden auf den unterschiedlichen Charakter und Zweck der Pastoralbriefe zurück- und auch die Sekretärshypothese angeführt. Ebenso werden die Unterschiede in der Art des [97] Christentums und der Kirchenorganisation für nicht so gravierend eingeschätzt, dass sie für eine Unechterklärung der Pastoralbriefe ausreichen würden. Vielmehr hat Paulus diese nach der Entlassung aus der römischen Gefangenschaft, die in sich völlig plausibel ist, verfasst. Er stimmt damit mit der zu Anfang des die Pastoralbriefe behandelnden Kapitels zusammengefassten Entscheidung der Bibelkommission überein, wonach die Tradition die Echtheit der Briefe »beweist« und »Einwendungen wegen der Eigenart des Stils des gnostischen Charakters der bekämpften Irrlehren und der geschilderten hierarchischen Verhältnisse u. a. ... die Tradition nicht erschüttern« können. Hier erinnert viel an das Buch von Maier.

Im *Kommentar zum Johannesevangelium* arbeitet Wikenhauser sehr schön heraus, dass alle Reden Jesu im vierten Evangelium denselben theologischen Charakter tragen und dass auch die Redeweise Johannes des Täufers und die des Evangelisten selbst in den redaktionellen Stücken von diesem durchdrungen sind. Da auch im ersten Johannesbrief »das gleiche schriftstellerische und theologische Gepräge« erkennbar ist, ist der Schluss unumgänglich, »daß der Evangelist den Worten Jesu das Gepräge seines Geistes und seiner Sprache aufgedrückt hat«. (23) Angesichts dessen und der zugestandenen antignostischen Front des Evangeliums ist es einigermaßen erstaunlich, dass Wikenhauser dennoch an der Autorschaft des Zebedaiden Johannes festhält. Es passt zu der vorsichtigen Exegese Wikenhausers, dass er auch die beiden Eschatologien im Johannesevangelium miteinander auszugleichen sucht, was natürlich jeder Ausleger *des Gesamtevangelioms* versuchen muss. Wikenhauser aber geht hier (natürlich mit anderen) weiter, indem er beide eschatologische Aussagereihen auf den Verfasser des Evangeliums zurückführt und für ähnlich miteinander kompatibel hält wie die Gegenwartigkeit und Zukünftigkeit des Heils bei Paulus. (280) Das macht angesichts der johanneischen Gegenwartsaussagen doch wohl mehr Probleme als Wikenhauser zuzugestehen bereit ist.

Bei der Bestimmung des Verfassers der *Apokalypse des Johannes* im RNT-

Johannes eingeht, lässt Wikenhauser mit den Worten enden: »Für den *katholischen Schrifterklärer* ist die Sachlage folgende: Seit dem letzten Drittel des 2. Jahrhunderts gilt in der Kirche nachweisbar der Apostel Johannes als der Verfasser des vierten Evangeliums. Der Widerspruch, der sich anfangs gegen seine apostolische Herkunft erhebt, ist gering und verstummt bald. Die kirchliche Überlieferung wird durch innere Gründe gestützt. Der Schluß des letzten Kapitels bezeichnet den Lieblingsjünger, der kaum ein anderer als der Zebedäussohn Johannes sein kann, ausdrücklich als den Verfasser des Buches. Darum hält die katholische Bibelwissenschaft einmütig an dem johanneisch-apostolischen Ursprung des vierten Evangeliums fest.« (17 Hervorhebung A. W.)

Kommentar ist Wikenhauser sehr vorsichtig und enthält sich einer eigenen Meinung. Er begnügt sich damit, die großen Schwierigkeiten herauszustellen, in die man gerät, wenn man für das Evangelium und die Apokalypse denselben Verfasser annimmt, und fährt dann fort:

Da die beiden Schriftgruppen aber ganz verschiedenen literarischen Gattungen angehören und verschiedene Gegenstände behandeln, glauben die katholischen Gelehrten fast allgemein, an der Abfassung der Apk durch den Apostel Johannes mit der Tradition festhalten zu müssen... Doch betonen einzelne von ihnen, daß die Verfasserfrage keine Glaubensfrage sei. Die Zuweisung der Apokalypse an einen Schüler des Apostels Johannes würde gut zu den Mitteilungen des Eusebius ... stimmen... (15 f.).

Die Exegesen in diesem Band sind knapp, enthalten aber das Wesentliche, sowohl an Exegese als auch an religionsgeschichtlichem Hintergrund. Wie immer bei Wikenhauser werden auch die wichtigsten Deutungen aus der Literatur zusammengefasst. Dabei entwickelt Wikenhauser durchaus auch Sympathie für die These, dass manche Bilder und Vorstellungen zwar aus dem Alten Testament und der jüdischen Apokalyptik stammen, aber letztlich auf die ori- [98] entalische Mythologie und griechische Astrologie zurückgehen können. Aber Wikenhauser wäre nicht Wikenhauser – und er hat damit in gewisser Weise ja auch Recht –, würde er nicht Wert darauf legen, dass die sog. traditionsgeschichtlich-mythologische Deutung »nur die Ursprünge dieser Anschauungsformen und ihre Wandlungen« bloßlegt, dass aber der Verfasser der Johannesoffenbarung diese selbständig in sein Werk integriert und dass es darauf letztlich für die Exegese ankommt.

Würdigung

Sehr treffend fassen J. Schmid und A. Vögtle im Grußwort zur Festschrift für A. Wikenhauser dessen Wirken zusammen:

Wir weisen ... auf Ihre langjährigen Bemühungen um die Erklärung der Apg und um ein echtes historisches Verständnis der Apk, auf Ihre weithin beachteten Bücher über die Christumystik des Paulus und seinen Kirchenbegriff, auf Ihre Auslegung des Johannesevangeliums und auf Ihre Einleitung in das NT hin. Alle diese Werke bekunden dem aufmerksamen Leser eine Forscherpersönlichkeit, die von echtem wissenschaftlichen Eros beseelt, aller falschen Apologetik und aller schönrednerischen Phrase abhold aus dem Schatz eines umfassenden Wissens Altes und Neues darzubieten weiß. Wir schätzen an Ihnen auch den umsichtigen und verantwortungsbewußten Organisator großer wissenschaftlicher Unternehmungen und nicht zuletzt den treuen Freund, mit dem der Gedankenaustausch stets eine Inspiration und ein Gewinn ist.

Veröffentlichungen (Auswahl): Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert (NTA VIII 3–5) Münster 1921; Kleine Beiträge zur Geschichte der antiken Steganographie, in: Korrespondenzblatt 66 (1921) 23–25.38–43; Die Christumystik des Apostels Paulus [BZfr XII 8–10] 1928, Freiburg i. Br. ²1956 (ital. 1958; engl. 1960); Der Sinn der Johannesapokalypse. Mit einer übersichtlichen Darstellung ihres Inhaltes und literarischen Aufbaus (Freiburger Antrittsrede) Münster 1931; Zur Synoptischen Frage, in: RQ 39 (1931) 43–61; Das Problem des 1000jährigen Reiches in der Johannes-Apokalypse, in: RQ 40 (1932) 13–25; Zur paulinischen Lehre vom Leib Christi, in: ThRv 33 (1934) 265–273; Paulus – Apostel Jesu Christi, in: Die Kirche in der Zeitenwende, hrsg. von E. Kleineidam und O. Kuss, 1935, 97–119 (³1938 erweitert: 154–177); Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus, Münster 1937 (²1940); Die Herkunft der Idee des 1000jährigen Reiches in der Johannes-Apokalypse, in: RQ 45 (1937) 1–25.366–371; Die Apostelgeschichte übersetzt und erklärt (RNT 5) Regensburg 1938 (die Folgeauflagen jeweils erweitert: ²1951; ³1956; ⁴1961); Die Traumgesichte des NT in religionsgeschichtlicher Sicht, in: Pisciculi. Studien zur Religion und Kultur des Altertums (FS F. J. Dölger), 1939, 320–333; Die Offenbarung des Johannes (RNT 9) Regensburg 1947 (²1948, erweitert: ³1961); Weltwoche und 1000jähriges Reich, in: ThQ 127 (1947) 390–417; Das Evangelium nach Johannes (RNT 4) Regensburg 1948 (erweitert: ²1957; ³1961); Doppelträume, in: Bib 29 (1948) 100–111; Die Wirkung der Christophanie vor Damaskus auf Paulus und seine Begleiter nach den Berichten der Apostelgeschichte, in: Bib 33 (1952) 313–323; Einleitung in das Neue Testament, Freiburg 1953, Folgeauflagen jeweils erweitert: ²1956, ³1959, ⁴1961, ⁵1963/Leipzig 1964 (bearbeitet von A. Vögtle), (6. Auflage völlig neu bearbeitet von J. Schmid 1973); zahlreiche Artikel in LThK und Lexikon des katholischen Lebens sowie in Oberrheinisches Pastoralblatt; ebenso zahlreiche Rezensionen in der Literarischen Rundschau (1914) und ThRv (1925 ff.). – *Herausgeberschaften:* Mitherausgeber des RNT, Regensburg 1938 ff.; HThKNT, Freiburg i. Br. 1953 ff. – *Bibliographie:* Bis 1953 in: Synoptische Studien (FS A. Wikenhauser), München 1953, 290–293; eine vollständige Liste bietet die UB Freiburg unter <http://www3.ub.uni-freiburg.de/index.php?id=1320>; C. SCHMITT, Art. Wikenhauser, Alfred, in: BBKL 13 (1998) 1110–1113 (<http://www.bautz.de/bbkl/w/wikenhauser.shtml>). – *Würdigungen:* Synoptische Studien. Alfred Wikenhauser zum siebenzigsten Geburtstag am 22. Februar 1953 dargebracht, München 1953 (mit vollständiger Bibliographie bis 1953); O. KNOCH, Nachruf, in: BiKi 15 (1960) 90; J. SCHMID, In memoriam Alfred Wikenhauser, in: BZ 5 (1961) 92–93; A. VÖGTLE, Art. Wikenhauser, A., in: LThK² X, Sp. 1121; L. OBERLINNER, Art. Wikenhauser, A., in: LThK³ X, Sp. 1166. [99]

Max Meinertz (1880–1965)

Lebensweg und wissenschaftlicher Werdegang

Max Meinertz wurde am 19. Dezember 1880 in Braunsberg als jüngster Sohn von Dr. Otto Meinertz geboren. Seine Jugend verbrachte er weitgehend in Posen (1883–1895), wo sein Vater das Mariengymnasium leitete. Nach dessen Versetzung als Provinzialschulrat nach Breslau besuchte er von 1895 bis 1898 bis zum Abitur das dortige Matthias-Gymnasium. Hier lernte er den an der Breslauer Theologischen Fakultät Neues Testament lehrenden Aloys Schaefer kennen, was für seinen weiteren Lebensweg entscheidend wurde. Nach dem Abitur studierte er zunächst mit der Zustimmung des Bischofs von Ermland zwei Semester semitische Philologie in Berlin, ging dann aber zum Theologie-Studium an die damals noch nicht diesen Titel tragende Akademie in Braunsberg, wo er noch während seines Studiums mit seiner Dissertation begann. Da er 1902 für die Priesterweihe noch zu jung war, verbrachte er ein Semester in Bonn und wurde dann im Frühjahr 1903 in Frauenburg zum Priester geweiht. Er blieb zeit seines Lebens Priester der Diözese Ermland.

1904 bereits promovierte er in Straßburg bei Aloys Schäfer zum Dr. theol. mit der Arbeit »Der Jakobusbrief und sein Verfasser in Schrift und Überlieferung«, nachdem Schaefer der erste Dekan der neu errichteten katholisch-theologischen Fakultät in Straßburg geworden war. Nach einem Jahr in der Seelsorge, in dem er in Glottau und Königsberg als Kaplan tätig war, habilitierte er sich im Jahre 1907,⁸⁹ nicht, wie ursprünglich beabsichtigt, in Straßburg, sondern in Bonn bei Josef Felten, da sein Mentor, A. Schaefer, Straßburg inzwischen bereits wieder verlassen hatte. Die Habilitationsschrift behandelte die Stellung Jesu zur Heidenmission und setzte sich u. a. mit den Thesen Adolf von Harnacks auseinander.⁹⁰ Dieses Thema hatte Meinertz von Augustinus Bludau in Münster erhalten. Nach der Habilitation lehrte Meinertz ein Semester als Privatdozent in Bonn und ab November 1907 als a. o. Prof. in Braunsberg. Schon im Sommersemester 1909, also mit 29 Jahren, wurde er Nachfolger von A. Bludau in Münster, wo er bis zu seiner Emeritierung im Jahre 1950 lehrte. Im Studienjahr 1920/21 hatte er das Amt des Rektors der Universität Münster inne und gehörte als solcher zu den Mitbegründern der Arbeitsgemeinschaft theologischer Fakultäten im Jahre 1920, im Studienjahr 1947/48 fungierte er als Prorektor. Das Dekansamt übernahm er insgesamt dreimal.

⁸⁹ Nach K. KERTELGE, Art. Meinertz, Max, in: LThK³ 7 (1998) 68 erfolgte die Habilitation 1907, ebenso C. SCHMITT, in: BBKL 16 (1999) 1047, vgl. aber M. MEINERTZ, Begegnungen in meinem Leben 38.

⁹⁰ Vgl. dazu auch seine Rezension in: ThR 17 (1918) 350–353.

Meinertz war auch Nachfolger von Bludau als Herausgeber der »Neutestamentlichen Abhandlungen«, gehörte seit 1924 dem Generalvorstand des Deutschen Vereins vom Heiligen Land an und wurde 1932 Vorstandsmitglied in der Görres-Gesellschaft. Aufgrund seiner engen Beziehungen zu den Bana- [100] ter Schwaben⁹¹ wurde er 1928 Konsistorialrat der Diözese Temesvar, 1949 erhielt er die Würde eines Päpstlichen Hausprälaten. 1959 wurde er für seine wissenschaftlichen Verdienste mit dem großen Verdienstkreuz der Bundesrepublik Deutschland ausgezeichnet. Im selben Jahr erhielt er auch die Ehrenmitgliedschaft in der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften. Er starb am 18.12. 1965 in Münster.

Meinertz war in quantitativer Hinsicht ungeheuer produktiv, wie sein Literaturverzeichnis zeigt, aber wie man auch daran sehen kann, dass er noch nach Erreichung des 70. Lebensjahres weitere 23 Schriften und Aufsätze verfasst hat. Dass er auch im Ausland sehr angesehen war, erstaunt angesichts dessen nicht. Adler rühmt seine Bescheidenheit, seinen Sinn für Geselligkeit und Harmonie und die Liebe zur Musik. Meinertz selbst sagt von sich, dass er es stets als ein Stück seines Wesens angesehen hat, »über die Grenzen jeder Art hinauszuschauen«, was beispielhaft in der Herausgabe des Sammelbandes »Deutschland und der Katholizismus. Gedanken zur Neugestaltung des deutschen Geistes- und Gesellschaftslebens Bd. 1« und in der Tatsache deutlich wird, dass er ab 1922 in Göttingen einen Lehrauftrag für katholische Weltanschauung wahrnahm.⁹²

Meinertz und die Instruktion »Deus scientiarum Dominus«

Die Bedeutung von Meinertz kommt in einer aus heutiger Sicht relativ kleinen, in ihrer Zeit aber offensichtlich schwer wiegenden Angelegenheit aus den Jahren 1929 ff. zum Ausdruck. Wie wir seit der Veröffentlichung der Schlussrelation von Nuntius Pacelli aus dem Jahre 1929 wissen, hat dieser die Arbeit und die Qualität der deutschen Theologieprofessoren sehr kritisch eingeschätzt:

Obwohl man an jeder theologischen Fakultät Professoren findet, die der Lehre der Kirche treu sind, lassen andere unter diesem Gesichtspunkt viel zu wünschen übrig, oft weil sie selbst unzureichend oder schlecht ausgebildet sind, während sie mit dem

91 Meinertz erläutert diesen Begriff in Begegnungen 60: Es handelt sich um Siedler hauptsächlich von Mittelrhein und Mosel, die im 18. Jahrhundert nach den Türkenkriegen von der österreichisch-ungarischen Regierung in die entvölkerten Gebiete des Banat geholt wurden, und die nach dem ersten Weltkrieg z. T. unter jugoslawische Hoheit gestellt wurden, zum größeren Teil aber im Königreich Rumänien verblieben.

92 Vgl. H. MUSSINGHOFF, Theologische Fakultäten im Spannungsfeld von Staat und Kirche, Mainz 1979, 114. Zur Initiative dieser Weltanschauungsprofessuren vgl. M. MEINERTZ, Hochschule und Weltanschauung 188 ff.

gesamten Korpus der staatlichen Universitäts-Professoren die stolze Überzeugung gemein haben, unfehlbar, unantastbar und von jeder Autorität unabhängig zu sein. So hört man z. B. – um von den Instituten Bayerns zu schweigen, die nicht Gegenstand dieses ehrerbietigen Berichts sind – über die theologische Fakultät Breslau, die so sehr vom unglückseligen Wittig geschädigt wurde, nicht selten ehemalige Studenten, die jetzt Priester sind, sagen: Mit Ausnahme der Vorlesungen des Priesters Prof. Triebs hat uns das Studium der Theologie nicht zur Liebe und zur Begeisterung für die Kirche angeregt, sondern eher das Gegenteil erreicht. Noch unglücklicher ist die Lage der theologischen Fakultät Bonn, wo einige Professoren, vor allem Tillmann und Rademacher, einen schädlichen Einfluss ausüben. So geschieht es, dass nicht wenige Studenten von einem Geist des Misstrauens gegenüber dem Heiligen Stuhl [101] infiziert werden und in der theologischen Lehre von einer Geisteshaltung, die ›Minimismus‹ genannt werden könnte, d. h. die nichts zulässt als nur das, was strenggenommen Dogma ist, und sich für den gesamten Rest, auch gegenüber den Entscheidungen des Hl. Stuhls, volle Kritikfreiheit erlaubt. Viele der besagten Studenten, die aus tief religiösen Familien stammen, kehren, wenn sie dann Priester geworden sind, schnell zu den Gefühlen zurück, die sie schon im Elternhaus empfangen hatten. Aber es ist sehr schmerzlich, dass sie die Jahre ihres Theologiestudiums fast wie eine Gefahr durchmachen mussten.⁹³

Angesichts dieser Beurteilung der Ausbildung der Theologiestudierenden an den staatlichen Fakultäten in Deutschland mussten aus römischer Sicht dringende Änderungen vorgenommen werden. Solche, nicht nur auf Deutschland bezogenen Änderungen wurden in der Apostolischen Konstitution »Deus scientiarum Dominus« von 1931 verlangt.⁹⁴ Mit der Anpassung der Fakultäten in Deutschland an diese Konstitution war von seiten der Fakultäten Max Meinertz als Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft der theologischen Fakultäten, auf der Seite der Bischöfe Kardinal Schulte beauftragt. Diese Angelegenheit erwähnt Meinertz in seinen »Begegnungen« ausführlich und sagt, dass sie ihn »sehr viel Mühe, Zeit und Sorgen gekostet hat.« (55)⁹⁵ Dabei ist die Einschätzung der Lage interessant. Während es hier nach dem einflussreichen Freiburger Patrologen Joseph Sauer »um Sein oder Nichtsein unserer deutschen Fakultäten« geht und das Ende der theologischen Fakultäten an den deutschen Universitäten droht, weil hier (sc. in der Apostol. Konstitution) eine Lehrmethode und ein Wissenschaftsbegriff vertreten werden, die »elementar von unseren deutschen Universitätsverhältnissen verschieden (sind) und durch deren Annahme wir uns automatisch aus unseren Hochschulen hinaus begeben würden«,⁹⁶ sieht Mei-

93 E. PACELLI, Lage 193.

94 Die Konstitution war bereits vor dem Abgang Pacellis nach Rom in Arbeit, zu seiner Beteiligung an der Konstitution vgl. H. MUSSINGHOFF, Fakultäten 336, zu seiner Beteiligung an dem weiteren Vorgehen 340.351.

95 Vgl. auch die Darstellung der Rolle Meinertz bei H. MUSSINGHOFF, Fakultäten 344 f.

96 Vgl. die Darstellung des Konflikts bei C. ARNOLD, Katholizismus 345 f. H. MUSSINGHOFF,

nerzt die Angelegenheit wesentlich gelassener. Er stellt mit Freude fest, dass der Papst hohe Anforderungen an die Ausbildung der Studierenden stellt, und weist einfach daraufhin, dass eine [102] Reihe von darin enthaltenen Vorschriften in Deutschland »keine Anwendung finden können«, da sie durch Verträge zwischen Staat und Kirche geregelt sind, und dass es (von wem?) erwünscht war, »daß die Fakultäten dem Beispiel wohl sämtlicher theologischen Lehranstalten der ganzen Welt folgten und an den Papst eine Huldigungsadresse richteten zum Dank für die Förderung des theologischen Studiums.«⁹⁷ In dieser Huldigungsadresse versicherten die deutschen Fakultäten dem Papst »aus voller Überzeugung heraus«, dass sie die Konstitution als ein »novum eximiumque argumentum« der Fürsorge des Papstes für die theologische Wissenschaft anerkennen. (55–57) Es bedurfte aber der intensivsten Bemühungen mehrerer Beteiligten in Rom, um die negativen Folgen der Konstitution für die deutschen katholisch-theologischen Fakultäten in Grenzen zu halten. Erstes Ergebnis der von Meinertz maßgeblich beeinflussten Verhandlungen war zunächst eine *Instructio* der Studienkongregation vom 13. Juli 1932,⁹⁸ »in der den deutschen

Fakultäten 339 zeigt, dass die von Sauer genannte Existenzbedrohung der theologischen Fakultäten in Deutschland durchaus gegeben war, da in dem *Promemoria* von Kardinal Schulte vom 6. April 1932 diese Gefahr direkt angesprochen wird. Zur auch sonst nicht ungefährdeten Existenz der theologischen Fakultäten vgl. ebd. 177. Sauer drückt sich in einem Brief im übrigen noch wesentlich deutlicher aus: »diese Zeit des allgemeinen Wirrwarrs und der schweren wirtschaftlichen Not benutzt Rom, um die Kirche wieder ins reine Mittelalter zurückzuführen durch eine theologische Studienordnung, die das Ende unserer theologischen Fakultäten bedeuten muß: Vorlesungen in den Hauptfächern lateinisch, Berufung der Theologieprofessoren nur noch nach vorheriger Anfrage in Rom; in Zukunft nur noch Berücksichtigung von Professoren, die in Rom studiert und ihre Studien dort zum Abschluß gebracht haben. Kontrolle des Studienbetriebes auch an unseren Universitäten durch Rom in Form von jährlichen Berichten. Erst war noch vorgesehen, daß an jeder theologischen staatlichen Fakultät ein Kanzler angestellt wird, als Großinquisitor, den Rom zu bestellen gehabt und der Staat hätte bezahlen müssen.« (C. ARNOLD, *Katholizismus* 346). Vgl. zur Bedeutung dieses Vorgangs und der Rolle Meinertz' dabei den Nachruf von N. ADLER, in: *BT* 10 (1966) 317 f.

97 Vgl. dazu aber den Kommentar bei H. MUSSINGHOFF, Fakultäten 336: »In Rom fiel auf, daß (Huldigungs- bzw. Zustimmung-)Adressen aus Deutschland ausblieben.« Ebd. 337 auch der Hinweis, dass staatlicherseits auf die wesentlichen Übereinstimmungen mit dem preußischen Statutenrecht hingewiesen und von einer Änderung abgeraten wurde, »weil aus ihr Störungen des sehr empfindlichen Gleichgewichtes zwischen den theologischen und übrigen Fakultäten der preußischen Hochschulen zu besorgen wären«.

98 Dieses Datum nennt M. MEINERTZ, *Begegnungen* 57. E. HEGEL, *Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster 1773–1964 I*, Münster 1966, 476 nennt den 7. Juli 1932. Dort finden sich auch Auszüge aus dieser Instruktion, die u. a. den Nachdruck, mit dem die Notwendigkeit der Lateinkenntnisse betont wurde, verdeutlichen. Es heißt hier u. a.: »Die Quellschriften, in erster Linie die Schriften der hl. Väter, die *Summa theologica* des hl. Thomas, die Werke der großen Theologen sollen in der Originalsprache zitiert *und in ihr auch erklärt werden*; die Zuhörer aber sind in geeigneter Weise zu üben, damit ihnen der Gebrauch der lateinischen Sprache ganz geläufig werde. Da ohne diese Leichtigkeit im

Wünschen weitgehend Rechnung getragen und die Bestimmungen der Konstitution dementsprechend erläutert wurden. Dabei wurde besonders betont, daß es auf die ›fructus essentialia‹ der Konstitution ankomme.« (57) Die schwierigste Frage⁹⁹ scheint die Forderung der Konstitution gewesen zu sein, die theologischen Vorlesungen in lateinischer Sprache abzuhalten, was in Deutschland als unmöglich angesehen wurde, weswegen man zu dem vermittelnden Vorschlag kam, »die Quellschriften in noch stärkerem Maße als bisher schon in der Originalsprache« vorzulegen. – Wer dieses Ergebnis sieht, fragt sich natürlich, wozu dafür »monatelange Verhandlungen«, »zahllose Briefe und Rundschreiben« nötig waren. (58) Aber es ging dabei wohl mehr um grundsätzliche Aspekte als um Einzelfragen, wie sich der *Instructio* entnehmen lässt, in der die Studienordnungen als Kernpunkt der Reform bezeichnet werden. Danach sollen Dogmatik und Fundamentaltheologie besonders intensiv studiert werden anhand der positiven (d. h. Schrift und Tradition) und der spekulativen Methode des Thomas von Aquin.¹⁰⁰ Wie problematisch das Ganze war und dass es um [103] wesentlich mehr als um Vorlesungen in lateinischer Sprache ging, wird auch daran deutlich, dass sich eine endgültige Einigung bis zum Jahre 1935 hinzog.

Das Werk

Die Promotionsschrift Meinertz, *Der Jakobusbrief und sein Verfasser in Schrift und Überlieferung*, ist eine klassische Geschichte der Auslegung des Jakobusbriefes, vermehrt um die Darstellung des Jakobus und der Brüder des Herrn im ganzen Neuen Testament (wobei die Identität der Herrenbrüder Jakobus und Judas [als Söhne der Maria des Klopas] mit den gleichnamigen Aposteln zu Beginn der Arbeit eine wichtige Rolle spielt). Es geht in dieser Arbeit also nicht um eine angemessene Auslegung des im übrigen auf die 60er Jahre des 1. Jahrhunderts datierten Briefes, sondern um eine Erhebung seiner Rezeption, weswegen auch das Verhältnis des Jakobusbriefes zu den Paulusbriefen unerörtert bleibt. Die Geschichte der Rezeption wird gründlich erarbeitet, die älteste

Gebrauche der lateinischen Sprache das wahrhaft wissenschaftliche Studium der Theologie unmöglich ist ...«

99 Nicht nur nach der Beurteilung von Meinertz, sondern auch nach der von Sauer, vgl. C. ARNOLD, *Katholizismus* 345.

100 Vgl. H. MUSSINGHOFF, *Fakultäten* 342, aber auch 353 die Stellungnahme Beas, wo der Wunsch nach Ausweitung der systematischen Fächer zu Lasten der praktischen direkt ausgesprochen wird. Vgl. im übrigen auch ebd. 355, wo in einer Konferenz der Ordinarien mit theologischer Fakultät der in Deutschland übliche besondere Akzent auf dem historischen Aspekt der Theologie mit dem Hinweis verteidigt wird, dies sei aus apologetischen Gründen notwendig, zwei Drittel der Bevölkerung sei nun einmal evangelisch.

Kenntnis des Jakobusbriefes wird bei Clemens von Rom, Hermas, Justin, Irenäus und Theophilus von Antiochien festgestellt. Im weiteren Verlauf wird die Kanonizität des Jakobusbriefes allgemein akzeptiert, in der Frage der Identität des Apostels mit dem Herrenbruder scheiden sich die Geister allerdings mehr und mehr. Während diese im Westen mehrheitlich vertreten wird, ist dies im Osten nicht in gleicher Weise der Fall. Die apostolische Verfasserschaft wird später nicht erst von Luther und den Reformatoren im Westen in Frage gestellt, dies war bereits bei Erasmus und Cajetan der Fall, denen allerdings die meisten der katholischen Autoren des 16. Jahrhunderts nicht gefolgt sind. Die Gründe für die Ablehnung des Jakobusbriefes in der Reformation werden ausführlich dargestellt. Diese liegen keineswegs nur in der Rechtfertigungslehre und gipfeln darin, dass der Brief einem Juden als Verfasser zugeschrieben wird. Die Stellungnahme zum Jakobusbrief ist unter den Reformatoren auch keineswegs einheitlich, Zwingli verteidigt dessen Rechtgläubigkeit, Calvin lehnt ihn nicht ab und Bullinger schätzt ihn hoch. Die große Mehrzahl der protestantischen und katholischen Exegeten hält im 17. und 18. Jahrhundert wieder am Jakobusbrief fest. Die Schlusssätze geben einen schönen Einblick in das Denken des jungen Theologen: Der Jakobusbrief wurde in neuester Zeit

von der besonders durch de Wette begonnenen Kritik auf Grund einer vorgefaßten Meinung von den Geistesströmungen des Urchristentums bald hier bald dort untergebracht... Heute wird nun auf protestantischer Seite fast ausschließlich die Trennung vom Apostel und das natürliche Kindesverhältnis zur Gottesmutter angenommen. Demgegenüber halten wir die Kanonizität des Briefes und den Apostelcharakter des Verfassers fest und glauben uns dazu auf Grund der kanonischen Nachrichten wie der ältesten Überlieferung berechtigt und verpflichtet. (315)

In seiner Habilitationsschrift *Jesus und die Heidenmission* (1908) geht Meinertz klassisch vor. Auf eine kurze Erörterung des Literaturstandes folgt ein Blick [104] auf das AT und das Judentum bevor der eigentliche Gegenstand, Jesus und seine Stellung zur Heidenmission, in den Blick kommt. Bereits das Alte Testament, das Meinertz im übrigen z. T. sehr flächig und ohne große Unterscheidung des Alters der Belegstellen liest, enthält neben dem partikularistischen auch den universalistischen Gedanken des Heils der Völkerwelt. Die Erwählung Israels ist nicht Selbstzweck, sondern Mittel zum Zweck des Heiles der ganzen Welt. Das Prophetentum ist »sozusagen offizielle Korrektur« des Partikularismus. So kommt Meinertz bereits zum Abschluss des alttestamentlichen Teiles zu dem Vorriff auf seine These:

Es lässt sich nicht leugnen: Das ganze Alte Testament ist von universalistischen Ideen durchzogen. Je tiefer und reiner die Gedanken des Lesers sind, umso mehr muß ihm diese Seite des heiligen Buches zum Bewußtsein kommen. Nun wird niemand verkennen, daß Jesus einerseits von all jenem zeitgenössisch-jüdischen frei war, das einen

reinen Missionsgedanken nicht aufkommen ließ, andererseits im AT lebte. Von diesem Gesichtspunkte aus ist es undenkbar, daß er an die Heidenwelt gar nicht gedacht und sie von seiner Nachfolge ausgeschlossen habe. (37 f.)

Auch die Zeit des Judentums wird gleich unter der Perspektive in den Blick genommen, welche Stellung denn Jesus zur Heidenmission eingenommen haben wird. In dieser Epoche wurde in der Diaspora fleißig missioniert. Die Aussage des Josephus über den großen Zustrom zu den Juden in Antiochien in BJ VII 3,3 ist keineswegs die Ausnahme, sondern die Regel. Das Judentum partizipierte an dem Drang zu den orientalischen Göttern und stellte für viele »gerade wegen abergläubischer Gedanken bezüglich mancher Zeremonien einen Anziehungspunkt« dar. (42) Auf der Proselytentaufe, dem Opfer und der Beschneidung bestand man nicht. Zwar wird es Unterschiede zwischen Diaspora und Palästina gegeben haben, aber an der eifrigen Propaganda auch dort kann kein Zweifel bestehen. Vom messianischen Heil sind die Völker nicht ausgeschlossen, wenn sie auch von Israel abhängig sein werden. Antiproselytische Sprüche der Rabbinen stammen erst aus der Zeit nach der Zerstörung des Tempels. – Aber hier lauert für Meinertz natürlich eine Gefahr, die er auch sogleich deutlich benennt:

Allein es zeigt sich, daß alle diese Hoffnungen und Bestrebungen doch mit so manchem Makel behaftet waren. Und die Betonung dieses Gedankens ist von Wichtigkeit, damit man nicht etwa zu der durchaus falschen Vorstellung kommt, das Verhalten Jesu wäre nichts weiter als das Ergebnis einer vorangegangenen Entwicklung. Ein neuer Faktor war durchaus notwendig. Volle, ungetrübte und uneingeschränkte Teilnahme an den Segnungen des messianischen Heiles wird den Heiden vom Judentum nicht zugestanden. Das Judentum will das Glück der kommenden Zeit an erster Stelle für sich allein; vom hl. Lande sind die fremden Völker auf jeden Fall ausgeschlossen... Bei aller Anerkennung des über das eigene Volk hinausgehenden Gesichtskreises muß man doch gestehen, daß die weltweiten Gedanken verkümmert sind. Dasselbe gilt von der Propaganda jener Zeit. Auch sie wird nicht nur aus reinen Beweggründen betrieben, es fehlt das lautere Bewusstsein, zur Ehre und im Auftrage Gottes zu arbeiten. Ihr Zweck ist nicht in erster Linie das Heil des unglücklichen Heiden, sondern die eigene Verherrlichung; die Heidenvölker sollen dazu dienen, Israels Ruhm zu vermehren... Die Geschichte erzählt auch davon, wie man es oft auf das Geld des Proselyten abgesehen hatte. (49) [105]

Die universalistische Idee war im Judentum also durchaus zu Hause und Jesus kannte sie von daher, aber »Jesu heilige Seele konnte das Ungesunde, das mit der Propaganda verbunden war, nicht ertragen«, wie Mt 23,15 zeigt. »Jesus verurteilt eben nur das Krankhafte, nicht die Bemühungen um die Heiden als solche. Jesus hätte sich ganz unfraglich engherziger gezeigt als das Diasporajudentum, engherziger selbst als der Pharisäismus, wenn er von den Heiden ganz abgesehen und auf ihre Nachfolge nicht gerechnet und hingewirkt hätte.« (50 f.) Das ist nicht Jesu Eigenart, das Großartige in seiner »pädagogischen Lehrweisheit«

besteht gerade darin, dass er an vorgegebene Vorstellungen anknüpft und sie nicht schroff bekämpft, aber ihnen allmählich »einen neuen Geist« eingießt. (57)

Und wenn schon »rein menschlich betrachtet, der Ausblick auf die fernerstehende Menschheit bei hervorragenden Persönlichkeiten damals nichts Un-erhörtes« war (man vgl. nur die Worte über Buddha und über Marduk), wie dann nicht erst recht bei Jesus? Jesus entschränkt auch den Begriff des Gottesreiches von allen nationalen Schranken und legt damit das Fundament für die radikale Erweiterung, die auch im Vaternamen Gottes und im Nächstenliebesgebot zum Ausdruck kommt. Auch seine sittlichen Forderungen richten sich an alle Menschen und nicht nur an die Israeliten. Meinertz kann für den von ihm so genannten intensiven und ausdrücklichen Universalismus Jesu zahlreiche Worte aus den Evangelien heranziehen und stellt die Frage nach deren Ursprung beim historischen Jesus in der Regel nicht, jedenfalls nicht explizit. Als Beispiel für seinen Umgang mit den Perikopen mag folgender Hinweis genügen: In der Antrittspredigt Jesu in Lk 4,16–30 findet er »eine ausführlichere Darstellung des bei Mt und Mk nur kurz geschilderten Vorganges« (87), genauso wie der für das Vorhandensein des Heidenmissionsgedankens beim historischen Jesus wichtige Satz Mt 10,18, der bei Mk und Lk keine Parallele hat, von Jesus bei späterer Gelegenheit gesprochen und von Matthäus hierher transferiert wurde. (122) Dass der Täufer sich als der Kleinere verstand, ist ihm ebenso gewiss wie dass Jesus sich von Anfang an als Messias gewusst hat, wenn er sich auch zu Anfang nicht gern als solcher bezeichnen ließ. Die Probleme der Urgemeinde mit der Frage, ob und ggf. wie Nichtjuden das Gesetz erfüllen müssen, sind nicht ein Argument gegen einen Universalismus Jesu, sondern hängen einfach damit zusammen, dass Jesus hierzu keine klaren Regeln gegeben hat. (73) Es ist nach Meinertz einfach »nicht zu bezweifeln, daß Jesus von vornherein die heidnische Menschheit in seinen Gedankenkreis eingeschlossen hat.« (160) »..die evangelischen Berichte lassen den Gedanken von einer Entwicklung aus dem Partikularismus zum Universalismus nicht im geringsten aufkommen. Von vornherein sind weltweite Gedanken intensiver und ausdrücklich universaler Art zu finden.« Sollte es bei Jesus eine Entwicklung gegeben haben, dann lag diese vor seinem öffentlichen Auftreten. (161)

Wenn man Zweifel am Aussendungsbeefehl des Auferstandenen haben sollte, so beziehen diese sich nicht auf den Missionsbefehl, der »nur den Schlußstein dessen bildet, was während der irdischen Wirksamkeit Jesu *vorbereitet* worden ist« (170) und der faktisch schwierige Übergang des Evangeliums zu den Heiden nach Ostern stellt kein unüberwindliches Problem dar. (196) Immerhin [106] lässt die Apostelgeschichte ja »deutlich erkennen, daß die Apostel von Anfang an die Heiden wenigstens im Auge gehabt haben.« ()

Bereits 1912 hatte Meinertz die von seinem Mentor begonnene *Einleitung in das Neue Testament* neu bearbeitet und dies 1921 erneut getan. Im Jahre 1932 hat

er dann die vierte, völlig neubearbeitete Auflage dieses Werkes veröffentlicht. 1950 ist eine weitere Bearbeitung erschienen. Zu seiner Neubearbeitung der (insgesamt) vierten Auflage sagt Meinertz im Vorwort, dass er hier besonders stark in den Text der Schaeferschen Vorlage eingegriffen und manche Paragraphen völlig neu geschrieben habe. Wir richten uns nach der vierten Auflage. – Aus heutiger Sicht sind natürlich viele der vorgetragenen Ansichten überholt, aber wir dürfen nicht vergessen, dass auch dieser Band aus einer Zeit stammt, in der die Möglichkeiten der katholischen Exegese sehr gebremst waren und in der eine wirklich freie *Würdigung* der Argumente zu einem für die weitere berufliche Laufbahn fatalen Ende führen konnte, zumal die Forscher ja fast ausschließlich Kleriker und damit direkt dem Bischof unterstellt waren.¹⁰¹ Diese Situation wird sicher dazu geführt haben, dass mancher Theologe sich auf die »abweichenden« Ansichten gar nicht erst ernsthaft eingelassen hat. Das mag nur tadeln, wer nicht auf den Schultern seiner Lehrer steht. Im übrigen ist immerhin zu erwähnen, dass Meinertz in einer Besprechung der Feineschen Einleitung konstatieren kann: »Weitgehend decken sich die Resultate mit meiner Auffassung. Namentlich gilt das von der Stellung zu Paulus.«¹⁰²

Das Werk behandelt außer den einzelnen neutestamentlichen Schriften noch die Text- und Kanongeschichte. Die einzelnen Paragraphen beschränken sich auf die Einleitungsfragen, die Theologie der einzelnen Schriften wird nicht erörtert. – Wer sehen will, welchen Weg die katholische Exegese in den letzten 70 Jahren durchschritten hat, der sollte diese Einleitung studieren. Schon beim ersten Durchblättern fällt auf, dass alle Briefe des Neuen Testaments bis auf die katholischen Briefe in dem Pauluskapitel behandelt werden, und in der Tat schreibt Meinertz alle diese Briefe Paulus zu, obwohl er die Abweichungen in Wortschatz und Stil und andere Auffälligkeiten durchaus zur Kenntnis nimmt. Als Beispiel sei auf 1 Tim verwiesen, wo Meinertz den Hinweis auf die Unangemessenheit der nachdrücklichen Ermahnung des Timotheus und der Betonung des paulinischen Apostolats mit dem Hinweis darauf pariert, »wie jugendlich Timotheus im Verhältnis zu seiner schweren Aufgabe in Ephesus war«. (169) Eine Würdigung hätte in diesem Falle allerdings auch zu berücksichtigen, dass das Phänomen der Pseudepigraphie heute in ganz anderer Weise erschlossen ist als damals. Das wäre auch beim zweiten Thessalonicherbrief zu berücksichtigen, den Meinertz ebenfalls Paulus zuschreibt. Ein Widerspruch in der Eschatologie der beiden Briefe bestehe nicht. Weniger überraschend aus heutiger Perspektive ist dagegen die Frühansetzung des Galaterbriefes in das

101 Vgl. dazu O. Kuss, Abschied 44.

102 ThR 35 (1937) 316 f., 316. Vgl. auch die Rezension über A. VON HARNACK, Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, in: ThR 17 (1918) 350–353, wo er, ohne ausdrücklich darauf hinzuweisen, eine Reihe von Übereinstimmungen mit Harnack hervorhebt.

Jahr 53 oder 54. Der Philemon- und der Philipperbrief werden [107] in die erste Gefangenschaft des Paulus in Rom verlegt, die von 61–63 dauerte. Der Epheserbrief ging wohl an die Gemeinde von Laodizea, und es finden sich in ihm keineswegs unpaulinische Gedanken. Es »kann nicht wundernehmen, daß beim gefangenen, nachgrübelnden Apostel manches schwerfälliger ausgedrückt wird und manche Lieblings-Gedanken und -Ausdrücke einer früheren Periode zurücktreten.« (146)

Beim Hebräerbrief stimmt Meinertz dem Origenes zu und hält mit diesem dessen Inhalt für paulinisch,¹⁰³ schreibt die konkrete Ausführung aber einem Schüler des Paulus, freilich zu dessen Lebzeiten, zu. Dieser Brief ist ebenfalls in der ersten Gefangenschaft des Apostels in Rom anno 63 verfasst worden. Die Notwendigkeit einer zweiten römischen Gefangenschaft ergibt sich für Meinertz aus einigen Bemerkungen der Gefangenschafts- und der Pastoralbriefe sowie aus dem ersten Clemensbrief und dem Kanon Muratori. So kann Paulus weder den Timotheus in Ephesus noch den Titus in Kreta auf einer der drei Missionsreisen zurückgelassen haben und auch das Bild der paulinischen Gefangenschaft in den Gefangenschaftsbriefen und in der Apostelgeschichte stimmt nicht mit dem des zweiten Timotheusbriefes überein. Der erste und der zweite Petrusbrief dürften ebenfalls von Petrus stammen, der aber »einem Schüler weitgehende Freiheit in der Gestaltung des Textes gegeben hat.« (305)

Die synoptischen Evangelien lässt Meinertz sehr früh verfasst sein, das Matthäusevangelium datiert er auf Mitte der 50er Jahre, das Lukasevangelium auf den Anfang der 60er Jahre, beim Markusevangelium legt er sich nicht fest, es muss zwischen der zweiten Hälfte der 50er Jahre und einiger Zeit vor der Zerstörung Jerusalems entstanden sein. Wäre damit eigentlich die synoptische Frage entschieden und das Matthäusevangelium als älteste Quelle anzusehen, so bleiben die Ausführungen in dem betreffenden Kapitel, das der Erörterung der synoptischen Evangelien nicht etwa vorausgeht, sondern folgt, doch unbestimmt und offen. Meinertz referiert die einzelnen Hypothesen, stellt fest, dass diese immer komplizierter und subjektiver werden und führt dann zunächst die unter katholischen Exegeten »weit verbreitete« Lösung an, die das von Markus benutzte aramäische Matthäusevangelium an den Anfang stellt und die den Übersetzer des aramäischen Matthäusevangeliums das Evangelium nach Markus »berücksichtigen« lässt.¹⁰⁴ Vor seiner eigenen Stellungnahme weist er dar-

103 »Wir sehen aber nicht nur mehr oder minder auffallende Ähnlichkeit an manchen Stellen des Hebr mit dem Gal, 1 Kor und Röm, sondern insbesondere eine Gleichheit in gewissen theologischen Grundgedanken.« (158) Vgl. zur Zuschreibung des Hebräerbriefes an Paulus durch Meinertz auch K. ВАСКНАУС, Zermürbung 236 Anm. 4.

104 Das wird S. 233 wie folgt erläutert: »Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß der griechische Mt von unserem Mk beeinflusst ist, ja daß unter dem Einfluß des Mk vielleicht Zusätze und Umordnungen des Stoffes, wie ihn das aram. Mt bot, vorgenommen wurden.«

aufhin, dass das vertiefte Einzelstudium des Problems immer neue Rätsel hervorbringt, dass sich nicht alles erklären lässt und »viele anscheinend einleuchtende Beobachtungen .. sich gegenseitig auf«-heben. (231) Er selbst favorisiert eine Art Urevangelium, das aber nicht nur aramäisch, sondern auch griechisch gepredigt wurde, dessen Wortlaut die erste schriftliche Fassung stark beeinflusst hat, und das er wohl mit den von Papias erwähnten hebräischen Matthäuseworten identifiziert. Das griechische Matthäusevangelium ist [108] ohne Zweifel vom Markusevangelium »beeinflusst«, Lukas benutzt das Evangelium des Markus und kannte wohl auch das des Matthäus. Q ist als eine »wachsende Schicht« anzusehen. Meinertz schließt den Paragraphen, bevor er sich noch der Zuverlässigkeit der mündlichen Überlieferung zuwendet, mit den Worten: »In mancher Hinsicht würde das Verständnis der synoptischen Frage, zweifellos erleichtert, wenn man vor Mt und Lk noch eine griechische Übersetzung des aram. Mt einschieben könnte. Es fragt sich nur, ob sie notwendig und in dem kurzen Zeitraum überhaupt denkbar ist.« (236)

Dieses komplizierte und unübersichtliche Ensemble kann viele Ursachen haben. Zum einen können sich darin die objektiven Schwierigkeiten des synoptischen Problems widerspiegeln, es könnte aber zum anderen auch sein, dass die Uneindeutigkeit in dem langen Wachstum des Textes durch die verschiedenen Überarbeitungen ihren Grund hat. Als weitere denkbare Möglichkeit kommt hinzu, dass der Verfasser mit seinen Einsichten und den kirchlichen Vorgaben im Widerstreit lag und dass er deswegen diesen unübersichtlichen und wenig eindeutigen Paragraphen geschaffen hat. Im übrigen erweist sich Meinertz auch in diesem Band wieder als hervorragender Kenner der Rezeption des Neuen Testaments in der Alten Kirche, die er ausführlich zu Worte kommen lässt.

Die 1950 in zwei Bänden erschienene und auch ins Spanische übertragene *Theologie des Neuen Testaments* stellt, wie Meinertz zu Beginn seines Vorwortes ausdrücklich feststellt, »die erste ausführliche Gesamtdarstellung der neutestamentlichen Theologie auf katholischer Seite« dar und ist in vier Hauptabschnitte gegliedert: Jesus, die Urgemeinde, der Apostel Paulus und die johanneische Theologie. Das Jesuskapitel hat fast den Umfang eines Jesusbuches, wir greifen vor allem die sensiblen Abschnitte über die Kirche und das Soheitsbewusstsein heraus.

Der Täufer hat um die Präexistenz Jesu gewusst¹⁰⁵ und Jesus hat die Loslösung seiner Heilspredigt von Israel und die Ausdehnung auf die Nichtisraeliten bereits unabhängig von der Verweigerung Israels in den Blick genommen. Die Zwölf und ihr apostolischer Auftrag sind Beweis für die Absicht Jesu, »eine selbstän-

105 Diese in Bd. I 22 vorgetragene Ansicht, die J. Schmid zu Recht als »Anachronismus« bezeichnet hat, verteidigt M. MEINERTZ, Randglossen 414 f. ausdrücklich.

dige, nur von seinem Willen abhängige Gemeinschaft zu schaffen.« (I 72) Der geschichtliche Wert der Primatstelle Mt 16,18 ist unzweifelhaft, »selbst wenn man annehmen wollte, daß Mt in seiner systematisierenden Art verschiedene Jesusworte hier zusammengestellt habe.« (76) Wenn auch Mt 16,18 f. keine Antwort auf die Frage gibt, ob hier eine einmalige oder eine dauernde Position eingerichtet wurde, so sprechen doch die Möglichkeit einer längeren Dauer bis zur Vollendung des Gottesreiches und die Notwendigkeit der Glaubensstärkung in dieser Zwischenzeit dafür, dass »das Fundament und die Schlüsselgewalt ständig vorhanden und lebendig sein« müssen. (78) Zwar dauerte die grundsätzliche Klärung der mit der Stellung des Bischofs von Rom verbundenen Fragen Jahrhunderte, aber: [109]

Die theologische Ausdeutung der Primatworte und ihre Interpretation durch die vom Gottesgeiste geleitete Kirche geht folgerichtig bis zur Unfehlbarkeit als des sichersten Schutzes von Glauben und Einheit. Unmittelbar ergibt sich aus allen apostolischen Worten für die Kirche das *dreifache Amt* im Sinne eines verantwortlichen Dienstes aus dem Vorbild und der Autorität Jesu heraus. (79)

Jesus hat sein Leiden vorausgewusst und dies die Jünger auch wissen lassen, aber nicht ausdrücklich auf den Gottesknecht Bezug genommen, wohl aber in dessen Geist gewirkt und unüberhörbar auf ihn angespielt. (145) Dem entspricht sein messianisches Selbstbewusstsein, das sein Berufsbewusstsein ist und einem Seinsverhältnis entspringt. (191) Dieses Bewusstsein, »das das rein Menschliche überstieg«, kommt als »einmalige Offenbarung« in der Zeit der Verborgenheit im Wort des Zwölfjährigen im Tempel zum Ausdruck. Das Johannesevangelium ist eine »sehr wichtige Quelle für die Lehre Jesu«. ¹⁰⁶

Bei Paulus bleibt Meinertz seiner in der Einleitung vorgetragene Sicht treu, alle ihm zugeschriebenen Briefe stammen mit Ausnahme des Hebräerbriefes von ihm selbst und sind vom Beginn der 50er bis zur Mitte der 60er Jahre verfasst. Zwar lässt sich erkennen, dass einzelne Gegenstände in diesen Briefen unterschiedlich intensiv und aus unterschiedlicher Perspektive behandelt werden, aber eine wesentliche Entwicklung ist nicht feststellbar, es geht allenfalls um eine unterschiedliche Akzentuierung der Linien. Auch die Apostelgeschichte wird als ein von den Briefen unabhängiges Zeugnis für das Leben, das Wirken und die Persönlichkeit des Paulus angesehen und deren Angaben mehrfach als Quelle herangezogen. Zwar wird der Heidenapostel an der hellenistischen Formung alttestamentlicher Vorstellungen partizipiert haben, ist aber nicht eigentlich Hellenist gewesen. Seine Berufung ist einem »wunderbaren, übernatürlichen Eingriff zu verdanken«, was »gewisse psychologische Anknüpfungspunkte in der Seele des jugendlichen Fanatikers« nicht ausschließen muss. So ist Röm 7

106 M. MEINERTZ, Randglossen 412, vgl. aber auch 413 f.

Hinweis darauf, »daß er das Gesetz nicht so vollkommen erfüllen konnte, wie es seinem Ideal und dem eigenen, ernststen Selbsturteil entsprochen hätte« (II 8). – Das Kapitel »Der Erlöser. Der Gottesgedanke« innerhalb der paulinischen Theologie ist stark dogmatisch gestaltet. Zwar ist die Gleichheit zwischen Gott und Christus »nicht in jeder Richtung vollständig«, aber »der grundsätzliche Monotheismus erfährt ... bei Paulus seine wesentliche Ergänzung nach der *trinitarischen* Seite hin« (79), wie bei Paulus überhaupt die große Mehrzahl der trinitarischen Stellen keineswegs formelhaft ist und sich in ihnen eine Schilderung des trinitarischen Wirkens nach den verschiedensten Richtungen findet. Man muss bei Paulus »ein wirklich trinitarisches Grundbewußtsein voraussetzen«. Die Formel der hypostatischen Union ist bei Paulus natürlich noch nicht zu finden, aber die Voraussetzungen für diese sind bei Paulus ebenso vorhanden wie für die *communicatio idiomatum*.

Dieser systematische Horizont zeigt sich auch in der Darstellung der johanneischen Theologie, wenn Meinertz betont, aus den Hoheitsaussagen in 1,14 ergebe sich, »daß der Evangelist eine Verwandlung des göttlichen Wesens in ein menschliches nicht in Betracht zieht. Die *Jungfrauengeburt* ist an dieser Stelle nicht ausdrücklich erwähnt, freilich auch nicht einmal andeutungsweise ausge-[110] schlossen.« »Durch die Menschwerdung hat sich am Wesen des Logos nichts geändert. Dieses göttliche Wesen leuchtet aus der menschlichen Erscheinung deutlich hervor« (272 f.),¹⁰⁷ und die Aussagen von der Abhängigkeit und vom Gehorsam des Sohnes tasten »die Wesenseinheit der Gottesnatur« in keiner Weise an. Da vom Geist als mit dem Vater und dem Sohn eng verbundenen Wesen die Rede und der Geist mit dem Parakleten identisch ist, ist der »trinitarische Grundcharakter der johanneischen Gottesvorstellung .. in der Tat nicht zu leugnen, und zwar handelt es sich deutlich nicht um eine ökonomische Trinität, sondern um drei göttliche Personen.« (278) Ein Zeichen dafür, dass die von Meinertz bearbeiteten Dinge in ihm weitergearbeitet haben, kann man möglicherweise an der Behandlung des Hebräerbriefs sehen, bei der Meinertz gleich mit Worten, einsetzt, die sich zwar in der Substanz nicht wirklich von dessen Einschätzung in der Einleitung unterscheiden, aber in der Betonung doch einen anderen Akzent setzen:

Der Hebräerbrief gehört in den Zusammenhang des paulinischen Schrifttums hinein und muß doch wieder von ihm getrennt betrachtet werden. Paulus hat den *eigenartigen* Brief nicht selbst geschrieben, und es ist auch nicht auszumachen, wie stark der persönliche Einfluß des Apostels auf die Gestaltung des Inhalts gewesen ist und wie weit er dem – unbekanntem – Verfasser Freiheit in der Gedankenführung und Formulierung gelassen hat. (235; vgl. auch 1 f.).

107 Diese Aussagen rechtfertigt Meinertz durch Kritik an deren »funktioneller« Interpretation bei Dupont, in: Randglossen 415.

Wie sehr Meinertz einer anderen Zeit angehört, kann man auch daran erkennen, dass er 1 Thess 2,14 f. in einem Zusammenhang zitieren kann, wie man es heute kaum noch tun würde: »Der Herr Jesus und die Propheten« gehören zusammen, und ihnen werden die ungläubigen Juden gegenübergestellt, die wegen ihres Unglaubens ›Gott mißfällig und allen Menschen feindlich gesinnt‹ sind (1 Thess 2,14 f.).« (11)¹⁰⁸

Würdigung

Meinertz hat von den vier hier zu würdigenden Neutestamentlern sicher das größte Werk hinterlassen, er war ungeheuer produktiv. Von seinen zahlreichen Aufsätzen und Rezensionen konnten nur wenige ausdrücklich genannt werden. Sein Werk bezeugt eine profunde Kenntnis der Literatur. Meinertz' Blick war auch keineswegs auf die Exegese beschränkt. Wie sehr sein Horizont darüber hinaus ging und er seine Fachwissenschaft in diesen Horizont integrierte, kann man auch an seinen Aufsätzen »Der Apostel Paulus und der Kampf« (aus dem ersten Weltkrieg), »Neutestamentliche Gedanken zur Völkerversöhnung« aus der Weimarer Zeit, zu Weltanschauungsfragen und an seinen Stellungnahmen zur Israelproblematik nach dem zweiten Weltkrieg und dem Holocaust erkennen, wobei letztere freilich bei dem Rückgang zu den urchristlichen Quellen unter Verzicht auf den Blick in die Vergangenheit einen auffällig ungeschichtlichen Eindruck hinterlässt. Dass er auch wissenschaftspolitisch tätig war, ergibt sich aus dem bereits Vorgetragenen, aber z. B. [111] auch aus seinem Aufruf zu Spenden für die theologische Wissenschaft. Ob ihn aber die auch in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts bereits drängenden historischen und religionsgeschichtlichen Fragen wirklich tangiert haben, erscheint einigermaßen zweifelhaft. Zwar geht er in seinen Werken immer wieder auch auf abweichende Meinungen ein, aber die herkömmliche Abweisung dieser »kritischen« Ansichten geht ihm so glatt von der Hand, dass man nicht den Eindruck hat, diese Argumente hätten ihn wirklich beeindruckt. Wie Meinertz über die »Kritik« dachte, wird in einem sehr frühen Aufsatz von 1911 deutlich, wo er sich zu der zur »Tagesfrage« gewordenen Christusmythe von A. Drews äußert. Dazu führt er aus:

Freilich ist diese Bewegung mit ihren Wellen bei katholischen Christen höchstens an der Peripherie geblieben. Aber bei manchen Protestanten hat sie offensichtlich tiefe Beunruhigung hervorgerufen. Teilweise liegt das daran, dass diese durch die liberale

108 Vgl. auch M. MEINERTZ, Recht und Pflicht zur Judenmission 246.

Kritik in dem sicheren Besitze ihrer religiösen Wahrheiten erschüttert worden sind. Und so standen sie dem neuen Sturme nicht überall kräftig genug gegenüber.¹⁰⁹

Aber der sichere Besitz der religiösen Wahrheiten lässt sich nicht unverändert durch die Zeiten bewahren. Wenn er identisch bleiben will, muss er sich den veränderten Ausdrucksgewohnheiten anpassen, und der Wandel der Erkenntnisse fordert eine Anpassung an diese, wenn der Glaube nicht zum *sacrificium intellectus* verkommen soll. Zwar kann Meinertz gelegentlich darauf hinweisen, dass die Evangelien nicht einfach einen Tatsachenbericht liefern, aber im Zweifelsfalle hält er deren Angaben dann doch für historisch, wie z. B. Mt 27,25. Eine Bewertung dieser Exegese ist insofern schwierig, als einerseits alle Wissenschaft natürlich nicht völlig unabhängig von dem sog. *Mainstream* ist, andererseits aber gerade der Zweifel die Mutter aller Wissenschaft ist. Dass man die Dinge jedenfalls zur Zeit der Abfassung der neutestamentlichen Theologie auch anders sehen konnte, zeigt die Kritik von J. Schmid, die der Theologie von Meinertz an einigen Stellen *Anachronismus* bescheinigt.

Veröffentlichungen (Auswahl): Der Jakobusbrief und sein Verfasser in Schrift und Überlieferung (Bibl. Studien 10) Freiburg 1905 (das Kapitel daraus über die patristische Zeit bis zum 5. Jahrhundert gem. der Straßburger Promotionsordnung auch als Sonderdruck vorab Freiburg i. Br. 1905 erschienen); Luthers Kritik am Jakobusbriefe nach dem Urteile seiner Anhänger, in: BZ 3 (1905) 273–286; Der Apostelberuf des heiligen Paulus. Antrittsvorlesung, in: Wissenschaftliche Beilage zur Germania 19 (1907); Apg 15,34 und die Möglichkeit des antiochenischen Streitfalles (Gal 2,11 ff.) nach dem Apostelkonzil, in: BZ 5 (1907) 392–402; Jesus und die Heidenmission. Biblisch-theologische Untersuchung (NTA 1/1–2), 1908 (²1925); Recht und Pflicht der christlichen Heidenmission. In: ThGl 1 (1909) 601–622; Das Lukasevangelium (BZfr 3,2), Münster 1910 (³1912); Jesus als Begründer der Heidenmission. In: ZMR 1 (1911) 21–41; Die Existenz Jesu. In: ThGl 3 (1911) 529–544. 617–633; Der Jakobusbrief, Bonn 1912 (⁴1932); Einleitung in das Neue Testament, Paderborn 1913 (= Bearb. der 2. Aufl. der Einleitung von A. Schaefer, ⁴1932, ⁵1950); Die Pastoralbriefe des heiligen Paulus übersetzt und erklärt (HSNT VII), Bonn 1913 (⁴1931); in Gemeinschaft mit W. Vrede, Die Katholischen Briefe übersetzt und erklärt (HSNT IX), Bonn 1914 (⁴1932); The Fact of Resurrection of Jesus, in: Constructive Quarterly 3 (1915) 159–193; Gedanken [112] über die paulinische Missionstätigkeit im Hinblick auf den Weltkrieg, in: ZMR 5 (1915) 286–296; Die Gleichnisse Jesu (BZfr 8,3–4), Münster 1916 (⁴1948); Der Apostel Paulus und der Kampf. In: Internationale Monatsschrift 11 (1916/17) 1115–1150; in Gemeinschaft mit F. Tillmann: Die Gefangenschaftsbriefe des heiligen Paulus übersetzt und erklärt (HSNT VIII), Bonn 1917 (⁴1931); Methodisches und Sachliches über die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, in: BZ 14 (1917) 119–139. 236–249; Der Philemonbrief und die Persönlichkeit des Apostel Paulus, Düsseldorf 1921; Wie Jesus die Mission wollte (Aschendorffs zeitgemäße Schriften 10), Münster 1925; Neutesta-

109 M. MEINERTZ, Die Existenz Jesu, in: ThGl 3 (1911) 529–544. 617–633, 529 f.; vgl. auch ders., Hochschule und Weltanschauung 183.

mentliche Gedanken zur Völkerversöhnung. In: Jahrbuch des Reichsverbandes für die katholischen Auslandsdeutschen 1 (1926) 20–28; Hochschule und Weltanschauung. Die Katholische Weltanschauung, in: M. Doeberl (Hrsg.), Das akademische Deutschland, Bd. 3, Berlin 1930, 178–198; Zur Ethik der Bergpredigt, in: M. M./A. Donders (Hrsg.), Aus Ethik und Leben (FS J. Mausbach), Münster 1931, 21–32; Das apostolische Glaubensbekenntnis und das Neue Testament, in: Palästina-Jahrbuch (1946) 22–37; Theologie des Neuen Testaments I–II, Bonn 1950 (span. Übers.); Randglossen zu meiner Theologie des Neuen Testaments, in: ThQ 132 (1952) 411–431; Die Judenfrage vom Neuen Testament aus gesehen, in: BiKi 1 (1952) 1–20; Vorhalle oder Heiligtum? Ein Briefwechsel über »Die Judenfrage vom NT aus gesehen« mit M. M. in: Rundbrief zur Förderung der Freundschaft zwischen dem Alten und dem Neuen Gottesvolk im Geist der beiden Testamente 5 (1952/53) 34–35; Recht und Pflicht zur Judenmission, in: ZMR 36 (1952) 241–257; 37 (1953) 145–151; Begegnungen in meinem Leben, Münster 1956; außerdem Mitarbeit am Kirchlichen Handlexikon, an LThK¹ und an LThK² sowie an Die Kirche in der Welt; darüber hinaus zahlreiche Rezensionen bes. in ThRev. (Mit-)Herausgeberschaften: Theologische Revue seit 1905; Neutestamentliche Abhandlungen von 1909 bis 1960; mit J. Schmidlin: Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft von 1911–1931; Deutschland und der Katholizismus: Gedanken zur Neugestaltung des deutschen Geistes- und Gesellschaftslebens Bd. 1. Das Geistesleben; Bd. 2. Das Gesellschaftsleben (gemeinsam mit H. Sacher) Freiburg i. Br. 1918 – *Bibliographie*: N. ADLER (Hrsg.), Vom Wort des Lebens (FS M. M.), Münster 1951; C. SCHMITT, Art. Meinertz, Max, in: BBKL 16 (1999) 1047–1051 (http://www.bautz.de/bbkl/m/meinertz_m.shtml) – *Würdigungen*: W. KOSCH, Das Katholische Deutschland. Biographisch-bibliographisches Lexikon, Augsburg 1933, Sp. 2911–2913; Das Heilige Land in Vergangenheit und Gegenwart (FS M. M.) (Gesammelte Beiträge und Berichte zur Palästinaforschung 5), Köln 1950; Zum 80. Geburtstag von Herrn Prälat Dr. M. Meinertz, in: BZ NF 5 (1961) 1; Kürschners deutsches Gelehrtenlexikon s. v. M. M., ¹⁰1966; O. WENIG (Hrsg.), Verzeichnis der Professoren und Dozenten der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn 1818–1968, Bonn 1968, 192–193; E. HEGEL, Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster 1773–1964. Bd. 1 Münster 1966, bes. 402–405; Bd. 2, Münster 1971, 51–52; K. KERTELGE, Art. Meinertz, Max, in: LThK³ 7 (1998) 68.

Häufiger zitierte Literatur

- C. ARNOLD, Katholizismus als Kulturmacht, Paderborn u. a. 1999.
- K. BACKHAUS, Zermürbung und Zuversicht. O. Kuss als Ausleger des Hebräerbriefs, in: J. Hainz (Hrsg.), Unterwegs mit Paulus (FS Otto Kuss), Regensburg 2006, 235–256.
- J. A. FITZMYER, Die historische Wahrheit der Evangelien. Die ›Instructio de historica Evangeliorum veritate‹ der Päpstlichen Bibelkommission vom 21. 4. 1964. Einführung, Kommentar, Text, Übersetzung und Bibliographie (SBS 1), Stuttgart 1965.
- E. GATZ, Die Bonner Katholisch-Theologische Fakultät im ›Dritten Reich‹ und in der Nachkriegszeit, in: T. Becker (Hrsg.), Zwischen Diktatur und Neubeginn. Die Universität Bonn im ›Dritten Reich‹ und in der Nachkriegszeit, Göttingen 2008, 59–77.

- E. HEGEL, *Das Erzbistum Köln zwischen der Restauration des 19. Jahrhunderts und der Restauration des 20. Jahrhunderts*, Köln 1987.
- O. KUSS, *Dankbarer Abschied*, München 1981.
- E. PACELLI, *Die Lage der Kirche in Deutschland 1929*, bearb. von H. Wolf/K. Unterburger, Paderborn 2006.
- E. PIRONT, *Fritz Tillmann (1874 – 1953) und sein Beitrag zur Erneuerung der Moraltheologie im 20. Jahrhundert*, Diss. Univ. Mainz 1996.
- J. RATZINGER, *Die Beziehung zwischen Lehramt der Kirche und Exegese im Licht des 100jährigen Bestehens der Päpstlichen Bibelkommission*, in: *L' Osservatore Romano* (deutsche Ausgabe) 33 (2003) 9 f.
- J. RATZINGER, *Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927 – 1977)*, München 1998.
- W. SCHÖLLGEN, *Fritz Tillmann*. In: *Bonner Gelehrte. Beiträge zur Geschichte der Wissenschaften in Bonn, Katholische Theologie (150 Jahre Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn 1818 – 1968)*, Bonn 1968.
- G. SCHWAIGER, *Leben und Lehre Jesu*, in: *Mittler und Befreier. Die christologische Dimension der Theologie* (FS G. L. Müller), Freiburg i. Br. 2008, 591 – 598.
- G. STACHEL, *Friedrich Wilhelm Maier*, in: H. J. Schultz (Hrsg.), *Tendenzen der Theologie des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart/Olten 1966, 212 – 218.
- N. TRIPPEN, *Theologie und Lehramt im Konflikt*, Freiburg i. Br. 1977.
- H. WOLF/C. ARNOLD (Hrsg.), *Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870 – 1962. Ihre Geschichte, ihr Zeitbezug*, Paderborn 1999.

Theologie und Universität. Zur Wissenschaftlichkeit der Theologie am Beispiel der Exegese

Rolle und Bedeutung von Kirche und Theologie in Deutschland haben sich nach dem Zweiten Weltkrieg nicht nur dramatisch, sondern auch in unterschiedlichen Schüben verändert, und wir sind gerade wieder Zeuge eines solchen Schubes. Dies gilt weniger im Hinblick auf die Theologie, wohl aber hinsichtlich der Kirche. Der Verlust an Ansehen und Autorität der katholischen Kirche in den letzten Jahren ist an dem dramatischen Anstieg der Kirchengaustritte deutlich erkennbar, was einen immer noch großen Einfluss der Kirche aufgrund traditioneller Vorgaben, z. B. bei der Gesetzgebung, nicht ausschließt. Es hängt mit diesem seit langem latenten Bedeutungsverlust zusammen, dass im Verlaufe der Geschichte nicht erst der Bundesrepublik die Existenz der theologischen Fakultäten an den staatlichen Universitäten in Deutschland immer wieder einmal infrage gestellt worden ist. In dieser Hinsicht herrscht zurzeit, wenn ich das richtig sehe, relative Ruhe. Ob das auch für die *innerkirchliche* Infragestellung der Ausbildung des Klerikernachwuchses an den staatlichen Theologischen Fakultäten gilt, ist wohl nicht ganz eindeutig. Zumindest im Erzbistum Köln scheint diese Infragestellung besonders aktuell zu sein, jedenfalls hat Kardinal Joachim Meisner seinem Nachfolger eine entsprechende Empfehlung gegeben.¹ Der Rückzug von der Universität käme in meinen Augen einem Gang ins Ghetto zu Gunsten einer unangefochtenen eigenen Identität gleich, und die Theologie, die sich der rationalen Durchdringung der Glaubenswelt verschrieben hat, würde damit freiwillig einen Teil der intellektuellen Auseinandersetzung mit der

1 Vgl. dazu in der Vergangenheit U. RUTH, Kein Grund zum Rückzug, in: HerKer 49 (1995) 293 – 296. Es ist ja immerhin bemerkenswert, insbesondere im Hinblick auf die ansonsten große Bemühtheit, vorhandene Rechtspositionen unbedingt zu wahren, dass die römische Behörde und die deutsche Bischofskonferenz von sich aus auf Überkapazitäten an den Theologischen Fakultäten und die Möglichkeit von Stellenreduzierungen (in der Vergangenheit) hinweist (ebd. 294), für die gegenwärtige Tendenz im EB Köln die Äußerung von Kardinal Meisner in Kathress vom 28. 4. 2011.

Welt aufgeben.² Im übrigen müssen wir vielleicht doch nicht unbedingt alle Diskussionen des 19. Jahrhunderts wiederholen.³

Diese relative Ruhe gab es nicht immer, so ist bei kirchenamtlichen Maßnahmen gegen bekanntere Theologieprofessoren, um nur [37] dieses Beispiel zu nennen, in der jüngeren Vergangenheit immer wieder in der Öffentlichkeit über die Berechtigung der Existenz der theologischen Fakultäten an den staatlichen Universitäten und die Wissenschaftlichkeit der Theologie gestritten worden. Die gegenwärtige Ruhe sollte deswegen kein Signal sein, hier nicht wachsam zu sein. Sowohl der Religionsunterricht als auch die theologischen Fakultäten hängen letztlich an deren Beitrag zum Wohle unserer Gesellschaft. Wo dieser nicht mehr vermittelt werden kann, sind beide gefährdet.⁴ Das scheint mir innerkirchlich – vorsichtig gesagt – v. a. hinsichtlich des Religionsunterrichts nicht immer bewusst zu sein. Es gilt aber auch da, »wo der konfessionelle Pluralismus zur Verdoppelung theologischer Fakultäten an derselben Universität geführt hat.«⁵ Kirchen und Theologen sollten sich nicht darauf verlassen, dass die Gesellschaft auf Dauer aus Pietät und Rücksicht auf die Kirchen den gegenwärtigen Zustand erhalten wird.

Theologie als Wissenschaft

Die Theologie und die Wissenschaften

Dieser gewissermaßen apologetische Kontext der Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie ist zwar für die konkrete Existenz von Theologie in dieser Gesellschaft in Form der theologischen Fakultäten von großer Bedeutung, kann aber weder für die Theologie noch für den Theologen und sein Selbstverständnis im Vordergrund stehen. Beide, die Institutionen und ihre Vertreter, müssen ein primäres Interesse daran haben, sich über den Ort und die Bedeutung von Theologie zu vergewissern. Dies kommt u. a. darin zum Ausdruck, dass die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie ein Topos der Fundamentaltheologie ist. Dass diese Frage im Elfenbeinturm, also im Kontext der schwierigen wissenschaftstheoretischen Debatte und der übrigen Wissen-

2 Vgl. dazu H. M. BAUMGARTNER, Erwartungen 33 f.

3 Vgl. zur Diskussion im 19. Jahrhundert W. KLAUSNITZER, Theologie in der Universität. Wissenschaft – Kirche – Gesellschaft. Ein fundamentaltheologischer Beitrag, in: G. Kraus (Hrsg.), Theologie 15–36, 20–22.

4 Vgl. W. PANNENBERG, Wissenschaftstheorie 8 f.; S. WIEDENHOFER, Theologie als Wissenschaft, in: A. Franz (Hrsg.), Bindung an die Kirche oder Autonomie? (QD 173), Freiburg i. Br. 1999, 90–124.

5 Ebd.

schaften, zumindest der Geisteswissenschaften, erörtert werden muss, versteht sich nicht von selbst, ist aber, soweit ich sehe, für die katholische Tradition zumindest nicht besonders umstritten. Allerdings gibt es eine für das 20. Jahrhundert sehr zentrale protestantische theologische Richtung, die eine solche Auseinandersetzung mit den übrigen Wissenschaften von vornherein ablehnt. Das scheint mir jedoch kein gangbarer Weg zu sein, [38] sozusagen auf einer besonderen, mit dem Wahrheitsbegriff der übrigen Wissenschaften inkommensurablen Wahrheit der Offenbarung zu beharren und deswegen einen Dialog mit den übrigen Wissenschaften abzulehnen. Wolfhart Pannenberg hat dazu meines Erachtens zu Recht hervorgehoben, dass die Auseinandersetzung um die Wahrheit und auch um die Wissenschaftlichkeit der Theologie die Annahme der Einheit der Wahrheit voraussetzt. Der angeblich privilegierte Standpunkt einer solchen Offenbarungs-Theologie führt für die übrigen Wissenschaften nicht über eine »leere Behauptung« hinaus, macht ein Gespräch mit diesen unmöglich⁶ und führt die Theologie in eine noch größere Isolierung, als sie ohnehin schon besteht. Der Hinweis, dass die gesamte Theologiegeschichte seit dem 13. Jahrhundert von dieser Verbindung mit dem allgemeinen philosophischen Denken gekennzeichnet ist, würde die Theologen dieser Richtung auch nicht beeindrucken und ist natürlich auch nur ein Autoritätsargument.⁷ Diese Debatte hat selbstverständlich auch Auswirkungen auf das Studium der Theologie, insofern sowohl das Wissenschafts- als auch das Selbstverständnis der Theologie unmittelbare Konsequenzen darauf hat, was man als Theologe lernen und wissen sollte.

Das Selbstverständnis der Theologie als Wissenschaft

Für die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie ist zum Einen das Selbstverständnis der Theologie, zum anderen die Definition von Wissenschaft entscheidend. Theologie als Teil der Philosophie war schon in der Antike Wissenschaft, ja »erste Wissenschaft« (man denke nur an Aristoteles), sie war allen

6 W. PANNENBERG, Wissenschaftstheorie 23.266 – 270.

7 J. WERBICK, Einführung in die theologische Wissenschaftslehre, Freiburg i. Br. 2010, 249. »Es gehört ja unabdingbar zur Theologie selbst als der Hermeneutik biblisch-christlichen Glaubens, den Geltungsanspruch der Glaubensüberlieferungen im Kontext gesellschaftlicher wie individuell-biographischer Wirkungs- und Funktionszusammenhänge zu würdigen und sich verständlich zu machen, für welche Leistungen er jeweils in Anspruch genommen wird und unter welchen Transformationsdruck er dabei gerät.« Vgl. auch die Fortsetzung 249 f. 257: »Nichttheologische Perspektiven können die Selbstverständnisperspektiven des Glaubens nicht ersetzen oder dominieren; aber die Theologie kann und sie muss sich sogar auf sie beziehen, um das glaubende Selbstverständnis heute überzeugend zu formulieren.« – sowie 265. 271 – 273 und 261.

Einzelwissenschaften weit überlegen und trug so die Tendenz gewissermaßen zu einer Überwissenschaft in sich.⁸ So hat denn auch das christliche Denken die Theologie im Altertum und im Mittelalter von den Wissenschaften unterschieden und sie als diesen übergeordnete und sie vollendende »Weisheit« oder »sacra doctrina« angesehen. Gegenstand der *Wissenschaften* waren die zeitlichen Dinge, der *Weisheit* ging es um Bedeutenderes, um Gott als höchstes Gut.⁹ Das bedeutet natürlich nicht, dass es nicht auch bereits im christlichen Altertum das Bemühen um eine intellektuelle Durchdringung und Darlegung des Glaubens gegeben hätte, nur wurde sie eben in der Regel nicht als Theolo- [39] gie bezeichnet und unterschied sich auch erheblich von einem durch Aristoteles geprägten Wissenschaftsverständnis. Die Einschätzung, ob solches Durchdringen des christlichen Glaubens mithilfe der Vernunft – Augustinus spricht davon: »desideravi intellectu videre quod credidi« – schon im Neuen Testament oder erst im zweiten und dritten Jahrhundert beginnt, hängt auch ein wenig damit zusammen, ob man in dieser Art von Theologie primär schlicht eine Begegnung von Glauben und Denken oder schon mehr die Durchdringung des Glaubens mithilfe der Vernunft und der von der griechischen Philosophie vorgegebenen Kategorien und Denkweisen sieht.¹⁰ Es hängt sicher mit der aufgrund der Aristoteles-Rezeption im 12. und 13. Jahrhundert zunehmenden Bedeutung der Wissenschaften zusammen, dass auch die Theologie im ausgehenden Mittelalter als Wissenschaft anerkannt werden will und auf Rationalität und Intelligibilität des Glaubenswissens Wert legt. Die breite Anwendung des schon in der Antike bekannten Begriffs »Theologie« auf die Glaubenslehre erfolgt dann im Zug der geistigen Strömung, die auch zur Gründung der ersten Universität in Paris um 1200 geführt hat. Insofern kann man eine enge Verbindung von Theologie, Wissenschaft und Universität festhalten.

Definitionen von Wissenschaft und die Theologie

Versteht sich die Theologie seither als Wissenschaft im Rahmen der übrigen Wissenschaften, so teilt sie deren Charakter. Angesichts der Relativität und Pluralität des heutigen Wissenschaftsbetriebes nimmt die Theologie auch an dieser Relativität teil. Es gibt nicht *die* Theologie, sondern nur viele Theologien, und wie in den übrigen Wissenschaften kann man auch in der Theologie Vertreter für eine bunte Vielfalt von Meinungen finden. Aus dieser Vielfalt und

8 Freundlicher Hinweis meines Freundes W. Deuse.

9 Vgl. W. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie* 12. – Zum Vorwurf der Abwertung der wissenschaftlichen Neugierde bei Augustin vgl. ebd. 13 Anm. 8.

10 Vgl. dazu M. SECKLER, *Lehramt* 22 f.

Relativität der Wissenschaften und des Wissenschaftsverständnisses ergibt sich für die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie, dass es für diese *die* Definition von Wissenschaft, an die sie anknüpfen könnte, nicht gibt, sondern nur viele Definitionen, und bereits an der Übernahme von oder Anlehnung an eine bestimmte Definition entscheidet sich alles Weitere. Die Vor- und Nachteile einzelner Wissenschaftstheorien können hier nicht alle im Einzelnen besprochen werden. Der Theologe ist hier natürlich in der Gefahr, einen Wissenschaftsbe- [40] griff zu übernehmen, an dem er mit seiner Wissenschaft am ehesten andocken kann, und insofern ist der Verdacht, der Theologe suche sich von vornherein einen für seine Zwecke geeigneten Begriff von Wissenschaft aus, nicht von der Hand zu weisen. Aber diesem Vorwurf kann der Theologe auch nicht ausweichen, ohne sich selbst und seinen begründeten Überzeugungen untreu zu werden. Insofern ist bereits hier ein entscheidender Punkt sowohl der Auseinandersetzungen als auch der Anknüpfbarkeit erreicht, denn viele »Gegner« werden nicht bereit sein, einen von den Theologen akzeptierten Wissenschaftsbegriff zu übernehmen, so wie der Theologe seinerseits bestimmte Wissenschaftsverständnisse ablehnen muss. Ein Wissenschaftsverständnis, wie es etwa in dem für die Philosophie des 20. Jahrhunderts so bedeutsam gewordenen Wiener Kreis begegnet, wird er angesichts von dessen Negation jeglicher Metaphysik nicht einfach übernehmen können. Akzeptieren könnten wir aber: »Alle Sätze der Wissenschaft [...] sind samt und sonders Hypothesen, sobald man sie vom Gesichtspunkt ihres Wahrheitswertes, ihrer Gültigkeit betrachtet.«¹¹ Oder anders: »Wissenschaft ist nichts weiter als eine höchst ausgefeilte Form des ›gemeinen Menschenverstandes‹ und an den unterschiedlichsten Stellen in unterschiedlichem Maße fehlbar. Sie kann jederzeit einmal aufgrund künftiger wissenschaftlicher Entdeckungen berichtigt werden müssen« – ich denke, dass bis hierhin der Theologe die Definition ohne Probleme unterschreiben kann. Problematisch allerdings wird es mit der Fortsetzung, wenn es heißt: »doch bietet sich uns eben schlicht und einfach keine alternative Zugangsmöglichkeit zur Wahrheit«,¹² weil Theologie und Glaube eben doch von einer alternativen Zugangsmöglichkeit zur Wahrheit ausgehen. Für das Wissenschaftsverständnis des 20. Jahrhunderts sind außer der bereits im Wiener Kreis betonten Vorläufigkeit aller wissenschaftlichen Erkenntnis auch noch die ebenfalls bereits dort begegnende Hervorhebung der mit der Vorläufigkeit zu-

11 M. SCHLICK, Über das Fundament der Erkenntnis, in: Erkenntnis 4 (1934) 79–99, 98, zitiert nach H. PUTTE, Wissenschaft 939.

12 W. VAN ORNAM QUINE, Was ich glaube, in: Unterwegs zur Wahrheit. Konzise Einleitung in die theoretische Philosophie, Paderborn 1995, 151–161, 158, zitiert nach H. PUTTE, Wissenschaft 942.

sammenhängenden *historischen Wandelbarkeit* und auch der *sozialen Bedingtheit* von Wissenschaft charakteristisch.¹³

Außer dieser Neubewertung der Rolle der Wissenschaft(en) hat sich im Laufe des 20. Jahrhunderts immer mehr die Erkenntnis durchgesetzt, dass alle Wissenschaften Voraussetzungen machen, die sie selbst nicht mehr beweisen können. Zu diesen Voraussetzungen gehören »Elemente primärer, überindividueller Sinn- und [41] Lebenswelten« sowie »individuelle Optionen«, die zum Beispiel die Verschiedenheit einzelner Philosophien trotz der rein rationalen Erkenntnisgewinnung erklären.¹⁴ Auch ist inzwischen die Tatsache, dass es die reine Empirie nicht gibt, sondern dass alle empirischen Daten und deren Deutung immer schon eine Theorie voraussetzen, weitgehend anerkannt. Alle diese Erkenntnisse zusammengenommen dürften doch geeignet sein, die Haupthindernisse für ein Verständnis der Theologie als Wissenschaft aus dem Wege zu räumen und die Identifizierung mit dem christlichen Glauben als subjektive und die Offenbarung als objektive Voraussetzung für mit dem Wissenschaftscharakter kompatibel anzusehen.

Dieser Gedankengang wird durch Überlegungen des Philosophen Hans Michael Baumgartner bestätigt, der darauf hinweist, dass das Wissenschaftspathos des deutschen Idealismus, das die letzten Jahrhunderte beherrscht hat, inzwischen der Vergangenheit angehört und einer gewissen Sinnerosion der Wissenschaften Platz gemacht hat.¹⁵ Davon war bei dem Hinweis auf die Bedingtheit und Wandelbarkeit der Wissenschaften schon die Rede. Baumgartner führt des Weiteren aus, dass alle Wissenschaften »normativ geprägt und grundsätzlich hypothetisch« sind, und dass selbst »diese Feststellung ihrerseits geschichtlich bedingt« ist. Ein »Definitions-monopol für den Wissenschaftsbegriff seitens irgendeiner Wissenschaft oder eines Wissenschaftstyps« gibt es seiner Ansicht nach nicht, weswegen »der Streit um die Wissenschaftlichkeit der Theologie unter der Bedingung eines nicht-absolutistischen, depotenzierten Wissenschaftsbegriffs nicht geführt werden muss«.¹⁶ Die Theologie kann wie jede andere Wissenschaft selbst entscheiden, wie sie sich als Bewohner im Haus der Wissenschaften verstehen will.¹⁷

Damit mag es mit dem Dilettieren auf systematisch-theologischem Gebiet genug sein und ich wende mich der historischen Theologie, speziell der Exegese, zu, die eine Zeit lang als Musterbeispiel für wissenschaftliche Methode in der

13 Vgl. H. PUTTE, Wissenschaft 941.

14 Vgl. M. SECKLER, Theologie 146; vgl. auch Art. Glaubenswissenschaft II, in: LThK³ 4, 727–731, 731.

15 Vgl. H. M. BAUMGARTNER, Erwartungen 32.

16 H. M. BAUMGARTNER, Erwartungen 33; vgl. auch 33–36.

17 Ähnlich auch M. SECKLER, Theologie 207. Zur juristischen Problematik von Theologie als Wissenschaft nach dem Grundgesetz vgl. E. W. STEINHAEUER, Lehrfreiheit 80 ff.

Theologie galt. Es ist ja ohnehin die Frage, ob der wissenschaftliche Charakter einfach der Theologie insgesamt zu- oder abgesprochen werden kann, oder ob nicht – gerade auch angesichts der Aufsplitterung der Theologie in die unterschiedlichsten Spezialdisziplinen – die Frage der Wissenschaftlichkeit für jede von ihnen selbstständig gestellt und beantwortet werden muss. Das gilt insbesondere dann, wenn man beim Wissenschaftsbegriff [41] stark auf die Methoden abzielt, die in den einzelnen theologischen Disziplinen ja durchaus unterschiedlich sind. Gleichwohl wird sehr schnell deutlich werden, dass trotz der Besonderheiten der Einzeldisziplinen beim Blick auf deren wissenschaftlichen Charakter die Gesamt-Theologie sogleich wieder ins Spiel kommt. Insofern steht die Exegese im Folgenden häufig als Beispiel für die gesamte Theologie.

Exegese als Wissenschaft?

Die exegetischen Methoden

Aufgabe und Anspruch der Exegese sind die wissenschaftliche Interpretation der Heiligen Schrift. Da die Heilige Schrift dabei als Gottes Wort in menschlicher Gestalt angesehen wird, ist sie der Interpretation zugänglich und der Umgang mit ihr erschöpft sich nicht im wortwörtlichen Wiederholen. In den historischen Disziplinen der Theologie werden die Methoden angewendet, die auch sonst in der Philologie üblich sind, weswegen von den Methoden her die Wissenschaftlichkeit der Exegese nicht bestritten werden kann. Es ist keineswegs erst ein Zug der neueren Exegese, den Zusammenhang mit der Literaturwissenschaft zu betonen.¹⁸ Sowohl das Ziel der Interpretation, nämlich die *Interpretation des Textes* und nicht mehr die *Intention des Autors*, als auch die Methoden der Exegese haben sich unter dem Einfluss der Literaturwissenschaft im Verlauf des 20. Jahrhunderts erheblich verändert, und die in der Literaturwissenschaft entstandenen neueren Methoden haben durchaus Einzug in die Exegese gehalten, wenn auch nicht alle Exegeten auf sie zurückgreifen. Von der Literarkritik bis zur Redaktionsgeschichte sind die historisch-kritischen Methoden der Exegese allen geläufig, aber strukturalistische, syntaktische und semantische Analysen gehören inzwischen ebenso zu ihrem Methoden-Inventar.

Kann so von den Methoden her an der Wissenschaftlichkeit der Exegese nicht gezweifelt werden, so ergeben sich doch Probleme aus der Identifizierung des Exegeten mit dem christlichen Glauben und dem Offenbarungscharakter der zu interpretierenden Schriften. Denn indem der Exeget sich positiv zum christli-

18 Vgl. W. RICHTER, *Exegese als Literaturwissenschaft. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie*, Göttingen 1971.

chen Glauben stellt, kann er diesem, so wird vermutet, nicht mehr kritisch gegenüberreten. Dasselbe gilt für sein Verhältnis zu den Basisschriften des Christentums, [43] deren Offenbarungscharakter der christliche Theologe bejaht, so dass er auch an diese nicht kritisch herangehen kann – Kritik ist aber die Grundlage jeglicher Wissenschaft, weswegen Exegese im angegebenen Fall keine Wissenschaft sein kann.

Diesen Einwänden kann man systematisch und historisch zu begegnen versuchen, wobei Letzteres dem Exegeten näher liegt als Ersteres.¹⁹ Beim Offenbarungscharakter ist zwischen der Vorgegebenheit des Textcorpus oder der Abgeschlossenheit des Kanons und dem autoritativen Charakter der Schriften zu unterscheiden. Im Anschluss daran kommt die angesprochene Identifikation des Exegese-Treibenden mit dem Glauben der Kirche zur Sprache.

Die Vorgegebenheit des Textcorpus

Die Vorgegebenheit des Textcorpus teilt die Exegese mit anderen Disziplinen, zum Beispiel mit der Altphilologie, wenngleich diese Vorgegebenheit in beiden Disziplinen nicht dieselbe ist. Wenn ein neuer, bislang unbekannter Text auftaucht, der in das jeweilige Umfeld gehört, so wird er in beiden Disziplinen zum Gegenstand der Analyse, kann sich freilich in der Altphilologie, wenn es sich um einen bedeutenden Text handelt, sozusagen zu einem Text ersten Grades entwickeln, was in der Exegese angesichts der Abgeschlossenheit des Kanons nicht möglich ist. Das schließt aber nicht aus, dass neu gefundene Texte doch erhebliches neues Licht auf den Kanon, dessen Entstehung und dessen Verständnis werfen können, weswegen diese Texte unbedingt zum Gegenstand wissenschaftlicher Exegese gehören, man denke z.B. an das Thomas-Evangelium, dessen Analyse zahlreiche neue Erkenntnisse zum Überlieferungsprozess der Evangelien hervorgebracht und überhaupt für alte Hypothesen den ersten wirklichen Beweis erbracht hat, oder an die übrigen Texte aus Nag Hammadi, die das Bild der Gnosis wesentlich verändert haben.

Der autoritative Charakter des Schriftcorpus

Aber die Aufgabe der Exegese zielt in erster Linie nicht auf die Interpretation solcher Schriften, die aus dem Umfeld der Heiligen Schrift stammen und diese zu beleuchten vermögen, sondern auf die Interpretation der Heiligen Schrift

19 Ansätze zu einer »Widerlegung« von der systematischen Theologie her finden sich bei M. SECKLER, Theologie 32–34, und ders., Theologie – Wissenschaft 23.

selbst, die als *norma normans* binden- [44] de Kraft für Kirche und Exegese hat. Dabei geht es in der Tat um das Vernehmen der Schrift, allerdings darf man sich das nicht nach dem Modell von Befehl und Gehorsam vorstellen. Der Inhalt und der Bindungscharakter der Schrift ergeben sich nicht unmittelbar, sondern nur durch Interpretation, wie man an vielen Beispielen zeigen kann. In gewisser Weise lässt sich das schon dem Umgang der neutestamentlichen Autoren mit dem Alten Testament entnehmen. Denn von diesen wird den herangezogenen alttestamentlichen Belegen häufig ein Sinn abgewonnen, der in dem alttestamentlichen Grundtext nicht offen zu Tage liegt oder sogar nicht vorhanden ist. Damit wird deutlich, dass das Alte Testament im Neuen nur als interpretiertes zu finden ist und dass das Herausfinden der »richtigen«²⁰ Bedeutung des Alten Testaments jedenfalls nicht immer auf der Hand liegt, sondern erst durch Exegese, die bis zur Eisegeese gehen kann, herausgearbeitet werden muss. Die Notwendigkeit der Auslegung ergibt sich des weiteren daraus, dass Offenbarung und Schrift nicht einfach identisch sind, sondern unterschieden werden müssen, dass also die Sache, um die es der Schrift geht, aus dieser erst durch Interpretation erhoben werden muss – offensichtlich ein analoger Vorgang zu dem, den wir gerade bei der Aufnahme des Alten Testaments in das Neue Testament angesprochen haben. Das Gemeinte und das Gesagte sind auseinanderzuhalten. Schließlich ist die Anpassungsleistung, die von der Interpretation zu erbringen ist, auch der Tatsache zu entnehmen, dass Sachkritik an manchen biblischen Aussagen geübt werden muss. Zu 1 Kor 11,7, wo von der Frau als Abglanz des Mannes die Rede ist, leuchtet das nach Ausweis der Kommentare nicht jedem Ausleger ein,²¹ gleichwohl dürfte diese Erkenntnis ebenso unumgänglich sein wie etwa eine kritische Rezeption von Offb 19,11 – 16 mit seinen »schockierend blutrünstigen Zügen«.²²

Auch in anderen Text-Wissenschaften bestehen im übrigen bestimmte Vorurteile positiver oder negativer Art gegenüber bestimmten Texten oder Textkategorien (man denke etwa an den Begriff »Klassik« in der Literaturwissenschaft sowie an die sogleich noch zu nennende Jurisprudenz), wobei die hermeneutische Debatte die Produktivität solcher Vorurteile ebenso betont hat wie deren Infragestellung im Zuge des Interpretationsprozesses. Insofern es immer

20 Die auch einmal eindeutig falsch sein kann, vgl. Gen 1,27 in 1 Kor 11,7 und dazu die Kommentare sowie 2 Kor 3,7 und dazu die Kommentare.

21 Vgl. zur Auslegungs- und Wirkungsgeschichte nur W. SCHRAGE, Der erste Brief an die Korinther (1 Kor 6,12 – 11,16) (EKK VII/2) Zürich/Neukirchen-Vluyn 1995, 525 – 541, 530: »Immer wieder heißt es fast unisono von der Alten Kirche bis in die jüngste Zeit: Inferior ergo mulier viro est ... imperio eius subjecta.« und 536: die Versuche, mit der anstößigen Aussage von 1 Kor 11,7 fertig zu werden, blieben bis in die Gegenwart überwiegend apologetisch, »daß der Mann ›in einem spezielleren und volleren Sinne Bild Gottes‹ ist« (Kursivierung im Original).

22 Vgl. A. VÖGTLE, Das Buch mit den sieben Siegeln, Freiburg i. Br. 1981, 147.

wieder, zum Beispiel im Laufe des 20. Jahrhunderts, zu Konversionen über der exegetischen Arbeit gekommen ist (man denke etwa an [45] Heinrich Schlier oder Erik Peterson) und da es auch gerade jüngst wieder zur Abwendung vom Christentum über der Interpretation des Neuen Testaments gekommen ist, wird man in der Anerkennung des Offenbarungscharakters der von den Exegeten zu interpretierenden Schriften nicht unbedingt ein Merkmal sehen können, das gegen die Wissenschaftlichkeit der Exegese spricht.

Die Bindung des Exegeten an Christentum und Kirche beinhaltet allerdings nicht nur den Offenbarungscharakter der Schrift, sondern auch die Bindung an die Lehre der Kirche, die ebenfalls als Zeichen der wissenschaftlichen Unfreiheit bezeichnet worden ist.

Die kirchliche Bindung der Exegeten und Theologen

Lehramtliche Entscheidungen als Denkverbote?

Hier geht es in der Tat um einen Problembereich, der sowohl die Wissenschaftlichkeit der Exegese als auch die der sie Praktizierenden in Frage zu stellen in der Lage ist, da es nämlich, wenigstens nach einem bestimmten Verständnis, bestimmte Denkverbote in der Exegese (und der ganzen Theologie) gibt. Sind doch viele Fragen ein für alle Mal entschieden, deswegen der theologischen Diskussion entzogen und unterliegen bei abweichender Ansicht nicht nur einem *silentium obsequiosum*, sondern auch einem religiösen Verstandes- und Willensgehorsam.

Das gilt nun freilich auch, zumindest in analoger Weise, für andere Normwissenschaften, zum Beispiel die Jurisprudenz, deren Wissenschaftscharakter zwar auch diskutiert, aber insgesamt dennoch nicht bestritten wird. Auch hier werden »die Ergebnisse ihrer Denkbemühungen durch autoritäre Sätze in Gestalt von Normen und Urteilen und nicht durch ständiger Kritik zugängliche Theorien bestimmt.«²³ Gleichwohl gilt die Jurisprudenz als Wissenschaft, weil und insofern »sie sich nicht in der bloßen Subsumtion unter das Ergebnis weitgehend determinierender Normen erschöpft. Sie verfolgt dieses Ziel vielmehr in ständiger Kritik der gefundenen Ergebnisse an der Ratio der Normen und der Idee der Gerechtigkeit. Ihr Erkenntnisinteresse ist in einem methodischen Gang auf die Gewinnung möglichst richtigen Rechts gerichtet, wobei das Kriterium der Richtigkeit seinerseits ihrer kritischen Diskussion unterfällt.«²⁴ Für die Theolo- [46] gie insgesamt könnte man analog sagen, dass sich ihre

23 E. W. STEINHAEUER, *Lehrfreiheit* 88.

24 E. W. STEINHAEUER, *Lehrfreiheit* 89.

Aufgabe gerade nicht darin erschöpft, wie man früher lehramtlich vorzuschreiben versucht hat, »zu zeigen, *wie* eine Lehre in *dem* Sinn, in dem das Lehramt sie lehrt, in den Quellen der Offenbarung enthalten ist«,²⁵ sondern dass ihre Aufgabe vielmehr darin besteht, das Vorliegen der Norm und deren zutreffendes Verständnis auf dem Hintergrund der Offenbarungsurkunden und der gegenwärtigen Situation der Glaubenden zu reflektieren und die Möglichkeiten der Übersetzung in die Gegenwart zu bedenken. Das Erkenntnisinteresse der *Theologie* richtet sich mithilfe rationaler Methoden auf eine zutreffende Interpretation des Glaubensdepositums vor allem im Hinblick auf die Geschichtlichkeit der Wahrheit, so dass man von wissenschaftlicher Seite sagen kann, »dass die lehramtliche Definition und Interpretation von Dogmen von der Sache her notwendig auf theologische Interpretation angewiesen ist«²⁶ und insofern, wenn man das Dogma recht bedenkt, von Denkverböten keine Rede sein kann. So könnte man sagen. Aber zum einen hinkt der Vergleich mit der Jurisprudenz, insofern diese zwar von festen Normen ausgehen kann und muss, nur dass sehr viele dieser Normen – mit Ausnahme unter anderem von einigen Artikeln im Grundgesetz und der Menschenrechte – jederzeit reversibel sind, was für viele Dogmen, jedenfalls nach Ansicht des Lehramts, nicht gilt. Darüber hinaus dürfte der bei zu einem früheren Zeitpunkt ausgesprochenen Dogmen vorhandene Interpretationsspielraum bei den für irreversibel erklärten Aussagen des Lehramts aus der jüngsten Vergangenheit so nicht gegeben sein, wenn natürlich auch für diese gilt, dass sie »die ausgesagte Wahrheit nicht endgültig abschließend« erfassen.²⁷ Zum Beispiel fällt die ganze begriffliche Arbeit, die bei alten Dogmen zu leisten ist und Interpretationsspielräume eröffnet, ob man das will oder nicht, bei erst kürzlich ergangenen Äußerungen weitestgehend weg.

An diesen Ausführungen dürfte bereits deutlich geworden sein, dass wir uns unversehens vom Problem der Theologie und Exegese fort und Problemen ausschließlich der *katholischen* Theologie zugewendet haben, denn die verhandelten und im Folgenden noch zu verhandelnden Probleme bestehen in der evangelischen Theologie nicht, da dort die persönliche Gewissensfreiheit stark hervorgehoben und die Bindung an ein institutionelles Lehramt aufgrund des lutherischen Protestes dagegen abgelehnt wird. Pluralität bei den theologischen Ansichten kann geradezu als Wesensmerkmal des Protestantismus be-

25 Wie M. Seckler mehrfach formuliert hat; vgl. nur ders., Lehramt 51; vgl. auch die Enzyklika »Donum veritatis« Nr. 10.12.

26 So W. KASPER, Freiheit des Evangeliums und dogmatische Bindung in der katholischen Theologie, in: W. Kern (Hrsg.), Die Theologie und das Lehramt (QD 91), Freiburg i. Br. 1982, 201 – 233, 233; vgl. auch 230, dass unfehlbar verkündete Dogmen »relativ« sind in Bezug auf die Schrift, dass sie nach vorwärts und rückwärts offen und auf die Methoden der Ideologiekritik angewiesen sind.

27 Vgl. J. DRUMM, Art. Dogma II, LThK³ 3, 284 – 289, 285.

zeichnet werden,²⁸ und es besteht dort angesichts der direkteren Anbindung der katholisch theologischen Fakultäten an das kirchliche Lehramt die Sorge, dass die Evangelisch-Theologischen Fakultäten im Lichte der katholischen wahrgenommen werden. Wie unterschiedlich die Selbstwahrnehmung hier ist, kann man der Tatsache entnehmen, dass angesichts des Staatsvertrages zwischen dem Lande Sachsen-Anhalt und der evangelischen Kirche, nach dem die evangelische Kirche Bedenken gegen die Berufung eines Theologie-Professors vorbringen kann, von anderen Protestanten bereits »von der Gefahr einer Rekatholisierung evangelischer Universitätsfakultäten« gesprochen worden ist. Wie sehr auf evangelischer Seite die Wissenschaftsfreiheit nur bei den Katholiken als gefährdet angesehen wird, macht schließlich auch das folgende Zitat deutlich: »Die Spannung, die zwischen Wissenschaftsfreiheit und katholischer Amtskirche besteht, sollte nicht auf evangelisch theologische Fakultäten projiziert werden.«²⁹ Ob diese Eigensicht völlig mit der Praxis im Fall Lüdemann, um nur diesen zu nennen, kompatibel ist, muss in unserem Zusammenhang nicht erörtert werden. Die folgenden Ausführungen beziehen sich jedenfalls insofern ausschließlich auf die katholische Theologie und im Besonderen auf die Exegese.

Theologie und Lehramt im Dissens?

Die Einschätzung der Theologie und des Lehramtes hinsichtlich der Endgültigkeit bestimmter Aussagen des letzteren stimmen allerdings nicht immer überein. Wir haben gerade in der jüngsten Zeit erlebt, dass das Lehramt einige seiner Äußerungen für letztverbindlich und irreversibel erklärt hat, während die Theologie, oder wenigstens einige Theologen, diesen Charakter vehement bestritten hat. Schauen wir etwas näher hin.

Papst Johannes Paul II hat 1994 zur Frage des Frauen-Priestertums erklärt: »Damit also *jeder Zweifel* bezüglich der bedeutenden Angelegenheit, die die göttliche Verfassung der Kirche selbst betrifft, beseitigt wird, erkläre ich kraft meines Amtes, die Brüder zu stärken (vgl. Lk 22,32), dass die Kirche keinerlei Vollmacht hat, Frauen die Priesterweihe zu spenden und dass sich *alle* Gläubigen der Kirche *endgültig* an diese Entscheidung zu halten haben (definitive tenen-[48] dam)«,³⁰ und die römische Glaubenskongregation hat auf die dieser Er-

28 Vgl. dazu H. KREß (Hrsg.), *Theologische Fakultäten an staatlichen Universitäten*, Bochum 2004, 27 f.

29 Ebd. 29

30 »Ordinatio sacerdotalis«, Nr. 4 (Hervorhebungen I. B.). Vgl. dazu den Hinweis bei P. HÜN-ERMANN, *Glauben* 296, dass nach »Ad tuendam fidem« und dem Kommentar durch den Präfekten der Glaubenskongregation alle »definitive tuendae« Lehren als Lehren des unfehlbaren Lehramtes anzusehen sind.

klärung folgende Diskussion um den Verbindlichkeitsgrad dieser Äußerung hin mit der Erläuterung reagiert: »Diese Lehre erfordert eine *endgültige Zustimmung*, weil sie, auf dem geschriebenen Wort Gottes gegründet und in der Überlieferung der Kirche von Anfang an beständig bewahrt und angewandt, vom ordentlichen und universalen Lehramt der Kirche *unfehlbar* vorgetragen worden ist.« Hier ist jedes Wort wichtig! Das Enthalten-Sein in der Offenbarung und in der Überlieferung der Kirche von Anfang an sowie die beständige Lehre sind Kennzeichen für ein Dogma im engeren Sinne,³¹ und es besteht Anlass, davon auszugehen, dass diese Termini hier sehr bewusst fallen: Das Lehramt spricht nicht umsonst von der Beseitigung »jeden Zweifels« und dem Erfordernis einer endgültigen Zustimmung!

Ohne zunächst auf die Sache überhaupt einzugehen, lassen sich viele Gründe dafür anführen, dass hier ein Denkverbot vorliegt, das die Freiheit der Wissenschaft einschränkt. Denn für Wissenschaft ist es geradezu charakteristisch, dass sie alle Erkenntnisse für verbesserungsfähig hält. Allerdings lässt sich dagegen und für die *zumindest faktische* Freiheit der Theologie anführen, dass die Diskussion über die Frauenordination in der katholischen Theologie trotz dieses geradezu verdoppelten *Machtwortes* nicht beendet worden ist und dass eine Reihe von Theologen im Angesichte dieser beiden Bewertungen durch das Lehramt trotz des gerade in jüngerer Zeit immer wieder geforderten Gehorsams auch gegen nicht-definitive Aussagen des Lehramtes das Problem weiter diskutiert und eine Revision in dieser Frage für »nicht absolut und unter allen Umständen ausgeschlossen« hält.³² Wenn die Theologie und das Lehramt nach Johannes Paul II. in einem partnerschaftlichen, wenn auch nicht gleichgeordneten Verhältnis zueinander stehen (sollen),³³ so wird die Theologie allein schon aufgrund ihres Auftrages zur rationalen Durchdringung des Glaubenswissens nach den Gründen fragen, die den Papst zu dieser Entscheidung veranlasst haben. Dabei wird sie schnell fündig, hatte doch derselbe Papst 1988 in dem apostolischen Schreiben »*Mulieris Dignitatem*« unter anderem in Nr. 26 erklärt: »*Wenn Christus nur Männer zu seinen Aposteln berief, tat er das völlig frei und unabhängig.* Er tat es mit derselben Freiheit, mit der er in seinem Gesamtverhalten die Würde und Berufung der Frau betonte, ohne sich nach den herr-

31 Vgl. »*Mysterium ecclesiae*« Nr. 3; zur Frage der Verbindlichkeit von Wahrheiten, die nicht in der Offenbarung enthalten sind, nach dem Kirchenrecht vgl. N. LÜDECKE, Königstein 394 f.

32 Vgl. G. GRESHAKE, Art. *Ordinatio sacerdotalis*, in: LThK³ VII, 1110 f.; auch H. J. POTTMAYER, Rede- und Denkverbote wurden nicht erlassen, in: *Christ und Welt* 49 vom 8. Dezember 1995, 25.

33 Vgl. dazu einerseits die Reden von Johannes Paul II bei seinem Pastoral-Besuch in Deutschland 1980 und dazu M. SECKLER, *Lehramt* 54–57, andererseits das neue CIC und die Einschätzung der Funktion der Theologen »als systematisierende, illustrierende und bescheiden anregende Zuarbeit für das Lehramt« und dazu N. LÜDECKE, Königstein 394–397.

schenden Sitten und nach der auch von der Gesetzgebung der [49] Zeit gebildeten Tradition zu richten. Daher entspricht die Hypothese, er habe Männer zu Aposteln berufen, indem er der damals verbreiteten Mentalität folgte, ganz und gar nicht der Handlungsweise Christi. »Meister, wir wissen, dass du immer die Wahrheit sagst und wirklich den Weg Gottes lehrst (...), denn du siehst nicht auf die Person« (Mt 22,16).³⁴ Unbeschadet der Tatsache, dass die Entscheidungen des Lehramtes nicht auf den *consensus fidelium* angewiesen sind und der Begründung von seiten des Lehramtes keine entscheidende Bedeutung für die Annahme der jeweiligen Lehre zugemessen wird,³⁵ wird man angesichts der Tatsache, dass der Papst hier argumentiert, diese Argumentation auch überprüfen und fragen dürfen, ob der hier hergestellte Zusammenhang zwischen der im damaligen kulturellen Kontext auffälligen Anwesenheit von Frauen im Umfeld Jesu und der dennoch erfolgenden, ausschließlichen Beauftragung von Männern so zu verstehen ist, wie der Papst das in dem Dokument tut, und ob sich die daraus gezogenen Schlüsse als einigermaßen zwingend aufzeigen lassen. Da der Papst hier auf den historischen Jesus und eine lange Tradition zurückgreift³⁶ sowie historisch argumentiert, käme an dieser Stelle auch ausführlich die Exegese ins Spiel.

Hier geht es aber eher um den Hinweis, dass bei einer Würdigung der in der Tat langen Tradition der Ablehnung des Priesterdienstes für Frauen durch das Lehramt auch die dramatische Veränderung des Selbstverständnisses des Lehramtes und der Tradition vor allem in der Neuzeit nicht vergessen werden darf. Soziologisch gesehen dienen diese Änderungen der Stabilisierung des gegenwärtigen Systems, was natürlich nur konsequent ist, wenn man dieses für unveränderbar hält. So hat zum Beispiel das Lehramt die Theologie aus der lehrenden Kirche ausgeschlossen, indem es im 19. Jahrhundert den Begriff des ordentlichen Lehramtes einführt und ausschließlich für sich reklamierte,³⁷ die

34 Hervorhebungen im Original. Vgl. dazu aus historischer Sicht E. DASSMANN, Kirchengeschichte I, Stuttgart 1991, 162, wonach »seitens Jesu und der Apostel kaum konkrete Vorgaben (sc. hinsichtlich der Ämter I. B.) überliefert worden waren« und die »konkrete Gestaltung der Ämter .. daher offen für eine geschichtliche Entwicklung« war. Sowie J. GNILKA, Die frühen Christen, Freiburg i. Br. 1999, 283: »Es läßt sich nicht leugnen, daß die Behandlung der Frauen den gesellschaftlichen Regeln der Zeit angepaßt wird.«

35 Vgl. dazu allerdings J. WERBICK, Glauben 865, der auch auf die Grenzen dieser Aussage hinweist.

36 Vgl. H. GOLLINGER, Frauen auf der Suche nach Jesus, in: L. Schenke u. a., Jesus von Nazaret – Spuren und Konturen, Stuttgart 2004, 319 – 347, 320: »Wo immer Frauen im politischen oder kirchlichen Bereich eine reale Gleichstellung versagt wurde, geschah dies unter ausdrücklicher Berufung auf die Bibel.«

37 Vgl. dazu die fast definitionshafte Formulierung bei H. WOLF, Erfindung 252. Ähnlich auch G. BIER, Verhältnis 5, der 8 f. darauf hinweist, dass das Kirchenrecht dem Apostolischen Stuhl kein *magisterium* zuspricht, den Dikasterien aber in der Praxis »quasi-lehramtlicher Rang« beigemessen wird.

aktive Fortentwicklung des *depositum fidei*, seit dem hohen Mittelalter »so gut wie ausschließlich« Aufgabe der Theologie, ebenfalls für sich selbst beanspruchte, die Theologie der das Lehramt hörenden Kirche zugewiesen und die Gehorsamsforderung auch gegenüber nicht unfehlbaren Äußerungen eingeführt hat, was alles so früher nicht der Fall war.³⁸ Die Frage nach der Treue gegenüber dem Lehramt hinsichtlich der Priesterweihe von Frauen und *Humanae Vitae*, also nicht etwa der Treue zum Lehramt überhaupt, sondern zu diesen beiden Fragen, denen offen- [50] bar eine ganz besondere Bedeutung für den katholischen Glauben zugemessen wird, gehört inzwischen zum Fragebogen für Bischofskandidaten, die von den Nuntiatoren zur geheimen Beantwortung an ausgewählte Gläubige versendet werden.³⁹ Diese Veränderungen im Selbstverständnis des Lehramts haben dazu geführt, dass das Lehramt mehr und mehr die Funktion der Theologie an sich gezogen und diese damit um ihre wenigstens früher für wichtig gehaltene Aufgabe gebracht hat.

Da es in Deutschland möglich ist, die Äußerungen des Papstes auch kritisch aufzunehmen und zu hinterfragen, kann hier von Unfreiheit und Redeverbot wenigstens faktisch nicht die Rede sein, auch wenn der Intention nach sogar die Diskussion nicht-definitiver Lehre weitestgehend unterbunden werden soll⁴⁰ und man daraus schließen muss, dass das Interesse der entsprechenden kirchlichen Instanzen an wissenschaftlicher Diskussion trotz verbaler Hochschätzung äußerst begrenzt ist.⁴¹ Insofern ist auch von daher wenigstens *via facti* zumindest kein *zwingender* Einwand gegen die Freiheit der Theologie und damit gegen ihre Wissenschaftlichkeit zu führen.

Aber es gibt auch noch eine andere Seite derselben Medaille, die noch wesentlich schwerer wiegt als die bereits genannte: Denn über den Exegeten schwebt wie über allen, zumindest katholischen Theologen das Damoklesschwert der kirchlichen Verurteilung, oder sagen wir es neutraler, des Nihilobstat-Entzuges, wenn sie in Fragen, die nach Ansicht des Lehramts entschieden sind, zu einem anderen Ergebnis kommen als das Lehramt. Geht es dabei um Probleme der Lehre und nicht des Lebenswandels, so geht es immer auch um Fragen der Wissenschaft und der Wissenschaftlichkeit.⁴² Man wird nicht umhin kommen festzustellen, *dass eine wirkliche Forschungsfreiheit hier nicht gegeben ist*, da bei missliebigen Forschungsergebnissen eine Sanktionierung droht, die normalerweise den Berufsverlust zur Folge hat, wenn das auch in Deutschland durch den Beamtenstatus in erheblicher Weise gemildert ist. Man könnte zu der Ansicht neigen, ein Einwand gegen die Wissenschaftlichkeit der Theologie als

38 Vgl. H. WOLF, Erfindung 240.

39 Vgl. N. LÜDECKE, Königstein 397.

40 Vgl. N. LÜDECKE, Königstein 396 f.

41 Vgl. dazu G. BIER, Verhältnis 17 – 32.

42 Vgl. dazu M. SECKLER, Lehramt 20.

Disziplin sei von daher nicht zu führen, weil dann auch Einschränkungen der Wissenschaftsfreiheit in anderen Disziplinen, zum Beispiel durch Entzug von Geldmitteln oder andere die Forschungsrichtung lenkenden Mittel, zu ähnlichen Bedenken führen müssten. Die Parallele reicht aber nicht so weit, die negative Bewertung der For- [51] schungsergebnisse katholischer Exegeten und Theologen überhaupt durch das Lehramt liegt vielmehr qualitativ auf einer anderen Ebene. Das gilt insbesondere dann, wenn im Laufe vor allem von Berufungsverfahren Artikel verlangt werden, in denen die Verfasser missliebiger Thesen zwar nicht unbedingt zum Widerruf, wohl aber zur Modifikation ihrer Thesen gezwungen werden, und diese Ausführungen dann in den Wissenschaftsprozess eingehen. Dann haben wir es nicht mehr nur mit einem individuellen, sondern auch mit einem institutionellen Problem zu tun, da diesen Beiträgen ja nicht dauerhaft das Etikett umhängt: »Verfasst zur Erlangung des Lehrstuhls ...«. Dasselbe gilt im Übrigen erst recht für Qualifikationsarbeiten, da ein Widerspruch zum Lehramt in diesen entweder zur definitiven Verhinderung der Berufung auf eine Professur oder aber im besten Falle zu solchen Artikeln führt, wie ich sie gerade genannt habe. Hier herrscht keine Freiheit der Forschung, insofern die Doktoranden und Habilitandinnen bei ihren Ergebnissen immer die Vorstellungen, die in »Rom« herrschen, berücksichtigen müssen, wenn sie nicht Schwierigkeiten und erhebliche Nachteile im Beruf gewärtigen wollen. Nur wenige solcher Fälle genügen, um die ganze Disziplin in Verruf zu bringen und deren Wissenschaftlichkeit infrage zu stellen. Die Lage dürfte zur Zeit bei den Moraltheologen am schwierigsten sein.⁴³

Abschließend ist deswegen festzuhalten: Faktisch besteht gerade aufgrund der Staatlichkeit der katholisch theologischen Fakultäten in Deutschland für die dort tätigen Professoren durchaus eine gewisse Forschungsfreiheit, die aber aufgrund der genannten Restriktionen von kirchlicher Seite deutliche Grenzen hat und sich auch nur auf die Lebenszeit-Professuren bezieht. Dieser Umstand vermag der theologischen Arbeit vielleicht nicht insgesamt den Wissenschaftscharakter zu nehmen, schränkt diesen aber doch erheblich ein und gefährdet ihn, weil hierdurch wissenschaftliche Ergebnisse instrumentalisiert und verfälscht und das heißt um ihren Wissenschaftscharakter gebracht werden,⁴⁴ von dem Anspruch der Wissenschaft auf Wahrheit und der Kirche auf Wahrfähigkeit einmal ganz abgesehen! [52]

43 Wie so etwas abläuft und wie es durch einen klugen Bischof beeinflusst werden kann, ist jetzt sehr schön nachzulesen in: N. LÜDECKE, Vom Lehramt zur Heiligen Schrift. Kanonistische Fallskizze zur Exegetenkontrolle, in: U. Busse/M. Reichardt/ M. Theobald (Hrsg.), Erinnerung an Jesus. Kontinuität und Diskontinuität in der neutestamentlichen Überlieferung (FS R. Hoppe) (BBB 166), Göttingen 2011, 501 – 525.

44 Vgl. dazu auch M. SECKLER, Theologie 33 f.

Lehramt und eigene Verantwortung des Glaubens

Ich gebe gerne zu, dass mir das Ergebnis meiner Überlegungen bei meiner zurückliegenden, hoffentlich wissenschaftlichen Arbeit nicht so deutlich vor Augen gestanden hat, und ich gebe des Weiteren zu, dass mich dieses Ergebnis nicht besonders erfreut, weil es die Kirche in einem Licht erscheinen lässt, in dem ich sie lieber nicht sähe. Aber die Dinge sind nun einmal, wie sie sind, und ich halte es angesichts dessen für einen glücklichen Umstand, dass es so etwas wie die wissenschaftliche Theologie gibt, die angesichts der amtlichen Äußerungen nicht in ehrfürchtiger Starre erstirbt, sondern die Argumentation wohlwollend *und* kritisch zugleich auf ihre Triftigkeit überprüft. Denn die Kirche als Organisation steht ganz offensichtlich in der Gefahr, einem Denken zu erliegen, das nicht nur die (ausschließlich von ihrem Lehramt zutreffend interpretierte) Tradition, sondern auch die Organisation überbetont und dabei die Menschen aus den Augen verliert. Diese müssen gelenkt und an der kurzen Leine geführt werden, weswegen sich das Lehramt seit dem 19. Jahrhundert »zu allem und jedem in einer wahren Wut von litterae encyclicae« äußert und »Personen, die in einer qualifizierten Beziehung zur Lehraufgabe der Kirche stehen«, einen Treueid schwören lässt, der eine »Totalidentifikation mit sämtlichen Äußerungen des universalen Lehramtes«⁴⁵ unbeschadet ihres theologischen Gewissensgrades beinhaltet. Man muss in meinen Augen fragen, ob die recht verstandene Autonomie des Subjekts, die ja auch den Glauben betrifft,⁴⁶ insofern dem Einzelnen keiner die Verantwortung für diesen abnehmen kann,⁴⁷ in der Kirche wirklich angekommen ist, solange diese immer noch in den Kategorien von Befehl und Gehorsam denkt, wie das z. B. im Kirchenrecht deutlich wird. Man muss des Weiteren fragen, welche Bedeutung die Autonomie des Subjekts für das Glaubensverständnis des Lehramts hat.

45 So die Umschreibung von H. WOLF, Erfindung 236 f. Vgl. dazu auch J. WERBICK, Glauben 850. Hünemann weist daraufhin, dass es in der Geschichte der Kirche noch nie einen solchen Treueid für Amtsträger gegeben hat, »nicht einmal zur Zeit des Modernismus«, dass aber dieser Treueid in sehr vielen Diözesen nicht abgelegt wird. (P. HÜNEMANN, Glauben 292).

46 Anders allerdings das neue CIC, das aber mit seinen Normen die Menschen der Gegenwart kaum zu einem anderen Selbstverständnis führen wird; vgl. dazu, dass nach »amtlichem, römisch-katholischem Selbstverständnis .. das Gewissen keine autonome Instanz (ist), sondern eine in rechter Weise, d. h. ekklesionom zu bildende.« N. LÜDECKE, Königstein 396. Ist das mit der langen kirchlichen Tradition vom Gewissen als letzter Instanz konform oder ist das eine Veränderung dieser Lehre? Vgl. dazu K. HILPERT, Gewissen 625.

47 Vgl. aber die neuerdings eingeschränkte Freiheit des Gewissens in »Veritatis splendor« 58 ff. und dazu K. HILPERT, Gewissen.

Die Vorteile einer freien Theologie für die Kirche⁴⁸

Was würde die Kirche von einer wirklich freien Theologie gewinnen und welches Neben- und Miteinander von Theologie und Lehramt ist für die Zukunft zu erhoffen? Zunächst einmal gäbe es wirklich [53] Gedankenfreiheit, es würde nicht die Angst im Vordergrund stehen, etwas Falsches zu sagen und dafür – unter Umständen mit Verlust des Berufes – einstehen zu müssen, sondern Phantasie und Kreativität stünden im Vordergrund und würden dem Nachdenken über den Glauben wahre Flügel verleihen. Gleichzeitig würde das Bewusstsein für die Realität in der Kirche enorm steigen, insofern Vielfalt des Glaubens in der Kirche bereits längst gegeben ist, ohne dass man sich das von Seiten der Kirchenleitung eingestehen würde. Auch Katholiken lassen sich nicht mehr vorschreiben, was sie zu glauben haben, sondern verantworten ihren Glauben selbst, nicht nur das Handeln, sondern auch die Inhalte des Glaubens betreffend. Nüchtern betrachtet wird man davon ausgehen müssen, dass die Abweichungen im Glaubensverständnis genau so weit gehen wie beim moralischen Handeln, wo sich z. B. die Eheleute in ihrem Verhalten auch nicht von »Humanae vitae« gängeln lassen. Ich verzichte darauf, das hier anhand demoskopischer Untersuchungen im Einzelnen zu belegen. Eine wirklich freie Theologie könnte jedenfalls diese vorthelogischen Glaubensäußerungen aufnehmen und versuchen, den darin zum Ausdruck kommenden Impuls für heutiges Glauben und für das Verständnis des Glaubens fruchtbar zu machen, natürlich auch kritisch. Auf diese Art und Weise würden Theologie und Lehramt in einer Weise geerdet, die dem Glauben nur gut tun kann. Gleichzeitig würde damit der Grad der Identifikation der Gläubigen mit ihrer Kirche in hohem Maße zunehmen, wenn die Gläubigen sich und ihre Glaubensfragen nicht nur von den Theologen, sondern auch vom Lehramt ernst genommen fühlen könnten. Die wirkliche Annahme der jeweils am Ende des Diskussionsprozesses stehenden Glaubensformulierungen würde erheblich steigen.

Zwar kann nicht für alles und jedes eine Heimat in der Kirche bestehen, die Kirche ist nun einmal nicht nur eine Gemeinschaft von Suchenden,⁴⁹ sondern auch eine von solchen, die »etwas« gefunden haben, auch muss die Bedeutung dieses Fundes irgendwie klar umschreibbar sein, aber die Sicherheit und Zuverlässigkeit der jeweils gefundenen Umschreibung des Fundes setzt eine zumindest längere, wirklich offene und freie Diskussion voraus, in der auch nicht immer sogleich Ketzerhüte verteilt werden dürfen. Bei dieser Diskussion müsste dann auch eine Art »Waffen«-Gleichheit herrschen, das Hören müsste auf allen

48 Dieser Abschnitt geht auf eine Anregung meines Freundes H. Stobbe zurück, der allerdings mit dem Inhalt in der Diskussion des Vortrages nicht ganz einverstanden war.

49 So der Berliner Erzbischof Rainer Maria Wölki laut FAZ vom 6.7. 2011 S. 4.

Seiten geschehen und die Argumente müssen [54] in ihrer Tragkraft gewürdigt werden. Die Frage ist auch, ob es gemäß der langen Tradition in der katholischen Kirche unbedingt immer nur *eine* Antwort auf bestimmte Fragen geben muss, oder ob nicht mehrere Antworten zulässig sind, wie dies z. B. in der Gnadenlehre der Fall ist. Außerdem ist zwischen Phasen der Ruhe und Phasen der Diskussion zu unterscheiden, denn die einmal gefundene Aussagemöglichkeit einer bestimmten Wahrheit gilt ja nur epochal, muss also in der Folgezeit immer wieder darauf hinterfragt werden, ob sie das Gemeinte mit ihren Formulierungen noch zutreffend zum Ausdruck bringt oder ob eine Neuinterpretation oder Neubeschreibung erfolgen muss. Schließlich müsste die Kirche sich von der Tendenz befreien, alles und jedes verbindlich zu regeln und dem Gewissen ganz enge Grenzen zu setzen!

»Es war und ist meine Überzeugung, dass jede Theologie in dem Sinn konservativ zu sein hat, dass sie die apostolische Überlieferung, so wie sie durch die Geschichte hindurch in der Kirche weitergegeben wurde, zu bewahren und lebendig zu entfalten hat. Bewahren kann man die Überlieferung freilich nicht dadurch, dass man sie in steinerne Formeln meißelt, einfach wiederholt und neu einschärft, sondern nur dadurch, dass man den überlieferten Glauben lebendig weitergibt, ihn in neue Fragestellungen hinein übersetzt und ihn auf Zukunft hin weitertradiert.« Diese Worte Kardinal Kaspers in seinem neuesten Buch⁵⁰ sollten in der Kirche ernster genommen werden, als es bislang der Fall ist. Dann würde möglicherweise auch wieder unbeschränkt von einer Freiheit der Theologie als Wissenschaft die Rede sein und diese die ihr eigentlich zukommende Rolle spielen können.⁵¹ Statt sich mit sich selbst zu beschäftigen, könnte sie wieder den Narren geben und prophetisch-kritisch Zeugnis abgeben von einer Welt, von der die Universität und unsere bürgerliche Gesellschaft eigentlich nichts hören wollen.

50 W. KASPER, *Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung*, Freiburg 2011.

51 »Theologie kann heute nicht ›Glaubenswissenschaft‹ in dem Sinne sein, dass sie eine tabuisierte Glaubenswahrheit unbefragt voraussetzt, sie muss die Glaubenswahrheit in kritischer Reflexion erschließen, sodass sie, vermittelt durch eine reflektierte Glaubensverkündigung, immer neu existenziell begründet und zugleich allen Menschen verstehbar angeboten werden kann.« V. EID, *Theologie – eine universitäre Wissenschaft?*, in: G. Kraus (Hrsg.), *Theologie* 37 – 51, 42.

Häufiger zitierte Literatur

- H. M. BAUMGARTNER, Erwartungen an die Theologie als Universitätsdisziplin: Aus der Sicht eines Philosophen, in: A. Franz (Hrsg.), Bindung an die Kirche oder Autonomie? (QD 173), Freiburg i. Br. 1999, 30 – 43.
- G. BIER, Das Verhältnis zwischen dem Kirchlichen Lehramt und den Theologen in kanonistischer Perspektive, in: R. Ahlers/B. Lankempe-Isermann (Hrsg.), Kirchenrecht aktuell. Anfragen von heute an eine Disziplin von »gestern«, Essen 2004, 1 – 44.
- K. HILPERT, Art. Gewissen II, in: LThk³ 4, 621 – 626.
- P. HÜNERMANN, Stellungnahme zur Sache »Den Glauben gegen Irrtümer verteidigen«, in: A. Franz (Hrsg.), Bindung an die Kirche oder Autonomie (QD 173), Freiburg i. Br. 1999, 291 – 303.
- G. KRAUS (Hrsg.), Theologie in der Universität. Wissenschaft – Kirche – Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1998.
- N. LÜDECKE, Einmal Königstein und zurück? In: D. M. Meier u. a. (Hrsg.), Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Theologie und Kirchenrecht heute (FS K. Lüdicke), Essen 2008, 357 – 412.
- W. PANNENBERG, Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt 1977.
- H. PUTTE, Art. Wissenschaft III, in: HWP 12, 921 – 948.
- M. SECKLER, Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche, Freiburg 1980.
- M. SECKLER, Theologie – Religionsphilosophie – Religionswissenschaft, in: Ders., Spannungsfeld 26 – 41.
- M. SECKLER, Theologie – Wissenschaft unter Wissenschaften?, in: Ders., Spannungsfeld 15 – 25.
- M. SECKLER, Theologie als Glaubenswissenschaft, in: HFTh 4, 180 – 241.
- M. SECKLER, Kirchliches Lehramt und theologische Wissenschaft, in: W. Kern (Hrsg.), Die Theologie und das Lehramt (QD 91), Freiburg i. Br. 1982, 17 – 62.
- E. W. STEINHAUER, Die Lehrfreiheit katholischer Theologen an den staatlichen Hochschulen in Deutschland, Münster 2006.
- J. WERBICK, Den Glauben verantworten, Freiburg i. Br. 2000.
- H. WOLF, »Wahr ist, was gelehrt wird« statt »Gelehrt wird, was wahr ist«? Zur »Erfindung« des »ordentlichen« Lehramts. In: T. Schmeller (Hrsg.), Neutestamentliche Ämtermodelle im Kontext (QD 239), Freiburg i. Br. 2010, 236 – 259.

Der Kreuzestitulus (Mk 15,26 par)

Im neuesten Jesusbuch von C. S. Keener schreibt dieser zur Kreuzesinschrift: »The writing posted above Jesus' head announces the charge: Jesus was executed as king of Israel (Mk 15,26), a charge that is historically quite probable.«¹ Keener beruft sich für dieses Urteil auf das bekannte Buch Paul Winters über den Prozess Jesu, das freilich schon etwas älter ist.² Aber Keener trifft mit seiner Aussage zweifellos den quasi zeitlosen Tenor zahlreicher Aussagen in Büchern und Artikeln der letzten 100 Jahre, die sehr häufig für die Historizität des Kreuzestitulus eintreten, wenn allerdings auch mit einem wichtigen Unterschied: Die Überschrift lautete nämlich nach allen vier Evangelien und auch nach Ansicht fast aller Autoren gerade nicht »König *Israels*«, sondern »König der Juden«. Der Titel »König Israels« begegnet in den alten Zeugen als Kreuzesinschrift zum ersten Mal im vermutlich Mitte des zweiten Jahrhunderts entstandenen Petrus-evangelium, wo es heißt: »und als sie das Kreuz aufrichteten, schrieben sie darauf: »Dieser ist der König Israels« (PE 4,11). [268]

-
- 1 C. S. KEENER, *The Historical Jesus of the Gospels*, Grand Rapids (MI) 323. Auch der mit dieser Festschrift zu ehrende Jubilar bezeichnet den Kreuzestitulus als historisch kaum zu bezweifelnde Tatsache, vgl. R. HOPPE, *Jesus*, Stuttgart 1996, 156.
 - 2 P. WINTER, *On the Trial of Jesus*, Berlin 1961, 156 hält den Kreuzestitulus nicht nur für historisch, sondern findet in ihm »the one solid and stable fact that should be made the starting point of any historical investigation dealing with the Gospel accounts of his trial.« Für Winter gibt es weder apologetische noch kerygmatische oder theologische Gründe für die Erfindung des titulus und die Praxis des titulus ist für ihn bei Sueton belegt. Gegen diese Einschätzung des titulus wendet sich ausdrücklich E. BÄMMEL, *titulus* 364, obwohl er urteilt: »Winter's statement: »if anything that is recorded of his Passion in the four Gospels accords with history it is ... that the cross ... bore a summary statement of the cause for which he had sentenced to the servile supplicium« may not be too far from the truth.« (356) – Dieses Statement vermag schon ein helles Licht auf die Schwierigkeit der Beurteilung des titulus zu werfen. Ähnlich wie Winter jetzt wieder F. BOVON, *Das Evangelium nach Lukas (EKK III 4)*, Neukirchen-Vluyn/Düsseldorf 2009, 466: »Historisch ist die Kreuzesinschrift eine der sichersten Gegebenheiten der Passion Jesu.«

1. Die Gründe gegen die Historizität des titulus

Es gibt nur wenige Autoren, die sich dezidiert gegen die Historizität des Kreuzestitulus aussprechen. Dazu gehört E. Linnemann, die in ihrem Buch zur Passionsgeschichte im Anschluss an R. Bultmann folgende Bedenken dagegen vorgetragen hat: Es handele sich in Mk 15,26 nicht um ein unbezweifelbares historisches Faktum, sondern eher um eine theologische Aussage (worin m. E. nicht unbedingt ein Widerspruch liegen muss³). Auch seien solche Schilder mit der Angabe der Schuld des Hingerichteten damals keineswegs üblich gewesen, die dafür angeführten Beispiele sprächen nicht von einem Schild über dem Kreuz, sondern es werde eine Tafel mit der Schuldangabe des Delinquenten diesem vorangetragen, beziehungsweise um seine Schultern gehängt. Dass es sich dabei um eine allgemeine Sitte gehandelt habe, werde an den betreffenden Stellen nicht gesagt, im Gegenteil spreche die Ausführlichkeit, mit der dieser Umstand erwähnt werde, gerade gegen einen solchen allgemein anerkannten Brauch. Ein Anbringen am Kreuz werde nicht einmal an der einschlägigen Stelle von Cassius Dio 54 erwähnt, und auffälligerweise erwähnten die Evangelisten ja auch keinen Schuldtitel bei den beiden Mitgekreuzigten Jesu.⁴ Deswegen folgt Linnemann Bultmann in dem Urteil, V. 26 stehe in Zusammenhang mit Mk 15,2 und diene der Tendenz, die Darstellung der Kreuzigung unter den Gesichtspunkt zu stellen, »daß Jesus wegen seines Messiasanspruchs hingerichtet worden ist.«⁵

Die neuere Arbeit von W. Reinbold steht der Kritik von Linnemann in der Entschiedenheit der Ablehnung der Historizität des Kreuzestitulus in nichts nach. Auch Reinbold betont, dass es für die Anbringung eines Schuldtitels *am Kreuz* außerhalb des Neuen Testaments überhaupt keinen Beleg gibt, und folgt H.-W. Kuhn (und vielen anderen) darin, dass es nur einen Beleg gibt, »der wenigstens eine Aufschrift mit der Angabe der Schuld in einen losen Zusammenhang mit einer Kreuzigung bringt«, nämlich Cassius Dio 54,3,7.⁶ Allerdings gesteht Reinbold zu, dass es für den Zusammenhang von titulus und Bestrafung aus der Antike einige weitere, wenn auch wenige Belege gibt (Sueton, Caligula 32,2; Sueton, Domitian 10,1; Eusebius, Kirchengeschichte V. 1,44), bei denen es freilich nicht um eine Kreuzigung geht. Aus diesen insgesamt vier Belegen auf

3 Vgl. z. B. die Symbolik des Todes Jesu am Tag der Opferung der Passalämmer im Johannes-evangelium und die fast einhellige Bevorzugung dieses Todesdatums vor dem der Synoptiker in der Literatur.

4 E. LINNEMANN, Studien 154. Das Fehlen der tituli bei den Mitgekreuzigten ist übrigens schon in der Antike aufgefallen, allerdings hat man es ganz anders gedeutet, vgl. die 85. Homilie aus den »Homilien des Heiligen Johannes Chrysostomus über das Evangelium des heiligen Johannes«.

5 R. BULTMANN, Geschichte der synoptischen Tradition (FRLANT 29), Göttingen ⁷1967, 293.

6 H.-W. KUHN, Kreuzesstrafe 734.

[269] eine gängige Praxis zu schließen, gehe nicht an. Diese Praxis sei vielmehr keinesfalls die Regel gewesen, sondern die wenigen Fälle ließen noch erkennen, dass bei solchen Vorfällen immer ein persönliches Moment mitspiele bzw. der Verurteilte einer besonderen Verspottung unterzogen werde. Von solchem persönlichen Interesse des Richters oder von einer Verspottungsabsicht sei aber in Mk 15 nicht die Rede. Auch sei zu berücksichtigen, dass Mk 15,26 in Palästina lokalisiert sei und für Palästina entsprechende Zeugnisse überhaupt nicht vorhanden seien.

Muß daher daran festgehalten werden, daß das vom ältesten Passionsbericht (und allen Evangelien) geschilderte Geschehen singulär und schon von daher historisch höchst problematisch ist, so spricht schließlich der *Inhalt* des *titulus* klar gegen dessen Historizität. Denn im Kontext des Passionsberichtes ist ...ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων (König der Juden) ein messianischer Titel, und der Schuldangabe geht das (m. E.) zweifellos unhistorische Bekenntnis Jesu zu dem Anspruch, der »König der Juden« zu sein, voraus (Mk 15,2 par;...)⁷.

Historisch könnte der *titulus* deswegen allenfalls dann sein, wenn Jesus sich in Mk 15,2 zu seinem Königtum bekannt und damit politische Ambitionen nicht von sich gewiesen hätte oder aber, wenn Mk 15,2 von Mk 15,26 abhängig wäre.⁸ Aber auch diese letztere, für Reinbold nicht unattraktive Lösung scheidet für ihn im Wesentlichen daran, dass die Praxis des *titulus* analogielos ist und die Bezeichnung Jesu als »König der Juden« auf einem Missverständnis seiner Botschaft beruhen müsste.⁹

2. Die Gründe für die Historizität des *titulus*

Was kann die übergroße Mehrzahl der Autoren, die sich für die Historizität des Kreuzestitulus aussprechen,¹⁰ dem entgegensetzen? Selbst jüngere Autoren sind sich hier ihrer Sache so sicher, dass sie urteilen können: »stichhaltige Argumente gegen den historischen Wert dieser Überlieferung sind noch nicht

7 W. REINBOLD, Bericht 273–276, Zitat 275. Etwas vorsichtiger urteilt Reinbold in seinem Büchlein: Prozess 94: »Alles in allem: Es ist unsicher, ob der *titulus* am Kreuz ein historisches Faktum ist. Aus meiner Sicht spricht mehr dagegen als dafür.«

8 Eine ebenfalls häufiger vertretene Lösung, vgl. nur D. DORMEYER, Passion 195.

9 Die Zuweisung des *titulus* an die Redaktion und damit die Erledigung des historischen Problems findet sich häufiger in der Lit.; vgl. nur W. SCHMITHALS, Das Evangelium nach Markus. Kap. 9,2–16 (ÖTK 2/2), Gütersloh/Würzburg 1979, 683. Aber man nimmt die Einwände gegen die Historizität m. E. nicht ernst, wenn man einfach wie P. L. MAIER, Inscription 59 konstatiert: »Such opinions ... have no documentation other than the absence of extrabiblical examples of inscriptions affixed to crosses.«

10 Eindrucksvolle Listen älterer Literatur bei E. LINNEMANN, Studien 154 Anm. 57; W. REINBOLD, Bericht 273 Anm. 154 und C. NIEMAND, Jesus 434 Anm. 246.

beigebracht.«¹¹ Allerdings sind nicht alle Urteile so apodiktisch.¹² Gerade angesichts der teilweise mit großer Sicherheit behaupteten Historizität ist auffällig, wie wenig Aufwand in der Literatur für das Urteil der Historizität getrieben wird.¹³

Die intensivste Auseinandersetzung über die Historizität des Kreuzestitus mit positivem Ausgang findet sich in neuester Zeit bei C. Niemand,¹⁴ darüber hinaus sind E. Bammel, R. E. Brown und P. L. Maier zu berücksichtigen, da sie sich in jüngerer Zeit relativ umfassend mit dem titulus beschäftigt haben. Dabei ist zwischen Gründen, die positiv die Historizität des titulus begründen, und solchen, die die gegen die Historizität vorgetragenen Gründe entkräften sollen, zu unterscheiden.

Gegen das von Bultmann durch Linnemann übernommene literarkritische Argument, Mk 15,26 sei von Mk 15,2 abhängig und redaktionell, führt Bammel aus:

Bultmann's observation is substantiated. This does not mean, however, that the βασιλεύς-theme is a secondary intrusion in the Markan text. What is a secondary layer from the literary point of view may, nevertheless, contain information that is historically reliable. Executions used to be public occasions at this time and at many times, and people ... remembered clearly what had been visible to their own eyes. J. Wellhausen had already set his face against such scepticism.¹⁵

Aber dieser Hinweis auf die Augenzeugen dürfte doch solange problematisch bleiben, als wir über Markus nur wissen, dass er zumindest kein Augenzeuge war, und ob er zu Augenzeugen Zugang hatte und gar nur Zeugnisse von Augenzeugen [271] weitergeben wollte, ist ebenfalls sehr unsicher. Wenn Mk 15,26 redaktionell von Mk stammen würde, wäre es um die Historizität des titulus m. E. schlecht bestellt. Zugunsten des titulus spricht dann schon eher die Tat-

11 D. DORMEYER, *Passion* 195 Anm. 782; vgl. auch N. A. DAHL, *Jesus the Christ. The Historical Origins of Christological Doctrine*, Minneapolis 1991, 40: »Since the central place of the name ›Messiah‹ cannot be explained from the preaching of Jesus, there remains only one possibility: the title ›Messiah‹ was unseparably connected with the name of Jesus because Jesus was condemned and crucified as a messianic pretender.«

12 Vgl. C. NIEMAND, *Jesus* 434: »Die Historizität einer öffentlichen Inschrift mit diesem Inhalt im Zusammenhang mit der Hinrichtung Jesu wird man wohl annehmen.« P. EGGER, *Crucifixus* 195 f.: »Eine Angabe der ›causa poenae‹ muß nicht als unhistorisch gelten.«

13 Vgl. nur P. EGGER, *Crucifixus* 196, der nur die unjüdische Formulierung des titulus nennt und den Rückschluss von der schwachen außerbiblischen Bezeugung solcher Schuldtitle auf die Nicht-Historizität ablehnt.

14 C. NIEMAND, *Jesus* 433 – 436.

15 E. BAMMEL, *titulus* 356. Die Berufung auf Wellhausen scheint freilich eher eine Akklamation als ein Argument zu sein, denn bei ihm heißt es nur (jedenfalls in der mir nur zugänglichen 2. Auflage): »Wenngleich die Aufschrift uns nur durch Relation, nicht als Dokument, zugekommen ist, so wäre es doch verbohrt, bezweifeln zu wollen, daß Jesus wirklich als König der Juden hingerichtet ist.« (J. WELLHAUSEN, *Das Evangelium Marci*, Berlin ²1909, 130 f.).

sache, dass das literarische Verhältnis zwischen Mk 15,2 und Mk 15,26 sehr häufig umgekehrt beurteilt wird, dass nämlich Mk 15,26 auf Tradition beruht, während Mk 15,2 auf Redaktion zurückgeht.¹⁶ Aber dafür muss man natürlich Argumente vortragen.

Gravierender scheint mir die Argumentation von Niemand zu sein, der freilich, das sei schon hier notiert, aus der Not eine Tugend zu machen versucht.

Niemand verweist nach dem oben zitierten, durchaus nicht vorbehaltlosen Urteil auf die immer wieder herangezogenen Analogien und hält diese für »sehr karg und (abgesehen von der Cassius-Dio-Stelle) nicht besonders einschlägig!« (435) Zu Recht stellt er im Anschluss daran fest, dass diese Analogien »die historische Vorstellbarkeit« des titulus sichern. Da aber aufgrund der geringen Zahl der Analogien von einem allgemeinen Brauch des titulus nicht die Rede sein und dieser deswegen nicht aus dem »Repertoiremotiv von standardisierten Hinrichtungserzählungen« (435) eingefügt worden sein kann, geht Niemand von historischer Erinnerung aus.¹⁷ Diese Überlegung wird nach seiner Ansicht gegenläufig von der Tatsache bestätigt, dass plausible Gründe für eine nachösterliche Erfindung nicht zu erkennen sind.¹⁸

Brown legt zunächst dar, dass einige Einwände gegen die Historizität des titulus sich eher auf dessen joh Erweiterungen beziehen und insofern nicht den titulus als solchen betreffen. Auch er sieht deutlich den Zusammenhang zwischen der Verwendung des Titels »König der Juden« im Prozess vor Pilatus und der Kreuzesinschrift. Letztere kann aber seiner Ansicht nach deswegen keine christliche Erfindung sein, weil sie nie als Gegenstand des christlichen Bekenntnisses auftaucht. Dann folgt eine Formulierung, die durchaus an bereits genannte Formulierungen erinnert: »There is ... nothing implausible about it as a charge ... that a Roman governor could relate...« Schließlich fragt Brown gegen Kuhns Behauptung: »Did Christians not preserve any memory about the [272] basic details of the most important event in their faith?«¹⁹ – Ein starkes Argument wird man das wohl auch nicht nennen können, weil das Kreuz als »the

16 Vgl. z. B. C. NIEMAND, Jesus 436.

17 Vgl. auch die ähnliche Überlegung bei R. E. BROWN, Death II 963: Die Evangelisten hätten den titulus leicht auch an anderer, lesbarer Stelle platzieren können. »Versimilitude suggests that writers living in the 1st cent. AD would not describe a totally implausible scenario without theological reason.« Vgl. zur Argumentation C. Niemand's auch P. L. MAIER, Inscription 60.

18 Vgl. C. NIEMAND, Jesus 435 im Original kursiv. Zu der Einschätzung der Analogien vgl. die ähnliche Einschätzung bei P. EGGER, Crucifixus 196 Anm. 248: Die Bezeugung sei zwar schwach, beweise aber nicht die Ungeschichtlichkeit des titulus. Aber kann man dagegen mit dem Verweis argumentieren: »Ist es nicht vielmehr gut denkbar, daß gegen den Prediger der βασιλεία τοῦ θεοῦ (Gottesherrschaft) ein Vorwurf erhoben wurde, der mit diesem zentralen Inhalt seiner Lehre in Beziehung stand?« Ist Vorstellbarkeit ein Kriterium in der historischen Argumentation?

19 R. E. BROWN, Death II 968.

most important event« im Glauben der Urgemeinde nicht bereits bei der Kreuzigung im Bewusstsein der Jünger verankert war, sondern sich erst im Laufe der – freilich nicht sehr langen! – Zeit als solches durchgesetzt hat.

Bei Maier finden sich darüber hinaus folgende Argumente für die Historizität des titulus: Die abschreckende Wirkung der Kreuzigung war ein wesentlicher Punkt dieser Strafe. Das beweist die Bemerkung (Pseudo-)Quintilians,²⁰ dass die Kreuze an den geschäftigsten Straßenkreuzungen errichtet wurden. Deswegen dürften solche tituli »a common feature of crucifixion at this time« gewesen sein,²¹ wie ja überhaupt die Einzelheiten der Kreuzigung Jesu sehr gut mit den Elementen von Kreuzigungen übereinstimmen, die wir aus der paganen Literatur kennen.²² Angesichts der übrigen Übereinstimmungen der Kreuzigungsschilderung der Evangelien mit den paganen Berichten ist der Kreuzestitus für Maier sehr plausibel, obwohl es keinen paganen Bericht einer Kreuzigung gibt, die einen solchen kennt. Die Verspottung Jesu als König in Mk 15,29–32, insbesondere V. 32, stütze das Vorhandensein des titulus. Gegen eine Erfindung spricht nach Maier zum einen, dass die Jesusanhänger kein Interesse hatten, mit einem Rebell gegen Rom identifiziert zu werden, zum anderen, dass die Jünger in diesem Fall nicht den Titel »König der Juden«, sondern den Messiasitel oder »König Israels« gewählt hätten. Darüber hinaus gilt: »A theological or apologetic fabrication would likely also have contained some allusion to OT prophecy now fulfilled«. ²³

Es sind so vier bzw. fünf Problemkomplexe, die bei fast allen genannten Autoren und auch sonst immer wieder eine Rolle spielen: [273]

- Die fehlenden Analogien zum titulus in der antiken Literatur.
- Das Problem von Redaktion und Tradition in Mk 15, speziell das Verhältnis von Mk 15,2 zu Mk 15,26. Damit zusammen hängt die Frage, ob es andere Bemerkungen im Prozess vor Pilatus oder bei der Hinrichtung gibt, die die Historizität des titulus stützen können, etwa wie nach Maier die Verspottung.

20 *Declamationes maiores* 274,13; vgl. auch M. HENGEL, *Crucifixion* 87.

21 Ausdrücklich das Gegenteil behauptet W. REINBOLD, *Prozess* 93: »Auch in den bekannten Fällen ist die Anfertigung eines *titulus* keineswegs ein routinemäßiger Vorgang vor der Hinrichtung. Vielmehr geht es stets darum, den Delinquenten vor seinem Tod auf grausame Weise zu verspotten.« Die Öffentlichkeit der Hinrichtung als Argument für die Historizität hat fast schon topischen Charakter, vgl. nur T. A. BURKILL, *The Trial of Jesus*, in: *Vig. Christ.* 12 (1959) 1–18, 16, der gleich auch noch Simon von Cyrene als Augenzeugen benennt. Vgl. dazu aber auch H.-W. KUHN, *Kreuzesstrafe* 684 und M. HENGEL, *Crucifixion* 54 ff., dass die Kreuzesstrafe an sich schon bei den Römern dazu diene, Sklavenunruhen zu verhindern.

22 P. L. MAIER, *Inscription* 60 f. nennt im Einzelnen: Die Kreuzigung als Strafe für Rebellion, die Auspeitschung, das Tragen des Kreuzes bzw. des Querbalkens, den Gebrauch von Nägeln, eine Wache am Kreuz, das Zerbrechen der Gebeine zur Sicherstellung des Todes und das Überlassen des Leichnams an Freunde.

23 P. L. MAIER, *Inscription* 61.

- Das Problem der Augenzeugenschaft für den titulus, näherhin: Gibt es Hinweise darauf, dass dieser auf Augenzeugen zurückgeht?
- Mk 15,26 – gibt es Gründe, diesen V. für redaktionell oder für in der Urgemeinde entstanden anzusehen, oder lässt sich das Gegenteil zeigen (z. B., dass man in der Urgemeinde unbedingt »König Israels« geschrieben, wenn man hier selbst formuliert hätte). Damit zusammen hängt, ob diesem V. eine wichtige theologische Bedeutung in der Urgemeinde zuzumessen ist bzw. ob er eine zumindest gewisse Bedeutung für die Herausbildung des christlichen (Messias-) Bekenntnisses gehabt hat, und als Gegenprobe, ob er sozusagen unerfindbar war. Als unerfindbar gilt der titulus im übrigen auch deswegen, weil »The early church in the first couple of centuries repeatedly had to maintain that they were not a threat to Rome's authority; thus, to create a *titulus* that supported a claim that they had to deny is quite unlikely«. ²⁴
- Damit zusammen hängt die Frage, ob der Titel »König der Juden« nicht einmal als Missverständnis der jesuanischen Botschaft denkbar ist und schon aufgrund dessen kaum historisch sein kann.

3. Die fehlenden Parallelen zum Kreuzestitulus

Hier sind drei Probleme zu unterscheiden. Zunächst einmal ist die Bedeutung von Analogien selbst zu klären, dann die Frage zu stellen, worauf sich die Analogie beziehen muss (auf einen titulus *am* Kreuz oder auf den titulus überhaupt) und schließlich die Frage, ob es Analogien gibt.

3.1 Die Bedeutung von analogen Belegen für die Frage der Historizität

Die Frage nach den Analogien hat zweifellos große Bedeutung, man sollte sie aber auch nicht überbewerten. Zwar wäre der titulus am Kreuz Jesu von vornherein sehr wahrscheinlich, wenn wir viele Beispiele aus der Antike für tituli am [274] Kreuz hätten, deswegen kann aber keineswegs ausgeschlossen werden, dass ein solcher titulus auch einmal in einem Einzelfall angebracht wurde. Dafür muss es nicht einmal plausible Gründe geben, die Laune eines Statthalters könnte hier durchaus genügen. Insofern ist eine zwingende Begründung *gegen* die Historizität des titulus mithilfe fehlender direkter Analogien in Form von tituli am Kreuz kaum möglich.

24 R. L. WEBB, Examination 748. Vgl. auch P. L. MAIER, Inscription 60 f.

3.2 Die analogen Belege und die Zahl der Kreuzigungen

Für die Bewertung der Analogien spielt die Anzahl der Kreuzigungsberichte aus der Antike eine Rolle. Die Anzahl der Kreuzigungsberichte scheint auf den ersten Blick ein überflüssiges Problem zu sein, aber angesichts der Tatsache, dass es (nur) vier Texte gibt, die zumindest in gewisser Weise eine Analogie zum titulus bieten und von denen sich nur einer auf eine Kreuzigung bezieht, ist die Anzahl der Kreuzigungstexte schon von Bedeutung. Auch hier ist wieder einmal die Einschätzung umstritten – gibt es nun viele Berichte von Kreuzigungen aus der Antike oder nur wenige?²⁵ Dass die Einschätzung hier unterschiedlich ist, mag u. a. damit zusammenhängen, dass angesichts des unterschiedlichen Verständnisses des Wortes »Kreuz« der Terminus Kreuzigung keineswegs immer dasselbe meint. Da das griechische Wort σταυρός (Kreuz) auch einen einfachen Pfahl bezeichnen kann, hat Kuhn die Kreuzigung in dem für die neutestamentlichen Berichte entscheidenden Zeitraum als

eine durch jegliche Art von ›Aufhängen‹ vollzogene ... Hinrichtung an einem Pfahl oder Ähnlichem ..., für die das Andauern der Todesqual im Gegensatz zu einem Erhängen durch Strangulation, aber auch zur Pfählung wesentlich ist,

bezeichnet.²⁶ An manchen Stellen in der antiken Literatur ist nicht leicht und eindeutig zu erkennen, ob von einer Kreuzigung in diesem Sinne die Rede ist oder eher eine andere Art der Hinrichtung (z. B. durch Geißelung oder durch die [dann senkrecht stehende] furca) vorliegt.²⁷

Zur Beurteilung der Frage, ob die geringe Zahl von Analogien zum Kreuzestitus von Bedeutung ist, darf man m. E. nicht auf die Berichte von Massenkreuzigungen rekurrieren, es sind vielmehr nur Einzelkreuzigungen zum Vergleich heranzuziehen, da bei Ersteren von vornherein nicht mit (individuellen) tituli am Kreuz zu rechnen ist. Die Einzelkreuzigungen müssen sich dabei al-[275] lerdings keineswegs notwendig auf *einen* Delinquenten beschränkt haben. Die Zahl der Berichte von Einzelkreuzigungen durch die Römer ist nun in der Tat nicht sehr groß, aus der von Kuhn für die ersten eineinhalb Jahrhunderte n. Chr. vorgelegten Liste ergeben sich elf Belege.²⁸ Angesichts dessen ist *ein* Beleg für einen titulus nicht gerade eine vernachlässigenswerte Größe. Das jegliche Fehlen eines titulus *am* Kreuz bei diesen Belegen könnte man damit erklären, dass zum

25 P. L. MAIER, Inscription 59 spricht im Gegensatz zu Reinbold von »much evidence for crucifixion in the ancient world«. Vgl. auch die Auseinandersetzung zwischen Hengel und Kuhn über diesen Punkt bei H.-W. Kuhn, Kreuzigungsstrafe 687.

26 H.-W. KUHN, Kreuzigungsstrafe 679.

27 Vgl. H.-W. KUHN, Kreuzigungsstrafe 685 f. D. W. CHAPMAN, Ancient Jewish and Christian Perceptions of Crucifixion (WUNT 244), Tübingen 2008, 7 ff.

28 Vgl. die Belege 1–8, 11a und b, und 12 bei H.-W. KUHN, Kreuzigungsstrafe 691–704.

einen der Grund für die Hinrichtung im Kontext begegnet und zum anderen das Interesse an der entsprechenden Hinrichtung so groß nun auch nicht gewesen sei.

Man kann sich das an der Tatsache verdeutlichen, dass in den Evangelien zwar bei Jesus der Grund für die Kreuzigung auf dem *titulus* genannt wird, nicht aber bei den beiden Mitgekreuzigten. Dass nur bei Jesus in den Evangelien der *titulus* genannt wird, ist gut nachzuvollziehen, aus historischer Sicht ist aber unbedingt vorauszusetzen, dass für den Fall der Historizität des *titulus* ein solcher nicht nur bei Jesus, sondern auch bei den beiden Mitgekreuzigten zu veranschlagen ist.²⁹ Denn aus römischer Sicht gab es keinen Grund für eine Sonderbehandlung Jesu – die entsprechenden Ansätze in der Passionsgeschichte sind tendenziell!³⁰ –, zumal wenn dieser, wie allgemein angenommen wird, von den Römern als politischer Rebell angesehen und deswegen hingerichtet worden ist. Der Unterschied zwischen Jesus und den beiden Mitgekreuzigten dürfte aus römischer Sicht nur äußerst gering gewesen sein, weswegen sie auch gleich behandelt worden sein dürften. Deswegen hatte entweder keiner der drei Gekreuzigten oder eben alle drei einen *titulus*.

3.3 Die Bedeutung der Tatsache, dass es keinen vorchristlichen Beleg für einen *titulus am Kreuz* gibt

Die Tatsache, dass wir über keinen einzigen Beleg für einen *titulus am Kreuz* verfügen, besagt für die Überlegungen zur Historizität m. E. wenig. Belege für Tafeln bei Bestraften, die den Grund für die Bestrafung nennen, gibt es drei, die alle ungefähr aus der von Kuhn herangezogenen Vergleichszeit der ersten ein- einhalb Jahrhunderte n. Chr. stammen.³¹ Dass ein *titulus* bei der an sich schon [276] genügenden Abschreckung der Kreuzesstrafe gelegentlich durchaus ebenfalls vorkommen konnte, zeigt der (vierte) Beleg bei Cassius Dio.³² Vom Verbleib der Tafel bei/nach der Kreuzigung ist bei Cassius Dio keine Rede.³³

29 Da die Perspektive der Evangelien allein auf Jesus ruht, kann man aus dem Fehlen der *tituli* bei den Mitgekreuzigten also kein Argument gegen die Historizität des *titulus* schmieden, gegen E. LINNEMANN, Studien 154.

30 Vgl. z. B. zu Pilatus neuerdings F. HERRMANN, Strategien 343 und Anm. 90.

31 Sueton, Caligula 32,2; Sueton, Domitian 10,1; Eusebius, Hist Eccl V 1,43 f. Lediglich die im letzten Beleg genannte Kreuzigung des Attalus fand 177 statt.

32 Caepios ließ den anderen Sklaven, »der den Sohn verraten hatte, durch die Mitte des Forums mit einer Aufschrift, welche den Grund seiner Verurteilung zum Tode kund tat, abführen und hierauf kreuzigen«. (54,3,7) Dies geschah unter Augustus 22 v. Chr. Die häufig ebenfalls herangezogene Stelle bSanh 43a stellt keine eigentlich Parallele dar und handelt auch nicht von einer Kreuzigung, der Beleg bei Hesychius ist viel zu spät.

33 R. L. WEBB, Examination 747, macht zu Recht darauf aufmerksam, dass »if the *titulus* was

Wenn der Hinweis darauf, dass die Kreuzigungsstrafe in der Regel an belebten Plätzen vollzogen wurde (s. o.), zutrifft, so ist kaum damit zu rechnen, dass die Schuld-Tafel bei der Kreuzigung einfach verschwand. Sie wird vielmehr an gut sichtbarer Stelle aufgestellt worden sein. Dass die römischen Soldaten im Falle Jesu von Nazareth diese am Kreuz selbst befestigt haben sollen, ist deswegen gut vorstellbar (vgl. Niemand) und kann ohne wichtige Gründe nicht einfach aufgrund der fehlenden *genauen* Analogien als unhistorisch bezeichnet werden.

Dass wir außerhalb der Evangelien keine Belege für tituli *am* Kreuz haben, besagt also nicht, dass es sie nicht gab, und die Tatsache, dass in den Evangelien diese Vorstellung begegnet, besagt zumindest, dass die Evangelisten solche tituli am Kreuz für möglich hielten.

Im Übrigen sind die Analogien noch für eine andere Frage von Bedeutung, nämlich die des Wortlautes des titulus – ist die johanneische Fassung mit dem Namen Jesu oder die markinische ohne Namen zu bevorzugen?³⁴ Hier sprechen die Analogien zugunsten der markinischen Fassung, insofern die paganen Belege bei Sueton und Cassius Dio nur den Grund für die Bestrafung anführen, während ausschließlich Eusebius den Namen nennt, was auf Einfluss der Tradition und den Kontext zurückgehen dürfte.

3.4 Die Verspottungsszene als Stütze für die Historizität des titulus

Auf Mk 15,29 – 32 sollte man sich als Stütze für die Historizität des titulus besser nicht berufen, da diese Perikope sich kaum dem ältesten Passionsbericht verdankt, vom Bericht über das Verhör vor dem Synhedrium nicht zu trennen ist und wahrscheinlich auf den Evangelisten zurückgeht.³⁵ [277]

3.5 Der Ort des titulus nach Mk 15,26

Nun ist aber die Frage, ob die älteste Quelle für den Kreuzigungsbericht überhaupt von einem titulus *am* Kreuz spricht, umstritten. Zwar haben Matthäus und Lukas den Bericht des Markus eindeutig in diesem Sinne verstanden bzw. wiedergegeben, aber dass Markus selbst von dieser Vorstellung geleitet war, wird

intentionally displayed beforehand, there would be no reason for it not to continue being displayed during the public execution itself.«

34 E. M. BECKER, Das Markus-Evangelium im Rahmen antiker Historiographie (WUNT 194), Tübingen 2006, 163 f., nennt Belege für die Bevorzugung der johanneischen Form aus jüngster Zeit und hält die Frage für letztlich nicht entscheidbar.

35 Vgl. D. LÜHRMANN, Markusevangelium 262; W. REINHOLD, Bericht 170; J. GNILKA, Evangelium 327; D. DORMEYER, Passion 197 f.

von vielen Autoren bestritten.³⁶ Vor allem Kuhn hat darauf hingewiesen, dass »das Nomen ›Kreuz‹ unmittelbar vorher nicht steht«, weswegen »das zweite ἐπι- nur als Teil einer figura etymologica [z. B. Mk 10,38] zu verstehen« sei. Das dürfte jedoch das letzte Wort in dieser Sache nicht gewesen sein, denn bei Platon findet sich in Phaidros 264c/d folgender Text:

καὶ εὐρήσεις τοῦ ἐπιγράμματος οὐδὲν διαφέροντα δὲ Μίδα τῷ Φρυγί φασί τινες ἐπιγεγράφθαι...
Ἔστι μὲν τοῦτο τόδε Χαλκῆ παρθένος εἰμί, Μίδα δ' ἐπὶ σήματι κείμει.

Die Übersetzung von Schleiermacher (und Kurz) führt hier etwas in die Irre, wenn sie den Text mit den Worten wiedergibt: »und du wirst sie (sc. die Rede eines Freundes) gewiss nicht verschieden finden von jener Aufschrift, welche auf Midas den Phrygier gemacht worden sein soll... Es ist diese: Eherne Jungfrau bin ich und lieg an dem Grabe des Midas.«³⁷

Das *Gemeinte* wird wesentlich deutlicher in der Übersetzung von E. Heitsch: »von dem Epigramm, das *auf* dem Grab des Phrygers Midas stehen soll...³⁸ Es lautet: Liegend als eherne Mädchengestalt *auf* dem Grabe des Midas.«

W. Deuse führt dazu aus, dass es um ein Epigramm geht, das auf Midas verfasst wurde und als wirkliche Aufschrift fingiert oder tatsächlich so zu lesen gewesen ist. Die figura etymologica gelte natürlich auch hier für das Präfix mit. »Im übrigen muss man als Leser und vor allem als einer, der solche Kreuze vor Augen hat, aus ἐσταύρωσαν das Kreuz selbstverständlich ergänzen.«

Wir haben es hier mit einer sehr schönen Parallele zu Mk 15,26 zu tun, insofern an beiden Stellen der Gegenstand, auf den die Inschrift geschrieben wurde, nicht genannt ist, sich aber bei Platon aus der Fortsetzung ganz eindeutig ergibt, dass es sich um eine Inschrift *auf* dem Grabe handelt. Insofern dürfte das zweite ἐπι- (an, auf) wirklich eine mit-tragende Bedeutung haben und nicht »nur« aus Gründen der figura etymologica mit-genannt worden sein. Von daher kann die [278] Möglichkeit, dass schon Markus die Stelle so verstanden hat wie seine Seitenreferenten, kaum verneint werden.

36 Vgl. J. GNILKA, Evangelium 318; D. LÜHRMANN, Markusevangelium 261; C. NIEMAND, Jesus 433 Anm. 244; H.-W. Kuhn, Kreuzesstrafe 734.

37 Griechischer Text und deutsche Übersetzung nach G. EIGLER (Hrsg.), Platon. Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch. Fünfter Band: Phaidros, Parmenides, Briefe, Darmstadt 1981, 140 f. Die folgenden Ausführungen basieren auf einer Mitteilung meines Siegenger Kollegen W. Deuse vom 31. Mai 2010, dem ich für die Hinweise sehr dankbar bin.

38 Vgl. zu dieser Übersetzung auch LSJ s. v. ἐπιγράφω. Mit ἐπιγράφω formuliert eindeutig das PE in 4,11: καὶ ὄρθωσαν τὸν σταυρόν, ἐπέγραψαν ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων. (Und sie richteten das Kreuz auf und schrieben darauf: Dies ist der König der Juden.)

3.6 Die Analogien und die Frage der Historizität

Zusammenfassend kann man festhalten, dass man mithilfe der Analogie zu keiner Entscheidung in der Frage der Historizität des titulus kommen kann. Denn für den Fall, dass solche tituli damals nicht verbreitet waren, gilt: So wie Pilatus oder die Soldaten erstmalig auf die Idee eines titulus (am Kreuz) gekommen sein können, so auch der Verfasser der alten Passionsgeschichte bzw. Markus.

4. Mk 15,2 vs Mk 15,26

Literarkritische Aufteilungen der Evangelientexte auf Redaktion und Tradition haben sich im Verlaufe der Forschung in hohem Maße als subjektiv erwiesen, wenn sie auch entsprechend den Wellenbewegungen wissenschaftlicher Arbeit zumindest beim Johannesevangelium erneut in Mode zu kommen scheinen.³⁹ Sie brauchen hier in historischem Zusammenhang nicht erörtert zu werden, da Mk 15,2 als Zeugnis für die Historizität der Anklage Jesu als König der Juden vor Pilatus sich durch die einfache Überlegung erledigt, dass die Jünger aufgrund ihrer Flucht bei dem Prozess gegen Jesus vor Pilatus nicht dabei gewesen sind und wohl auch keinen Zugang zu den hochpriesterlichen Kreisen gehabt haben, die – wenn der markinische Bericht historisch zuverlässig wäre – bei dem Verhör Jesu durch Pilatus nicht nur anwesend waren, sondern auch massiv in dieses eingegriffen haben (Mk 15,3).⁴⁰

Der markinische Bericht über den Prozess vor Pilatus ist folgerichtig aufgebaut und soll nicht nur die Verurteilung Jesu als König der Juden vorbereiten, sondern gleichzeitig auch den Hörern und Lesern einen nur sehr unwilligen und eigentlich zur Verurteilung Jesu nicht bereiten Pilatus zeigen – alles Dinge, die die »Chronisten« der Jesusbewegung auf historischer Ebene eigentlich gar nicht wissen können (vgl. nur Mk 15,5.10.15)!⁴¹ Das Motiv des Königs taucht in Mk 15

39 Vgl. F. SCHLERITT, Der vorjohanneische Passionsbericht. Eine historisch-kritische und theologische Untersuchung zu Joh 2,13–22; 11,47–14,31 und 18,1–20,29 (BZNW 154), Berlin 2007; F. SIEGERT, Das Evangelium des Johannes in seiner ursprünglichen Gestalt, Göttingen 2008. Zur Dekomposition der markinischen Passionsgeschichte vgl. F. HERRMANN, Strategien 6–11. 352–354.

40 Vgl. dazu R. L. WEBB, Examination 735.756.

41 Vgl. im übrigen, dass unbeschadet aller literarkritischen Urteile die Einheit von Ort und Zeit angesichts von Mk 15,6–8 kaum gewahrt ist. Vgl. zum Ganzen auch R. L. WEBB, Examination 735–759 und zum grundsätzlichen Problem A. J. DEWEY, The Locus for Death. Social Memory and the Passion Narratives, in: A. Kirk/T. Thatcher (Hrsg.), Memory, Tradition and Text (Semeia Studies 52), Atlanta (GA) 2005, 119–128, sowie F. HERRMANN, Strategien 381. Vgl. allerdings auch D. L. BOCK, Blasphemy and Exaltation in Judaism and the Final Exa-

[279] immer wieder auf (vgl. Mk 15,9.12.18), um dann in V. 26 zu gipfeln. Die Kenntnis von diesem Vorwurf und der darauf basierenden Verurteilung werden die Jünger ggf. aber eher durch den titulus als durch Kunde über das Verfahren vor Pilatus bekommen haben, was uns wiederum auf die Frage der Historizität des titulus zurückwirft.

5. Das Problem der Augenzeugenschaft

Bammel hat von der Öffentlichkeit der Kreuzigungen auf die Möglichkeit der Augenzeugenschaft geschlossen. Das reicht als Beweis für die Historizität des titulus aber keinesfalls aus, es wären dafür auch positive Merkmale aus dem Kreuzigungsbericht des Markus anzuführen gewesen. Dass der Bericht von der Verhandlung vor Pilatus und der Kreuzigung in der vorliegenden Form, wenn er historisch wäre, zumindest irgendwie auf einem Augenzeugenbericht beruhen müsste, versteht sich von selbst. Aber alle Hinweise dafür unterliegen nun einmal nach dem Selbstverständnis der historisch-kritischen Methode der Überprüfung.

Lassen wir aus Platzgründen alle Probleme mit der Zuverlässigkeit von Augenzeugen auch in der Gegenwart einmal beiseite und ebenso die Frage, wieweit der zweite Evangelist Augenzeuge war, versuchen wir eine Lösung des Problems wieder einmal mithilfe der Analogie. Wir haben einige Werke ungefähr aus der Zeit Jesu, in der der Autor auf eine ganze Reihe von Ereignissen eingeht, bei denen er Augenzeuge gewesen ist, was ihn aber nicht hindert, diese Ereignisse durchaus unterschiedlich darzustellen und seiner leitenden Perspektive unterzuordnen. K.-S. Krieger stellt in seiner einschlägigen Untersuchung zur Geschichtsschreibung des Josephus deswegen zusammenfassend fest:

Bei der Bearbeitung aus BJ übernommener Passagen verändert Josephus gerade Details der Erzählung. Einzelheiten, die für die Juden ungünstig erscheinen, werden getilgt oder abgemildert. Hinzugefügt wird, was die Juden entlasten kann oder geeignet ist, die negativen Figuren in noch schlechterem Licht dastehen zu lassen. Hierher [280] gehört etwa der Vorwurf der Korruption oder die explizite Behauptung, ein Statthalter habe sich bewusst feindlich zur Torah verhalten.⁴²

Auch erweitert Josephus in den Ant Erzählungen aus BJ mithilfe von Anleihen aus der Romanliteratur und volkstümlichen Erzählmustern und gestaltet die Erzählungen mithilfe von Auslassungen, wobei Letztere nur zu erkennen sind,

mination of Jesus (WUNT 2/106), Tübingen 1998, 195 – 197. 237, der als mögliche Quellen für den Bericht über das Verhör vor dem Synhedrium u. a. Joseph von Arimathäa, Nikodemus und Saulus/Paulus nennt.

42 K.-S. Krieger, *Geschichtsschreibung als Apologetik bei Flavius Josephus (TANZ 9)*, Tübingen 1994, 336. Vgl. zum folgenden 334 – 337 (dort auch weitere Beispiele).

wenn wir über weiteres Quellenmaterial verfügen. Von daher wären selbst dann, wenn wir Anzeichen für das Vorliegen eines Augenzeugenberichtes hätten, weitere Überlegungen zur Absicherung der Historizität der Aussagen des Markus in Kapitel 15 vonnöten.

6. Mk 15,26 und die Christologie der Urgemeinde

Hier geht es um zwei Hypothesen: Zum einen, dass die Urgemeinde, hätte sie den titulus nicht vorgefunden, schon wegen der negativen Reputation unbedingt vom »König Israels« statt vom »König der Juden« gesprochen hätte, zum anderen, dass ein theologisches Interesse am Titel »König der Juden« für die Urgemeinde nicht erkennbar ist.⁴³

Die Frage, wie es zu der Übertragung des Messiasititels auf den Auferstandenen und Irdischen gekommen ist, gehört zu den schwierigsten Fragen der neutestamentlichen Theologie.⁴⁴ Bei ihrer Lösung spielt Mk 15,26 häufiger eine wichtige Rolle.⁴⁵ Schon insofern wird man feststellen müssen, dass dem Kreuzestitulus große theologische Bedeutung zukommen kann, so dass die Aussage, er sei theologisch nicht wichtig und von daher kaum erfunden, doch viel von ihrer Sicherheit einbüßt.

Über die Entwicklung des Messiasglaubens in der Urgemeinde gibt es un-[281]terschiedliche Vorstellungen.⁴⁶ Dass der historische Jesus den Messiasitel für sich reklamiert hat, wird in der Regel abgelehnt,⁴⁷ eine mildere Form dieser Annahme aber, dass nämlich unter den Jesusjüngern messianische Hoffnungen verbreitet waren oder dass Jesus ein Messiasium ohne Messiasitel vertreten habe, wird durchaus vertreten.⁴⁸ Im Gefolge dieser letzteren Annahme wird dann die Übertragung des Messiasititels auf den Auferstandenen bereits auf die erste

43 Vgl. nur die neueste Arbeit zum Thema von R. L. WEBB, Examination 747: »...this particular title does not reflect the early church's christological understanding of Jesus. For example, the earliest account containing the *titulus* is Mark's Gospel, in which the clear christological emphasis is to present Jesus as the Son of God – ›king of the Jews‹ plays no role in Mark's portrayal. Within the passion narratives of the Gospels, many details are explored as having theological significance, but this is not the case with reference to the *titulus*.«

44 Die Schwierigkeiten der Übertragung des Messiasititels auf Jesus werden bei S. SCHREIBER, Gesalbter Kap. 10 sehr schön deutlich. Der jüdische Messiasitel eignet sich nun einmal nicht besonders für die Anwendung auf Kreuz und Auferstehung, wie sie bei Paulus zu beobachten ist. Vgl. dazu ebd. 491.

45 Vgl., dass M. KARRER, Gesalbte 410 vom »messianische(n) Zwischenglied der Titulusinterpretation« spricht. S. auch die Belege unten in Anm. 49.

46 Vgl. dazu M. KARRER, Jesus, Abschnitt 3.8; S. SCHREIBER, Gesalbter 490–496.

47 Vgl. nur die Liste der Autoren bei S. SCHREIBER, Gesalbter 492 Anm. 300.

48 L.W. HURTADO, Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity, Grand Rapids (MI) 2003, 358; G. THEISSEN/A. MERZ, Der historische Jesus, Göttingen 1996, 468.

Zeit der Urgemeinde verlegt, während andere Autoren die Übernahme des Messiasititels durch die Urgemeinde erst auf eine (etwas) spätere Zeit ansetzen.⁴⁹ Die Übernahme dieses Titels soll dabei ganz wesentlich im Kreuzestitulus ihren Grund haben, er sei der historische Ausgangspunkt für die Übertragung des Messiasititels auf den irdischen Jesus.⁵⁰

Nun muss man natürlich darauf achten, dass der titulus nicht wie eine Art *deus ex machina* benutzt wird. Wenn Jesus sich nicht als Messias verstanden hat und der Messiasitel für ihn ohne Bedeutung war, so dass auch die Perikopen, die ihm eine Abweisung des Messiasititels in den Mund legen, nicht historisch sind, so wird kaum noch nachvollziehbar, wie es zu dieser Bezeichnung am Kreuz gekommen sein soll – wenn man nicht zu der Theorie des Missverständnisses greift, wonach die Anklage gegen Jesus auf einem Missverständnis seiner Botschaft bzw. auf deren bewusster Verdrehung beruht.⁵¹

Das bedeutendste Argument für die Historizität des titulus besteht m. E. in der Behauptung, dass »König der Juden« von der Urgemeinde nicht als christologischer Titel benutzt wurde und auch das eher jüdischem Denken entsprechende »König Israels« nachösterlich nicht »zu einer nennenswert verbreiteten christologischen Leitkategorie« wurde.⁵² Danach ist also kein Interesse an diesem Titel in der Urgemeinde nachweisbar und deswegen kann dieser auch nicht von ihr für den titulus »erfunden« worden sein.

Der Sachverhalt lässt sich nicht bestreiten. Die Beschränkung des Titels »König der Juden« auf die Verhandlung vor Pilatus und die Kreuzigungsszene in den synoptischen Evangelien – mit Ausnahme von Mt 2,2 – ist ebenso auffällig [282] wie die Beschränkung des Titels »König Israels« auf Mk 15,32 par Mt 27,42. Jedoch muss man hier doch etwas genauer hinschauen. Dann zeigt sich bei Markus eine genau überlegte Erzählstrategie, die nicht nur den Messiasitel, den Titel »König der Juden« und den »König Israels« miteinander identifiziert, sondern auch den Sprachgebrauch vom jeweiligen Subjekt der Aussage abhängig macht. In Mk 14,61 lässt Markus den Hohepriester Jesus nach seiner Messianität fragen, Jesus diese Frage modifiziert bejahen und stellt dieses Bekenntnis als entscheidenden Grund für Jesu Verurteilung durch das Synhedrium dar. Indem Markus Pilatus direkt nach der Überstellung Jesu durch das Synhedrium geradezu überfallartig Jesus fragen lässt, ob er der König der Juden sei, führt er diesen Vorwurf auf die Jesus überstellenden jüdischen Oberen zurück – es handelt sich um denselben Titel, den der Hohepriester in Mk 14,61 benutzt und

49 F. HAHN, Hoheitstitel passim z. B. 180; vgl. auch ders., *Theologie* 149 f. Ähnlich M. KARRER, *Gesalbte* passim z. B. 72; 163.

50 Vgl. F. HAHN, Hoheitstitel 178 f.196; ders., *Theologie* 149 f.; M. KARRER, *Gesalbte* 142; S. SCHREIBER, *Gesalbter* 492 f.

51 Vgl. dazu W. REINBOLD, *Bericht* 275 f.; M. KARRER, *Gesalbte* 163.

52 C. NIEMAND, *Jesus* 435; vgl. auch R. E. BROWN, *Death* II 968.

den Jesus modifiziert bejaht hatte, nur aus paganer Perspektive.⁵³ Dahinter steht das Wissen, das auch im weiteren Verlauf von Mk 15 eine Rolle spielt, dass nämlich die Bezeichnung »Jude« Fremdbezeichnung, »Israel« und »Israelit« dagegen Eigenbezeichnung war. Dementsprechend reden die Hohenpriester und Schriftgelehrten in Mk 15,32 trotz des im Vorangehenden ausschließlich (von Heiden) benutzten Titels »König der Juden« (Mk 15,2.9.12.18.26) plötzlich vom »König Israels«. Dass diese drei Titel für Markus dasselbe bedeuten und ihr Unterschied nur auf der jeweils unterschiedlichen Redeperspektive beruht, sollte keinem Zweifel unterliegen.⁵⁴ Man wird deswegen nicht ohne weiteres von einer besonders auffälligen Häufung des (sonst im zweiten Evangelium überhaupt nicht vorkommenden) Prädikats »König der Juden« in Mk 15 sprechen dürfen, sondern muss dabei in Rechnung stellen, dass es sich hierbei für Markus lediglich um die pagane Übersetzung des Messiasitels handelt.⁵⁵ Die markinische Gestaltung des Prozessablaufes lässt keine andere Deutung zu.

Das Wissen um die Identität dieser Titel ist auch in späterer Zeit noch vorhanden gewesen, wie Joh 1,49 im Kontext von Joh 1,41 – 51 zeigt, wo der Evangelist mit den Titeln des Messias (Joh 1,41), des eschatologischen Propheten (und des Messias?, vgl. Joh 1,45), des Gottessohnes und des Königs Israels (Joh 1,49) spielt und diese miteinander identifiziert. Vom König Israels in messianischem Sinne ist des Weiteren auch in Joh 12,13 – 15 die Rede.⁵⁶ Diese Identität der Titel zeigt, dass das [283] Argument, den Titel »König der Juden« hätte die Jesusbewegung nach Ostern nie erfinden können, weil er Jesus in allerschlechtesten Gesellschaft gebracht hätte, ins Leere läuft. Diese Sicht der Dinge basiert auf der einseitigen Darstellung der Messiasprätendenten durch Josephus⁵⁷ und nimmt z. B. die positive Darstellung des Messias Königs in PsSal nicht genügend zur Kenntnis. Die Bezeichnung Jesu als »König der Juden« am Kreuz muss sich keineswegs heidnischer Initiative verdanken, sondern kann als Äquivalent für den Messiasitel aufgrund der eingenommenen heidnischen Perspektive durchaus jüdisch-christlicher »Feder« entstammen. Wenn es dazu noch eines

53 Vgl. dazu W. REINBOLD, Bericht 275: König der Juden ist im Kontext der Passionsgeschichte »ein messianischer Titel«.

54 Wenn nach M. KARRER, Gesalbte 163, der Weg von der Basileia-Botschaft zur Hinrichtung führt, »ohne dass wir das Zwischenglied der Messias-Anklage benötigen«, so gilt das für den markinischen Befund jedenfalls nicht.

55 Zumindest für Markus wird man also von einer Trennung der Gesalbten- von der Königs-tradition kaum reden können. Vgl. dazu für das Judentum M. KARRER, Gesalbte Abschnitt 3.8, aber auch S. SCHREIBER, Gesalbter passim, bes. 310 – 321.

56 Vgl. dazu U. SCHNELLE, Das Evangelium nach Johannes (THK 4), Leipzig 1998, 201 f.; aber auch E. und W. STEGEMANN, König Israels, nicht König der Juden?, in: E. Stegemann (Hrsg.), Messiasvorstellungen bei Juden und Christen, Stuttgart 1993, 41 – 56, 45.

57 Vgl. dazu S. SCHREIBER, Gesalbter 275 – 317 und L. H. COHICK, Jesus as King of the Jews, in: S. McKnight/J. B. Modica (Hrsg.), Who do my Opponents say that I am? London/New York (NY) 2008, 111 – 132, 115 – 119.

weiteren Nachweises bedarf, dann ist auf Mt 2 hinzuweisen, wo die Magier aus dem Osten selbstverständlich nach dem neugeborenen »König der Juden« fragen, Herodes aber diese Frage an die Oberpriester und Schriftgelehrten des Volkes mit den Worten weitergibt, »wo der ›Messias‹ geboren werden soll«.

7. Ergebnis

Die Verurteilung Jesu basiert also bei Markus sowohl für den Hohen Rat als auch für Pilatus auf der Beanspruchung des Messiasititels durch Jesus und deswegen wird er gekreuzigt.⁵⁸ Dahinter mag das diffuse Wissen der Urgemeinde stehen, dass Jesus als Messiasprätendent gekreuzigt wurde, die Historizität des titulus vermag diese Wiedergabe des Messiasititels in paganer Perspektive aber nicht zu sichern. Damit ist die Nichthistorizität des titulus nicht erwiesen, aber die Historizität doch fraglicher geworden, als sie in der Regel dargestellt wird.

Häufiger zitierte Literatur

- E. BAMMEL, *The titulus*, in: Ders./C. F. D. Moule (Hrsg.), *Jesus and the Politics of His Day*, London 1984, 353–364.
- R. E. BROWN, *The Death of the Messiah I und II*, New York (NY) 1994.
- D. DORMEYER, *Die Passion Jesu als Verhaltensmodell* (NTA 11), Münster 1974.
- J. GNILKA, *Das Evangelium nach Markus* (EKK II/2), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1979.
- F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel* (FRLANT 83), Göttingen³1966.
- F. HAHN, *Theologie des Neuen Testaments I*, Tübingen 2002.
- M. HENGEL, *Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross*, London 1977 (deutsch: Münster 1974).
- F. HERRMANN, *Strategien der Todesdarstellung in der Markuspassion* (NTOA 86), Göttingen 2010.
- M. KARRER, *Der Gesalbte. Die Grundlagen des Christustitels* (FRLANT 151), Göttingen 1991.
- M. KARRER, *Jesus Christus im Neuen Testament* (NTD.E 11), Göttingen 1998.
- W. KUHN, *Die Kreuzesstrafe während der frühen Kaiserzeit*, in: ANRW II 25.1 (1982) 648–793, Göttingen 1970.
- E. LINNEMANN, *Studien zur Passionsgeschichte* (FRLANT 102), Göttingen 1970.
- D. LÜHRMANN, *Das Markusevangelium* (HNT 3), Tübingen 1987.
- P. L. MAIER, *The Inscription on the Cross of Jesus of Nazereth*, in: *Hermes* 124 (1996) 58–75.

58 Nach dem Erzählgefälle legt sich deswegen eine positive Deutung des σὺ λέγεις (du sagst es) von Mk 15,2 nahe, vielleicht mit einem gewissen Vorbehalt.

- C. NIEMAND, *Jesus und sein Weg zum Kreuz. Ein historisch-rekonstruktives und theologisches Modellbild*, Stuttgart 2007.
- W. REINBOLD, *Der älteste Bericht über den Tod Jesu. Literarische Analyse und historische Kritik der Passionsdarstellungen der Evangelien (BZNW 69)*, Berlin/New York 1994.
- W. REINBOLD, *Der Prozess Jesu*, Göttingen 2006.
- S. SCHREIBER, *Gesalbter und König. Titel und Konzeptionen der königlichen Gesalbten-erwartung in frühjüdischen und christlichen Schriften (BZNW 105)*, Berlin 2000.
- R. L. WEBB, *The Roman Examination and Crucifixion of Jesus: Their Historicity and Implications*, in: D. L. Bock/R. L. Webb (Hrsg.), *Key Events in the Life of the Historical Jesus. A Collaborative Exploration of Context and Coherence (WUNT 247)*, Tübingen 2009, 669 – 773.

**»Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt« (1 Petr 3,15).
Das leere Grab und die Erscheinungen Jesu im Lichte der historischen Kritik**

Wir sind in der Christenheit geboren; und nach väterlicher Religion und Weise so getauft, daß andere, statt unser, zu dem hergelesenen Glaubensbekenntniß Ja gesagt, und auf den Glauben für uns die Tauffe verlangt haben. Wir sind hernach, als Kinder, vor dem Gebrauche der Vernunft, nach einem Catechismus-Formular, zu einer Sekte im Christenthum unterwiesen, und haben in unsrer Unschuld geglaubt, daß die erlernten Artikel die seligmachende Wahrheit enthielten. Wir wurden, als Erwachsene, auch in Predigten gewarnt, der blinden verdorbenen Vernunft ja nicht zu trauen, sondern dieselbe gefangen zu nehmen unter dem Gehorsam des Glaubens. So ist das Christenthum in uns gepflanzet und mit uns aufgewachsen. Nun denken wir als verständige Menschen zurück: die Religion ist nichts erbliches, wie die Leibeigenschaft; der Taufglaube ward uns angetichet, und war gleichsam eine gewaltsame Anwerbung zur Fahne Christi; der Catechismusglaube unserer Kindheit ist noch ein blinder Glaube gewesen; und wo dieser die Vernunft gefangen nehmen will, so besteht er aus lauter blinden Vorurtheilen. Wir sind es Gott und uns selbst schuldig, daß wir uns bey reifen Gemüthskräften, in einer so wichtigen Sache, welche unser ewiges Wohl und Weh betrifft, mit eigener freyen Einsicht und Wahl determiniren, und was wir bisher ohne Verstand und Überlegung gefasset, mit Verstand und ohne Furcht untersuchen. Nichts von denen Fesseln, die man unserem Gemüthe anlegen wollen, kann uns verbindlich machen, der Pflicht gegen Gott und uns, der gesunden Vernunft und dem Gewissen zu entsagen. Wir wollen demnach alle alten Vorurtheile bey Seite setzen, und das Christenthum, nach den vesten Regeln der Wahrheit, prüfen, um mit zuverlässiger Gewißheit überzeugt zu werden, was wir davon denken und hoffen sollen.¹

Die Problematik, die Hermann Samuel Reimarus (1694–1768) beschreibt, ist zweifellos nicht mehr die unsere, obwohl die Aufgabe, die Reimarus als einer der ersten in ihrer ganzen Radikalität wahrgenommen hat, im Prinzip die gleiche geblieben ist und auch nichts von ihrer Schwierigkeit verloren hat – die Geheimnisse des christlichen Glaubens nämlich so zu verstehen, dass sie zu unserem übrigen Wissen wenigstens nicht in unüberbrückbarem Gegensatz ste-

1 H. S. REIMARUS, APOLOGIE oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes, Bd. 2. Im Auftrag der Joachim Jungius-Gesellschaft hrsg. von G. Alexander, Frankfurt 1972, 11 f.

hen. Wir können und wollen uns als Christen ja kein gespaltenes Bewusstsein leisten, in dem Glaubenswelt und Lebenswelt nicht nur unverbunden nebeneinander-, sondern womöglich sogar in Spannung zueinander stehen. [32]

Zu den Fragen, die bei der Auseinandersetzung um das Verhältnis von Glauben und Vernunft im Vordergrund gestanden haben, gehören neben der Inkarnationsproblematik die Wunder und natürlich die Auferstehung Jesu. – Nun kann man sich als Kind der Aufklärung – und zumindest irgendwie sind das ja alle Zeitgenossen – kaum vorstellen, dass die Auferstehung Jesu nicht schon immer für die meisten Menschen ein erhebliches Problem gewesen ist, zumal wir ja aus der Apg wissen, dass Paulus bei der Erwähnung der Auferstehung Jesu in Athen von seiten der anwesenden Griechen nur Spott hört. Aber es gilt zunächst einmal, unabhängig von unserem Erwartungshorizont den Tatbestand festzustellen.

Die Auferstehung Jesu in der Alten Kirche

Schaut man in die Väterliteratur, so zeigt sich, dass die Auferstehung Jesu in der Alten Kirche »auffallend im Hintergrund« bleibt.² Zwar wird die Auferstehung Jesu in der Alten Kirche selbstverständlich immer wieder vorausgesetzt, sie wird aber nicht zu einem im Vordergrund des Interesses oder gar der Auseinandersetzung stehenden Gegenstand. Man kann sich das z. B. daran verdeutlichen, dass sowohl einige neutestamentliche Schriften (z. B. 2 Thess und 1 Tim) als auch einige der ältesten nachneutestamentlichen Dokumente die Auferstehung Jesu überhaupt nicht erwähnen: Diese kommt in der zu Anfang des 2. Jahrhunderts verfassten Didache ebensowenig vor wie in dem ebenfalls noch in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts verfassten 2 Clem. Der noch ältere 1 Clem³ erwähnt zwar die Auferstehung Jesu zweimal, aber es geht ihm dabei weniger um die Auferstehung Jesu als um die Auferstehung der Toten: Die Auferstehung Jesu dient hier als Zeichen und Beweis dafür, dass die Auferstehung der Toten stattfinden wird:

Bedenken wir, Geliebte, wie der Herr uns fortwährend anzeigt, dass die künftige Auferstehung stattfinden wird, zu deren Anfang er den Herrn Jesus Christus machte, den er von den Toten auferweckte. Betrachten wir, Geliebte, die zu bestimmter Zeit eintretende Auferstehung! Tag und Nacht zeigen uns die Auferstehung an ... (24,1–3).

Es folgen noch weitere Hinweise auf die Auferstehung der Toten. Der zweite Beleg in 1 Clem spricht von der Sicherheit für den Auftrag der Verkündigung, die

² Vgl. R. STAATS, Auferstehung.

³ Vgl. zur Datierung der erwähnten altkirchlichen Schriften P. VIELHAUER, Geschichte der urchristlichen Literatur, Berlin 1975, §§ 36, 58, 59.

die Apostel durch die Auferstehung Jesu [33] erhalten haben (1 Clem 42). – Dieses Phänomen, dass die Auferstehung Jesu in der Alten Kirche und ihrer Umwelt im Gegensatz zur Auferstehung der Toten kaum besondere Beachtung erfahren hat – aber auch die letztere wird als solche von der heidnisch-philosophischen Kritik am Christentum nicht angegriffen (wohl aber in einigen speziellen Aspekten, v.a. im Hinblick auf die sozialen Auswirkungen der christlichen Auferstehungslehre) –, verdient als auffällig festgehalten zu werden.⁴ Fragt man nach den Gründen dafür, so findet sich ein deutlicher Hinweis in Justins Schrift »Dialog mit dem Juden Trypho«:

Wenn nämlich die Griechen von Dionysos, dem Sohne des Zeus, erzählen, er sei aus einer Verbindung mit Semele geboren worden, wenn sie von ihm berichten, er habe den Weinstock erfunden, er sei, nachdem er infolge Zerfleischung gestorben war, auferstanden und in den Himmel aufgefahren, wenn sie bei seinen Mysterien einen Esel vorführen, soll ich da nicht merken, dass der Teufel die oben erwähnte, von Moses aufgezeichnete Prophetie des Patriarchen Jakob nachgeahmt hat? Da sie ferner von Herakles behaupten, er sei gewaltig, habe die ganze Erde bereist, sei von Alkmene dem Zeus geboren und sei nach seinem Tode zum Himmel aufgefahren, soll ich da nicht wiederum an eine Nachahmung dessen denken, was die Schrift von Christus gesagt hat mit den Worten: »Gewaltig wie ein Riese zu laufen seine Bahn?« Wenn der Teufel von Äskulap anführt, er habe Tote erweckt und anderes Elend geheilt, soll ich nicht auch hierin eine Nachahmung dessen behaupten, was in ähnlicher Weise von Christus prophezeit worden war? (69,2,3)⁵

Es gab in der Antike offensichtlich Geschichten, die der Geschichte Jesu nicht ganz unähnlich waren, ja, deren Ähnlichkeit nach Ansicht der damaligen Christen so weit ging, dass sie diese Geschichten nur als Nachahmung der Geschichte Jesu Christi betrachten konnten, und die so zumindest als Verständnishaften für das, was man von Jesus erfuhr, glaubte und bekannte, gelten müssen.

Die Bedeutung der historischen Kritik für den Glauben an die Auferstehung Jesu

Nach dieser zugegebenermaßen verkürzten Darstellung der Rezeption der Auferstehung Jesu in der Alten Kirche ist zu fragen, ob und inwieweit [34] die Exegese überhaupt einen Beitrag zu der zu Anfang vorgestellten Aufgabe eines vernünftigen Glaubens – ein freilich durchaus missverständlicher Terminus – zu

4 Vgl. hierzu R. STAATS, Auferstehung 468, dort auch der Nachweis, dass das Verfehlen der Wahrheit der Auferstehung als gefahrlos angesehen werden konnte.

5 Nach der Übersetzung von P. Häuser in der BKV.

leisten vermag. Es ist also nach der Bedeutung von Kenntnissen über die Entstehung des Osterglaubens für den Osterglauben selbst zu fragen. Dieser Frage liegt die Annahme voraus, dass Kenntnisse über die Entstehung des Osterglaubens bei den Jüngern unser Verständnis des Auferstehungsglaubens selbst verändern und ihm evtl. eine der heutigen Zeit entsprechende Gestalt geben können.

Diese Voraussetzung ist nicht von vornherein einsehbar, aber die Geschichte des Glaubens zeigt deutlich, dass die neuzeitliche Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Geschichte – und die Frage nach der Entstehung des Osterglaubens ist nichts anderes als die Frage nach diesem Verhältnis, angewendet auf die Entstehung des Glaubens – das Verständnis des Glaubens erheblich verändert hat. Man kann sich das vielleicht an folgendem Beispiel deutlich machen: In der Verkündigungsgeschichte nach Lk antwortet der Engel Gabriel auf die stauende Frage Marias: »Wie soll das geschehen, da ich keinen Mann erkenne?« unter anderem: »Denn für Gott ist nichts unmöglich.« Welcher gläubige Christ wird diesen Satz nicht nachsprechen und bejahen wollen, wenn vielleicht auch eher zaghaft und vorsichtig als mit dem Brustton der Überzeugung. Aber im Gegensatz zum Gläubigen der vorkritischen Zeit wird der heutige Glaubende, der bewusst oder unbewusst immer schon von der historischen Kritik beeinflusst ist, sofort hinzufügen: Ob Gott auch alles tut, was er kann, steht auf einem anderen Blatt. Dass der Gläubige heute so denkt, ist u. a. ein Ergebnis der historischen Rückfrage z. B. nach den Wundern Jesu, die unser Jesusbild und unser Gottesbild durchaus verändert haben. – Dieses Beispiel zeigt deutlich, dass historisches Fragen den Glauben zumindest berühren kann, so dass die Frage nach der Entstehung des Osterglaubens für unser gläubiges Verstehen dessen, was wir mit Ostern meinen, von unmittelbarer Bedeutung sein kann. Dabei ist nicht ausgeschlossen, dass die Konsequenzen unserer Erkenntnis sich nicht auf Ostern beschränken, sondern sich z. B. auch auf unser Gottesbild erstrecken. – Die Entstehung des Glaubens der Jünger Jesu an seine Auferstehung wird herkömmlicherweise mit der Auffindung des leeren Grabes und den Erscheinungen verbunden. Diesen müssen wir uns deswegen jetzt zuwenden. [35]

Hat die Urgemeinde das Grab Jesu leer gefunden?⁶

Die Beantwortung dieser Frage kann offenbar nur so geschehen, dass die vorhandenen Berichte von der Auffindung des leeren Grabes anhand geeigneter Kriterien daraufhin hinterfragt werden, ob sie eine positive Beantwortung dieser Frage zulassen. Ein solches von der Geschichtswissenschaft entwickeltes Kriterium schränkt das Arbeitsfeld für die Beantwortung dieser Frage von vornherein erheblich ein und erleichtert so unsere Aufgabe. Es lautet etwa: Die Frage nach den zugrundeliegenden Fakten muss bei voneinander abhängigen Berichten an das älteste Zeugnis, an die älteste Quelle, gestellt werden. Das bedeutet angesichts der Abhängigkeit des Mt- und Lk-Evangeliums vom Mk-Evangelium einerseits und des theologisch äußerst entwickelten Stadiums des Joh-Evangeliums andererseits, dass wir unsere Frage allein an die Tradition von der Auffindung des leeren Grabes durch die Frauen nach Mk richten können. [36]

6 Zu Mk 16,1–8 vgl. aus der Überfülle der Literatur außer den Kommentaren: A. LINDEMANN, Osterbotschaft; H. PAULSEN, Mk XVI 1–8; L. OBERLINNER, Verkündigung; I. BROER, Diskussion. Es ist nicht Absicht der folgenden Ausführungen, Mk 16,1–8 als Text des *Mk-Evangeliums* auszulegen. Deswegen spielen Fragen der Redaktionskritik hier kaum eine Rolle. Vgl. dazu meinen o. g. Beitrag. Die methodische Unsicherheit der Redaktionskritik bzw. die Unsicherheit ihrer Ergebnisse ist von C. BREYTENBACH, Nachfolge und Zukunftserwartung nach Markus. Eine methodenkritische Studie (AThANT 71), Zürich 1984 gut herausgearbeitet worden. So sehr jedem Exegeten Methodenkritik immer am Herzen liegen muss, so wenig vermag ich in der Aufnahme der Ansätze aus der neueren Literaturwissenschaft bei B. schon überall »intersubjektiv nachvollziehbare Ergebnisse« (ebenda 13) zu erkennen – ich bin B., dessen Buch ich erst 1988 studieren konnte, für diese Formulierung ausgesprochen dankbar, nachdem mehrere Rezensenten an meinen Ausführungen über notwendige Intersubjektivität exegetischer Forschung zu Anfang meines Seligpreisungsbuches Anstoß genommen haben. Die Ausführungen B.s zur Redaktionalität einzelner Verse oder Versteile in Mk 4 und 8 (ebd. 186 f.200) sind angesichts der komplexen Argumentation im methodenkritischen Teil äußerst überraschend und m. E. kaum ohne weiteres intersubjektiv vermittelbar, da schon die einfache Überlegung, dass die eine Stelle von der anderen bedingt sein könnte (also zumindest eine davon schon der Tradition des Mk angehörte), nicht angestellt wird. Und wer sagt denn, dass sich alle Stellen vom Jüngerunverständnis mk Redaktion verdanken müssen – kann Mk dieses Motiv nicht einmal oder sogar mehrfach in seiner Tradition vorgefunden haben und es, dadurch veranlasst, in Anlehnung an dieses von der Tradition vorgegebene Sprachmuster ausgeweitet haben? Auch nach B.s Ausführungen zu Mk 8,14–21 scheint mir Mk 8,15 ein Fremdkörper in der Perikope zu bleiben, der umso unverständlicher wird, wenn Mk den übrigen Abschnitt selbst ganz generiert hat, zumal wenn der von B. herausgearbeitete Skopus des *Jüngerunverständnisses* zutrifft. Und ist es eigentlich ein- für allemal ausgemacht, dass das Jüngerunverständnis keinen Anlass und keine Funktion für die konkrete Gemeinde des Mk gehabt hat? (zu 198) – Diese Bemerkungen sollen den Wert der Überlegungen B.s keineswegs schmälern, sondern sie gerade ernst nehmen. Es wäre m. E. darüber hinaus auch noch einmal – trotz der von mir unbedingt bejahten (freilich kritischen) Rezeption der Entwicklungen in der Literaturwissenschaft – zu fragen, inwieweit die Ergebnisse B.s unter 7.1 nicht auch mit Hilfe der herkömmlichen exegetischen Methoden erreichbar wären.

Die markinische Tradition vom leeren Grab (Mk 16,1–8)

Unterschiedliche Vorstellungen über die Vollständigkeit des Begräbnisses Jesu im Markus-Evangelium

Nach dieser Erzählung kaufen die drei namentlich genannten Frauen noch am Sabbatabend Gewürzstoffe oder Salben, um am nächsten Morgen den Leichnam Jesu zu salben. Was auch immer mit dieser Absicht der Frauen gemeint war, diese Absicht deutet ebenso wie die Abschlussbemerkung bei der Geschichte von der Salbung Jesu durch eine Frau im Hause Simons des Aussätzigen (Mk 14,3–9) daraufhin, dass es bei Jesu Begräbnis an einer Salbung gemangelt hat, an der es nicht hätte mangeln sollen. Denn in der Salbungsgeschichte sagt Jesus zu den sich über diese Verschwendung erregenden Jüngern: »Sie hat getan, was sie konnte. Sie hat im voraus meinen Leib für das Begräbnis gesalbt« (Mk 14,8). Auffälligerweise hat die der Geschichte von der Auffindung des leeren Grabes unmittelbar vorangehende Geschichte vom Begräbnis Jesu durch Joseph von Arimatäa von einem solchen Mangel nichts erwähnt – im Gegenteil, hier erscheint das Begräbnis Jesu eher als vollständiges, zumal ja noch Zeit bleibt, die für das Begräbnis nötige Leinwand zu besorgen. Innerhalb der einzelnen Perikopen des Mk-Evangeliums scheinen also teilweise unterschiedliche Vorstellungen über den (vollständigen) Charakter des Begräbnisses Jesu vorzuliegen.

Mk 16,1–8 als Erzählung und seine Botschaft

Am nächsten Morgen brechen die Frauen in aller Herrgottsfrühe auf ... – allerdings fällt ihnen erst unterwegs ein, dass sie die Absicht ihres Ganges gar nicht erfüllen können, da ein für sie offensichtlich viel zu schwerer Stein den Eintritt in das Grab verhindert. Aber indem den Frauen dieses Hindernis einfällt, ist es für Überlegungen auf Abhilfe offensichtlich schon zu spät, denn die Frauen finden das Grab, das ihnen gerade noch als [37] unmöglich zu öffnendes vor Augen stand, in der Realität bereits geöffnet und stoßen auf einen Engel, der ihnen die Auferstehung Jesu verkündet:

Ihr sucht Jesus von Nazaret, den Gekreuzigten. Er ist auferstanden, er ist nicht hier. Seht, da ist die Stelle, wo man ihn hingelegt hatte. Nun aber geht und sagt seinen Jüngern und dem Petrus⁷: Er geht euch voraus nach Galiläa, dort werdet ihr ihn sehen, wie er es euch gesagt hat (Mk 16,6 f.).

7 Warum die Einheitsübersetzung hier »vor allem« einfügt ist nicht ersichtlich und hat im Text keinen Anhalt.

Die Perikope endet dann mit der erstaunlichen Bemerkung, dass diese Botschaft des Engels, die bei den trauernden Frauen eigentlich doch große Freude hätte auslösen müssen, bei den Frauen statt dessen nur Furcht und Entsetzen auslöst und sie vom Grabe (und von dem Engel) fliehen lässt. Aber damit nicht genug – die Furcht der Frauen ist so groß, dass sie auch dem Engelbefehl nicht gehorchen und die Kunde von Jesu Auferweckung sowie die Weisung der Jünger nach Galiläa für sich behalten.

Einmal davon abgesehen, dass wir es hier mit Ausnahme des auffälligen Ungehorsams der Frauen mit einer runden und schönen Geschichte zu tun haben, so sind doch einige weitere Auffälligkeiten zu erkennen. Der Zutritt zum Grabe wird den Frauen nur durch ein Wunder ermöglicht. Dieses Wunder wird durch den Dialog der Frauen unterwegs vorbereitet, oder besser: der Leser der Geschichte wird durch den Dialog der Frauen auf das Wunder vorbereitet. – Man kann fragen, ob hinter der Frage der Frauen, wer ihnen den Stein vom Grabe wegwälzen werde, und dem darin angedeuteten Unvermögen der Frauen, den Stein zu bewegen und sich so Zugang zum Grabe Jesu zu verschaffen, nicht schon die Absicht steht, bestimmte Gerüchte vom Leichendiebstahl, wie sie bei Mt eine Rolle spielen, abzuwehren – sehr wahrscheinlich sind solche Überlegungen aber nicht. Das Türöffnungswunder dürfte eher die Einleitung oder Vorbereitung für das vom Engel verkündete Geschehen sein.⁸ – Das Wort des Engels ist bewusst wörtlich angeführt worden, nicht nur weil es den Höhepunkt der Perikope bildet, sondern auch weil an dieser Botschaft sozusagen jedes Wort von Bedeutung ist.

Auffällig ist ja schon, dass eine eigene Feststellung des leeren Grabes durch die Frauen vom Engel zwar angeboten, vom Erzähler aber nicht erwähnt [38] wird. Der Erzähler bietet die Geschichte so, dass die Frauen in ihrer (stilgemäßen) Verwirrung nur Aufmerksamkeit für den Engel und dessen Botschaft haben – für diese Botschaft allerdings sind sie ganz da. D. h. die Frauen erkennen nicht aufgrund eigener Wahrnehmung das leere Grab und schließen daraus auf die Auferstehung des gekreuzigten Jesus, sondern der Engel verkündet ihnen die Auferstehung und das Fehlen des Leichnams, den die Frauen suchen. Das bedeutet, dass die Kenntnis der Auferstehung Jesu nach unserer Perikope kein Rückschluss aus dem leeren Grabe und damit auch keine menschliche Erkenntnis wie jede andere ist, sondern dass nach der Vorstellung unserer Erzählung die Auferstehung den Frauen vom Engel zugesagt werden muss und deswegen als Offenbarungswahrheit verstanden ist. Von daher erscheint es äu-

⁸ Dies ist v. a. aus der Formulierung in V. 3 zu schließen. Es wird ja auffälligerweise nicht etwa erzählt, dass die Frauen vergessen haben, einen Mann mitzunehmen, der ihnen das Grab öffnen kann, oder dass sie überlegen, ob eine von ihnen zurückgehen und Hilfe holen soll, sondern es heißt: »Wer könnte uns den Stein ... wegwälzen?«

ßerst problematisch, hier mit Hilfe eines Subtraktionsverfahrens Exegese zu betreiben,⁹ etwa in dem Sinne: leeres Grab ja, Engelercheinung aber nein. Es ist sehr die Frage, ob man bei einem solchen Verfahren die Geschichte nicht um ihr Eigenes und Eigentliches verkürzt.

Schwieriger ist die Frage nach dem Grund der Weisung des Engels nach Galiläa. Man kann nicht gut annehmen, diese Weisung nach Galiläa wolle die Flucht der Jünger vor oder nach der Kreuzigung nach Galiläa vertuschen, da die Weisung des Engels an die Frauen im Grabe die Jünger und Petrus am Ostermorgen in Jerusalem voraussetzt. Immer noch am wahrscheinlichsten scheint mir die These zu sein, dass die Erscheinungen und die durch sie forcierte Sammlung der Jünger in Galiläa stattfanden und dass wir in der Engelweisung nach Galiläa einen Reflex davon vor uns haben.¹⁰

Auch der offensichtliche Ungehorsam der Frauen gegenüber dem Engelbefehl ist schwierig zu erklären. Am wahrscheinlichsten scheint mir noch immer die Lösung zu sein, die diesen Ungehorsam mit einem anderen, innerhalb des Mk-Evangeliums häufiger begegnenden Ungehorsam zusammen sieht und ihn von diesem aus erklärt. Bei Mk begegnen häufiger am Ende von Wundergeschichten sog. Schweigebefehle, wo Jesus dem Geheilten oder den bei der Heilung/dem Wunder Anwesenden befiehlt, das ihm/ihnen Widerfahrene nicht weiterzuerzählen, und wo der Geheilte dann anschließend meist nichts Besseres und Eiligeres zu tun hat, als in [39] aller Welt herauszuposaunen, was ihm durch Jesus widerfahren ist.¹¹ Sollen diese Schweigebefehle und ihre Durchbrechung in den markinischen Wundergeschichten deutlich machen, dass der Gottessohn ein-

9 Vgl. dazu R. PESCH, Markusevangelium 2. Teil, 537.

10 So z. B. E. SCHWEIZER, Markus 213.

11 Vgl. Mk 1,40–45; 5,21–24.35–43; 7,31–37; 8,22–26; 9,2–9. – Zum Messiasgeheimnis bei Mk vgl. außer den Exkursen in den Kommentaren H. RÄISÄNEN, Das ›Messiasgeheimnis‹ im Markusevangelium, Helsinki 1976. Nach A. LINDEMANN, Osterbotschaft hat Mk »durch seine Redaktion« deutlich gemacht, »dass für ihn das Gewicht (sc. in der Perikope von der Auffindung des leeren Grabes durch die Frauen) nicht primär auf der Auferstehungsverkündigung liegt, sondern auf dem mit dieser verbundenen Wort vom Leiden« (311). So sehr der Hinweis auf das redaktionell von Mk in seinem Evangelium betonte Leiden zutrifft, so sehr ist die Frage – zumal angesichts einer gegen Null tendierenden redaktionellen Bearbeitung von Mk 16,1–8 durch den zweiten Evangelisten bei Lindemann –, ob Mk sich auf die Erzählung vom leeren Grabe beschränkt, weil eine Erzählung von einer Erscheinung des Auferstandenen »von Jesu Auferweckung als von einer gleichsam objektiv geschehenen Tatsache berichtet hätte« (314). Und ist folgende Reflexion dem Mk wirklich zuzutrauen: »Dadurch, dass die Frauen – und die Leser – von Jesu Auferweckung allein durch das Wort des $\nu\alpha\alpha\nu\acute{\iota}\sigma\kappa\omicron\varsigma$ erfahren, macht Markus klar, dass diese Auferweckung keinesfalls Gegenstand eines Tatsachenberichts ist, sondern Gegenstand, besser: Inhalt der auf Glauben angewiesenen Verkündigung«? (314)

Freilich, diese und andere Interpretationen von Mk 16,8 – meine eigenen durchaus eingeschlossen – haben ihren Grund in dem schwierigen, weil nicht eindeutigen Textbefund des Mk.

fach nicht verborgen bleiben kann, so dürfte Mk eine ähnliche Aussage auch mit dem Schweigen der Frauen verbunden haben. Obwohl diese dem Engelbefehl in menschlicher Unzulänglichkeit ungehorsam sind, konnte die ihnen anvertraute Botschaft, dass Jesus nicht im Grabe geblieben, sondern auferstanden ist, nicht verborgen bleiben, sie ist vielmehr trotz des befehlswidrigen Schweigens der Frauen bekannt geworden, wovon die Perikope selbst Zeugnis ist. Indem aber diese Geschichte trotz des Schweigens der Frauen im Evangelium steht, wird deutlich, dass Gott seinen Willen auch gegen menschliche Unzulänglichkeit durchsetzt und letztlich auch hinter dem Evangelium steht.

Mk 16,1–8 und die historische Kritik

Auf die Problematik eines historischen Subtraktionsverfahrens wurde bereits hingewiesen. Im Mittelpunkt der Erzählung steht ein Engel mit seiner Botschaft – Engel aber sind in der historischen Kritik nun einmal [40] nicht vorgesehen.¹² Die Subtraktionsmethode steht so in der Gefahr, die Perikope mit der Engelbotschaft um ihre eigentliche Aussage zu bringen. Allerdings kann man bei weitem nicht allen Exegeten, die an der Historizität des leeren Grabes festhalten – und das sind eine ganze Reihe!¹³ –, vorwerfen, sie würden sich der Subtraktionsmethode bedienen und deswegen schon sei ihr Ergebnis methodisch fehlerhaft, da für ihre Verteidigung des leeren Grabes häufig weniger die markinische Tradition als allgemeine Erwägungen ausschlaggebend sind.¹⁴ Lässt man aber einmal probeweise die Subtraktionsmethode zu und fragt, ob denn die Perikope Mk 16,1–8 Anspruch auf Historizität erheben kann, wenn man den Engel als Interpretationsmittel ansieht, so lässt auch die dann verbleibende Rumpfgeschichte nicht ohne weiteres den Rückschluss auf einen historischen Gang von Frauen am Ostermorgen zum Grabe Jesu, das sich dann als geöffnet und leer erweist, zu, denn die Geschichte ist, so wie sie erzählt wird, nach Gesichtspunkten des erzählerischen Ablaufs gestaltet, die, wenn man sie historisch hinterfragt, unglaubwürdig sind, oder vorsichtiger ausgedrückt, erhebli-

12 Grundlegend zur historischen Kritik immer noch E. TROELTSCH, Über historische und dogmatische Methode in der Theologie, in: Ders., Gesammelte Schriften II, Tübingen 1913, 729–753. Aus der neueren Diskussion vgl. etwa Funkkolleg Geschichte Band 1 (Fischer TB), Frankfurt a. M. 1981; P. RICOEUR, Zufall und Vernunft in der Geschichte, Tübingen 1986; H. WHITE, Auch Klio dichtet oder Die Fiktion des Faktischen, Stuttgart 1986. Vgl. zum Problemfeld insgesamt auch H. R. SEELIGER, Kirchengeschichte – Geschichtstheologie – Geschichtswissenschaft. Analysen zur Wissenschaftstheorie der katholischen Kirchengeschichtsschreibung, Düsseldorf 1981, passim, bes. III.

13 Vgl. die Liste bei A. VÖGTLE/R. PESCH, Osterglauben 85 Anm. 21, die sich fast beliebig verlängern ließe.

14 Vgl. dazu unten.

chen Bedenken unterliegen. – Frauen, die mit Ablauf des Sabbats alles Notwendige besorgen, um am nächsten Morgen so früh wie möglich am Leichnam des Verstorbenen bestimmte, bei seinem Begräbnis an sich nötige, aber (z. B. aus Zeitmangel) unterlassene Verrichtungen vorzunehmen, vergessen kaum, dass sie das, was sie ausrichten wollen, gar nicht ausführen können, weil der Rollstein von ihnen nicht zu bewegen ist.¹⁵ Widerspricht schon dieser Erzähzug einem historischen Bericht, so auch das von der Erzählung genannte Motiv für den Gang zum Grabe – die Salbungsabsicht. Da die Problematik dieser [41] Absicht allgemein anerkannt ist, brauche ich darauf nicht näher einzugehen und nenne nur zwei Erklärungen für die Absicht der Frauen: Die einfachste Annahme in der neutestamentlichen Exegese ist immer, dass man einen schwierigen Zug als sekundär eingetragen deklariert – warum sollte aber jemand etwas so Törichtes nachträglich eintragen? Eine andere Deutung gibt J. Gnilka in seinem Mk-Kommentar: »Der Erzähler deutet vermutlich an, dass die Absicht der Frauen ist, etwas für die Erhaltung des Leichnams zu tun. Ihr Tun erscheint von vornherein als töricht.«¹⁶ Hier wird das Salbungsmotiv also nicht mehr als historisches Faktum, sondern als literarisches Mittel für eine ganz bestimmte Erzählabsicht verstanden. Nimmt man – z. B. durch dieses Verständnis der Salbungsabsicht ermutigt – Mk 16,1–8 nun einmal als Erzählung, lässt also wenigstens versuchsweise einmal davon ab, unseren Text als historischen Bericht zu verstehen, so passt plötzlich alles zusammen, und die Schwierigkeiten, die sich auf der historischen Ebene ergaben, sind nicht nur beseitigt, sondern auch die auf der historischen Ebene schwierigen Erzählzüge geben plötzlich einen guten Sinn. Der Erzähler spricht von einer Salbungsabsicht der Frauen, um von Anfang an deutlich zu machen, dass die Frauen nicht etwa nur beim Grabe weinen, sondern in das Grab Jesu hineingehen wollen. Diese Absicht – also das Grab zu betreten – ist erzählerisch notwendig, wenn die Frauen unterwegs über das Steinhindernis sprechen sollen – der Stein stellt nur dann ein Hindernis dar, wenn die Frauen nicht nur zum Grab, sondern *in das Grab* wollen.¹⁷ Aus welchem Interesse aber

15 Aber an diesem Argument lässt sich natürlich schön die Tatsache erläutern, dass alle historische Rückfrage immer nur Wahrscheinlichkeitsurteile liefert, denn so plausibel dieses Argument auch ist, wer kennt nicht ein Gegenbeispiel? Vgl. nur den vergessenen Reisepass auf dem Flughafen!

16 J. GNILKA, Markus II 340. Vgl. auch, dass die Salbungsabsicht anschließend nicht mehr erwähnt wird! Nachdem sie ihre Funktion, den Gang *ans* Grab als Gang *ins* Grab zu verdeutlichen, erfüllt hat, interessiert sie nicht mehr.

17 Allerdings bleibt hier zugegebenermaßen manche Verständnisschwierigkeit. Auf der einen Seite meinen einige Exegeten, die Salbungsabsicht sei nötig, um den Gang der Frauen zum Grab überhaupt zu motivieren (so z. B. A. von CAMPENHAUSEN, Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab [SAH phil.hist. 1952/4], Heidelberg ³1966, 25), auf der anderen Seite geht S. KRAUSS so weit, dass er einen Gang (oder mehrere) zum Grabe *mit Öffnen desselben* und Betreten der Grabkammer innerhalb von drei Tagen nach der Beerdigung

will der [42] Erzähler, dass die Frauen über den Stein sprechen? Offensichtlich – die Frage der Frauen »Wer könnte ...« in V. 3 löst eine Spannung aus, die auf den Engel zielt – ist dieses Gespräch zwischen den Frauen dazu erzählt, um den Hörer und Leser auf das Wunder am Grabe hinzuführen und ihn so auf das vom Engel zu verkündigende größere Wunder, die Auferstehung Jesu, vorzubereiten.

Die Schwierigkeiten des Verständnisses auf der historischen Ebene einerseits und die dargestellte erzählerische Rundung andererseits ergeben zusammen genommen eine hohe Plausibilität für die Annahme, dass wir es in Mk 16,1 – 8 eher mit Verkündigung der Auferstehung Jesu als mit einem historischen Bericht zu tun haben, worauf ja auch schon das Vorliegen des Messiasgeheimnisses in Mk 16,7 f. (vgl. oben) hinwies. – Lässt so die älteste Quelle eine positive Antwort auf die historische Rückfrage nicht zu, nehmen aber gleichwohl, wie erwähnt, die meisten Exegeten das leere Grab Jesu als historisches Faktum an, so ist nach deren Gründen zu fragen.

Für die Historizität des leeren Grabes angeführte Gründe und ihre Kritik

J. Kremer hat in einer seiner letzten Publikationen zum Thema die seit langem vorgetragenen Hauptgründe noch einmal kurz und präzise angeführt:

offensichtlich für das Normale hält: »Auf den Tod hat gleich die Beerdigung (...) zu folgen.« ... Dieses Vorgehen scheint allerdings die Rettung eines Scheintoten unmöglich zu machen; dafür aber bestand die Sitte, den Toten in den zimmerartigen Höhlengräbern drei Tage hindurch zu besuchen und zu bewachen, wodurch ein Scheintod unbedingt entdeckt werden mußte; tatsächlich traf es sich, dass einer hernach noch 25 Jahre lebte ...« (Talmudische Archäologie II, Neudruck Hildesheim 1966, 62.) A. LINDEMANN, Osterbotschaft verdunkelt m. E. die Probleme: »Da der Erzähler – wahrscheinlich aus apologetischen Gründen – ein Interesse daran hat, dass die Frauen zum frühestmöglichen Zeitpunkt nach Beendigung der Sabbatruhe an das Grab kommen, muss er für ihren Besuch ein einigermaßen einleuchtendes Motiv nennen; und hier bietet sich im Grunde nur die Absicht an, den Toten unmittelbar nach Sonnenaufgang, d. h. so früh wie möglich, salben zu wollen. Der gegen die Logik der Erzählung vorgebrachte Einwand, ein solches Verhalten sei am dritten Tag nach der Grablegung schon aus klimatischen Gründen widersinnig, übersieht, dass es dem Erzähler ja allein auf dieses eine Ziel ankam.« Wie verträgt sich aber der letzte Satz mit dem »einigermaßen einleuchtenden Motiv« des vorangehenden? – Im übrigen wären wohl auch eine Reihe von Belegen aus der paganen Antike noch näher zu prüfen, da dort sowohl das Motiv der Rettung von Scheintoten als auch das des Grabesraubes weit verbreitet gewesen zu sein scheint. Vgl. dazu vorläufig nur Chariton von Aphrodisias, Kallirhoe (Das Motiv des schwierigen Zugangs zum Grab findet sich in 1,7,6 [Maurerwerkzeug], das Leersein des Grabes wird ausführlich konstatiert (3,3,1–4), das Motiv des Suchens liegt in 3,3,3.7 vor); Xenophon von Ephesus, Ephesiaka III, 8,1 ff.; 9,7 f. Griech. Text der erstgenannten Stelle leicht zugänglich bei R. PESCH, Markus II 525.

1) Es ist

schwer vorstellbar, daß in Jerusalem die Auferstehung Jesu verkündet wurde, ohne an das offensichtlich bekannte Grab Jesu zu [43] denken. Wäre bekannt gewesen, daß es nicht leer war, hätte sich die Osterbotschaft kaum längere Zeit halten können.¹⁸

- 2) Die jüdischen Gegner der jungen Christen haben das Leersein des Grabes auch nicht bestritten.
- 3) Der Gang von Frauen zum Grabe war üblich.

Außerdem dürfte die Urkirche kaum von sich aus eine Entdeckung des geöffneten, leeren Grabes durch Frauen erzählt haben, da dies (sc. aufgrund der Zeugnisunfähigkeit von Frauen bei den damaligen Juden) nicht gerade zur Glaubwürdigkeit der Botschaft beitrug (vgl. Lk 24,11).

Dazu lässt sich folgendes feststellen: Selbstverständlich implizierte für die Juden damals Auferstehung die Auferstehung des Leibes, also das Leersein des Grabes – nicht umsonst ist in Mk 16,6 Auferweckung und Leersein des Grabes identisch. Hätte man also Jesu Leichnam in Jerusalem vorzeigen können, so darf man wohl zu Recht annehmen, dass sich die Botschaft von seiner Auferstehung in Jerusalem kaum hätte aufrechterhalten lassen, d. h. sie wäre nicht nur den Einwohnern von Jerusalem nicht vermittelbar gewesen, sondern auch die Jünger hätten nach allem, was wir über die jüdische Anthropologie zur Zeit Jesu wissen, kaum an die Auferstehung Jesu glauben können, wenn gleichzeitig der Leichnam Jesu in seinem Grab gezeigt werden konnte. Aber unsere Kenntnisse über die Situation der Jünger vor und nach der Auferstehung Jesu erlauben hier kein präzises Bild. Wir wissen z. B. nicht, wann die Jünger, wenn sie, wie meist angenommen, vor/bei der Kreuzigung nach Galiläa, d. h. nach Hause, geflohen sind, nach Jerusalem zurückgekommen sind,¹⁹ welche Verhältnisse sie dort vorfanden, wann sie dort mit der Verkündigung der Auferstehung Jesu begannen usw.²⁰ Auch ist die Tradition von der [44] Grablegung Jesu durch Josef von

18 J. KREMER, Auferstehung 188.

19 Ob man mit einer Rückkehr schon zum jüdischen Wochenfest rechnen kann, scheint mir doch immerhin nicht so sicher zu sein, wie häufig angenommen wird, vgl. aber R. PESCH, Entstehung 207.

20 Vgl. z. B. auch die Bemerkung von R. PESCH, Entstehung 207: »Wir haben uns ... zu vergegenwärtigen, daß die Urgemeinde zunächst eine kleine Gruppe – eher mit weniger Mitgliedern als den Apg 1,15 angegebenen 120 Personen – in einer Stadt von »rund 25000 bis 30000 Einwohnern war«. Eine »öffentliche« Kontrolle des Glaubens und der Verkündigung dieser Gruppe darf kaum apologetisch zur Verteidigung der Historizität des »leeren Grabes« angesetzt werden, zumal wir nicht davon ausgehen müssen, dass die bloße Verkündigung der Auferstehung Jesu im Zentrum der Missionspredigt der Gruppe stand, vielmehr annehmen können, dass die Parusieerwartung des zum Menschensohn erhöhten Jesus Denken, Leben und Mission der Urgemeinde bestimmten.« – Leider lässt sich nicht mehr mit Gewissheit

Arimatäa nicht über jeden berechtigten Zweifel erhaben.²¹ Schließlich muss auch darauf hingewiesen werden, dass das gesamte vormarkinische Schrifttum des Neuen Testaments keine Kenntnis vom Leersein des Grabes Jesu verrät, und für Paulus gilt:

Aus den Ausführungen über die Auferstehungsleiblichkeit der gestorbenen Christen in 1 Kor 15 lässt sich bekanntlich nicht einmal beweisen, dass die Auferweckung Jesu für den Glauben des Apostels die Aufhebung des Leichnams Jesu voraussetzt.²²

Gegen die Argumentation mit den jüdischen Gegnern der Urchristen hat A. Vögtle vorgetragen:

Diese Auskunft wäre einleuchtend, wenn man bei ihr stehenbleiben könnte. Sie drängt aber doch notwendig zur Frage, *warum sich die gegensätzlichen Antworten dann nicht auch in der älteren Osterverkündigung widerspiegeln.*²³

Vögtle spielt damit darauf an, dass die Nichtbestreitung des leeren Grabes durch die Juden nur einer späten Überlieferung bei Mt entnommen werden kann.²⁴ Was schließlich die Frage angeht, warum ausgerech- [45] net nach jüdischem Recht nicht zeugnisfähige Frauen zum Grabe Jesu gehen, so können die Gründe dafür so vielfältig sein, dass eine Argumentation für das leere Grab daraus kaum abgeleitet werden kann. Ich nenne nur zwei: Der Gang von Frauen zum Grab eines Verstorbenen innerhalb von drei Tagen nach Tod und Bestattung (die in der Regel am Todestage erfolgte) war zur damaligen Zeit geradezu das Normale, z. B. zur Vermeidung von Begräbnissen eines Scheintoten. Diesem Brauch könnten sich die Frauen in der Perikope verdanken. Oder aber die Frauen sind

feststellen, ob Mk 6,14 – 16 eine verbreitete Tradition war. Wäre dies der Fall gewesen und hätte die Aussage von der Auferstehung des Johannes womöglich im Kreise der Johannesjünger ihren Ursprung, dann hätte in dieser die in Mk 6,14 – 16 vorliegende Identifikation mit Jesus ja schwerlich vorgelegen, und so hätten wir hier ein ganz entscheidendes Argument gegen die in Frage stehende These, es sei denn, man wolle auch bei Johannes dem Täufer mit einem – wie auch immer zu erklärenden – leeren Grab rechnen. Vgl. dazu R. PESCH, Markusevangelium I 332 ff. (»alte, historisch glaubwürdige Tradition«; ganz anders allerdings D. LÜHRMANN in seinem neuen Kommentar zum Markusevangelium 113 »auf Markus selber zurückzuführen«) und ders., Entstehung 208. J. GNILKA, Markus I 248, macht allerdings zu Recht darauf aufmerksam, dass hier eine sozusagen normale, jedenfalls nicht eschatologische Totenauferstehung vorausgesetzt wird, da Jesus ja mit dem auferstandenen Johannes identifiziert wird. Wenn und insofern auch in der evtl. vorauszusetzenden Tradition (die dann allerdings kaum aus Kreisen der Täuferjünger stammen dürfte) Jesus als der auferstandene Johannes gedacht wurde – und eine andere Tradition haben wir nicht –, stellte sich die Frage nach dessen leerem Grab allerdings angesichts der Identität zwischen Jesus und dem Täufer nicht.

21 Vgl. dazu I. BROER, Urgemeinde; R. PESCH, Entstehung 206.

22 So A. Vögtle, in: Ders./R. PESCH, Osterglauben 87.

23 S. ebd. 87 f., Hervorhebung bei A.V.

24 Vgl. zu der Tradition von den Grabeswächtern I. BROER, Urgemeinde 60 – 78, sowie R. KRATZ, Auferweckung als Befreiung (SBS 65) Stuttgart 1973, 57 ff.

darauf zurückzuführen, dass zur Zeit der Entstehung der Perikope die Flucht der Jünger aus Jerusalem noch bekannt war.

Historizität des leeren Grabes?

Es hat sich gezeigt, dass die Perikope von der Auffindung des leeren Grabes kaum so viel an historischem Substrat erkennen lässt, dass man daraus auf einen historischen Kern schließen könnte. Vor allem aber die Tatsache, dass die historisch schwer verstehbaren Züge auf der Ebene der Erzählung einen guten Sinn abgeben, ist ein schwerwiegendes Argument für das Verständnis dieser Perikope als Verkündigungserzählung. Da auch die mehr allgemeinen Gründe, die für das leere Grab Jesu als historisches Faktum vorgetragen werden, erheblichen Zweifeln unterliegen, wird man gut daran tun, nicht allzu fest mit dem leeren Grab als historischem Faktum zu rechnen.²⁵

Fällt so eine Argumentation mit dem leeren Grab für die Entstehung des Glaubens der Jünger an die Auferweckung Jesu weitgehend aus, so bleibt die Frage, ob dieser durch die Erscheinungen des Auferstandenen entstanden ist und wie diese gegebenenfalls im Lichte historischer Kritik zu verstehen sind. Damit stoßen wir auf den Kern der Frage nach der [46] Entstehung des Osterglaubens, da die Erscheinungen nach Ansicht der meisten Autoren hierbei die entscheidende Rolle gespielt haben.²⁶

Die Erscheinungen des Auferstandenen

Die Erscheinungen im Verständnis heutiger Theologie und die Darstellung der Erscheinungen durch die Evangelisten

Dass die Erscheinungen in der Sicht der heutigen Theologie als entscheidend für die Entstehung des Osterglaubens angesehen werden, lässt sich schön am neuen

25 Es sei wenigstens darauf hingewiesen, dass auch die Befürworter der Historizität des leeren Grabes nicht so weit gehen, die Möglichkeit der Auferstehung Jesu ohne leeres Grab zu leugnen. Vgl. die folgende Formulierung von J. Kremer, der in zahlreichen Publikationen für die Historizität des leeren Grabes eingetreten ist: »Das leere Grab ist außerdem vom heutigen Verstehenshorizont aus keine unabdingbare Voraussetzung für die Wahrheit der Osterbotschaft; denn die Existenz des Auferstehungsleibes hängt nicht von der Identität mit dem biochemischen Substrat des irdischen Leibes ab (...). Die Ansicht, Jesu Grab sei nicht leer gewesen oder zumindest nicht als solches entdeckt worden, stellt deshalb noch nicht ohne weiteres die Wirklichkeit der Auferstehung in Frage«. (Auferstehung 187 f.)

26 Vgl. aus der reichen Literatur hierzu etwa H. KESSLER, Lebenden 144 ff. 219 ff. (Lit.); A. VÖGTLE/R. PESCH, Osterglauben 127 ff.; J. KREMER, Auferstehung 183 ff. 192 ff.

Katholischen Erwachsenenkatechismus erkennen. Dort heißt es unter Bezug auf die alte, von Paulus in 1 Kor 15,3 – 5 überlieferte Tradition:

Die Glaubensgewißheit von der Auferstehung Jesu ist nach der zitierten Bekenntnisformel darin begründet, daß der Auferstandene vor von Gott erwählten Zeugen *erschienen* ist oder, wie man deutlicher übersetzen muß: »sich ihnen sichtbar machte«, »sich ihnen offenbarte« (vgl. 1 Kor 9,1; Gal 1,16). Wieder gibt uns das Neue Testament keinerlei Beschreibung des konkreten Vorgangs der Erscheinung. Das Wie der Erscheinungen tritt völlig in den Hintergrund gegenüber dem Wesentlichen, dass es sich nämlich um *personale Begegnungen* und um *Offenbarungsvorgänge* handelt, in denen sich der von Gott zum neuen Leben erweckte, in Gottes Herrlichkeit und Herrschaft eingesetzte Herr seinen Jüngern erschloss. Die mannigfachen Versuche, diese österlichen Erfahrungen rein natürlich und rein vernunftmäßig zu deuten und zu erklären, scheitern am klaren Zeugnis des Neuen Testaments. Die Erfahrungen der Jünger, für die sie nach sprachlichem Ausdruck suchen mussten, werden nämlich nur verständlich, wenn ihnen vom auferstandenen Herrn her eine Erschließungserfahrung zuteil wurde, in der sie Jesus, wie sie ihn aus seinem irdischen Leben kannten, in einer neuen Seinsweise wiedererkannten.²⁷

Wie die Erscheinungen geschehen konnten, dazu äußert sich der Erwachsenenkatechismus nicht, aber es dürfte doch deutlich geworden sein, dass [47] die Erscheinungen nach dem Katechismus und gewiss auch für heutiges Glaubensverständnis der zentrale Punkt sind – die Erscheinungen haben den Jüngern nach dem Neuen Testament Glaubensgewissheit verschafft, sie sind als eine »Erschließungserfahrung« zu beurteilen, in der die Jünger »Jesus, wie sie ihn aus seinem irdischen Leben kannten, in einer neuen Seinsweise wiedererkannten«. Gleichzeitig wird freilich angedeutet, dass der übernatürliche Charakter solcher Selbstkundgabe in der Literatur nicht unumstritten ist; alle Versuche, die Erscheinungen natürlich zu erklären, so wird ausgeführt, scheiterten »am klaren Zeugnis des NT«. Das ist nun freilich eine schwerwiegende Behauptung, zumal nicht erläutert wird, worin dieses klare Zeugnis besteht bzw. was mit dem klaren Zeugnis gemeint ist. Vermutlich ist auf den Tatbestand abgehoben, dass innerhalb des Neuen Testaments eine Vielzahl von Zeugen für die Erscheinungen angeführt werden, ja, dass Paulus in 1 Kor 15 darauf hinweist, dass die meisten der Erscheinungsempfänger noch leben, und mit diesem Hinweis wohl ebenfalls alle bereits zu seiner Zeit vorhandenen Zweifel an der Wirklichkeit der Erscheinungen abweisen will. So wenig diese Wolke von Zeugen für die Erscheinungen bestritten werden kann, so sehr muss doch auch dargestellt werden, dass innerhalb des Neuen Testaments ganz verschiedene Vorstellungen über den Charakter des Erscheinenden deutlich werden. Nach Matthäus werden die Jünger nur einer Erscheinung gewürdigt, in der Züge einer *persönlichen* Be-

27 Katholischer Erwachsenenkatechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche, hrsg. von der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn ²1985, 200 f.

gegnung mit dem Auferstandenen völlig fehlen. Vielmehr erscheint der Auferstandene als der in eine himmlische Machtstellung Eingesetzte, der den elf Jüngern den Befehl zur universalen Mission – davon hatte der irdische Jesus bei Matthäus bezeichnenderweise noch nicht gesprochen, vielmehr seine Aktion so wie die seiner Jünger ausdrücklich auf Israel beschränkt – erteilt und sie auf seine Lehre verpflichtet. Der Evangelist Markus erzählt in seinem originalen Teil überhaupt keine Erscheinungen des Auferstandenen, obwohl er um solche weiß (vgl. Mk 16,7). Bei Lukas dagegen erscheint der Auferstandene zunächst in der Gestalt eines Wanderers, um sich dann, nachdem er zwischendurch noch dem Petrus erschienen ist (Lk 24,34), allen Jüngern zu zeigen, vornehmlich zu dem Zweck, dass sie seine Auferstehung erkennen. Gleichzeitig geht Lukas davon aus, dass *solche* Erscheinungen nur innerhalb einer kurzen Frist nach dem Tode Jesu möglich waren; die Erscheinungsphänomene, die Paulus widerfahren, sind nach Lk deutlich anderer Natur.

Zumindest von einer *einheitlichen* Vorstellung kann bei den Erscheinungserzählungen also nicht die Rede sein. Bei Matthäus erscheint der Auferstandene schon als der Erhöhte, in die himmlische Machtstellung [48] Versetzte, während bei Lukas die Erhöhung bei den Erscheinungen noch aussteht; das Gleiche wie für Lukas gilt übrigens auch für die erste Erscheinung bei Johannes, vgl. Joh 20,17, wohl aber nicht für Joh 20,19–29.

Die Erscheinungen und die historische Kritik

Der Katechismus deutet mit seinen Ausführungen insgesamt nur an, in welche Lage die Katholische Theologie durch die historische Kritik geraten ist. Gibt man ihr bei den Wundern und evtl. auch bei der Jungfrauengeburt zumindest teilweise nach, so wird bei der Auferstehung der historischen Kritik kein Pardon gewährt. Wurde zu Beginn der Neuzeit die Bibel weitgehend noch als historisches Protokoll gelesen, wurden die Schilderungen der außergewöhnlichen Taten Jesu durchweg als historisch betrachtet, so sind diese Sicherheiten im Laufe der Zeit abhanden gekommen und einem sehr differenzierten Bild gewichen, das nicht einfach von der Fiktion z.B. der Wundergeschichten ausgeht, aber sehr genau zwischen historischen und nichthistorischen Wundern unterscheidet. Allein bei der Auferstehung soll solche Betrachtung, die bis in weiteste Kreise Eingang gefunden hat, nicht gelten. Die Auferstehung soll, muss und kann – wenigstens nach Meinung vieler Theologen – leisten, was früher die Evangelien insgesamt, insbesondere aber Wunder, Auferstehung und Jungfrauengeburt zusammen leisteten: dem Glauben einen Grund zu geben. Je schwieriger das historische Verständnis der Wunder und der Jungfrauengeburt wurde, um so mehr konzentrierte man sich auf die Auferstehung, und hier wiederum insbe-

sondere auf die Erscheinungen, und meinte, hier den Punkt der Punkte zu finden. Es kann in unserem Zusammenhang nicht darum gehen, diese Ansicht zu destruieren, aber wir können nicht darauf verzichten, die Erscheinungen im Lichte einiger sich einfach aufdrängender Fragen zu erörtern. Und wir können des weiteren den bereits angedeuteten Zusammenhang zwischen der Auferstehung/den Erscheinungen und der Glaubensbegründung nicht einfach unerörtert lassen. Wir sind uns dabei bewusst, *Versuche*, sozusagen *Überlegungen ins Unreine, Werkstatterörterungen*, vorzutragen. Wenn aber christliche Wahrheit erstens nicht vom Himmel fällt, sondern geschichtlich ist, und zweitens nur als angeeignete Wahrheit für uns Bedeutung erlangt, dann sind solche *Überlegungen auf Probe*, die sich der Diskussion, der brüderlichen Kritik, die auch schweesterlich sein kann, aussetzen, Moment des Prozesses der Wahrheitsfindung und -aneignung [49] selbst, die nicht mit dem Fallbeil des ‚Anathema sit‘ oder milderer Ahndungen zu verfolgen sind, sondern zunächst einmal als Ausdruck und Versuch, den Glauben im Angesicht der heutigen Glaubensnot adäquat zu unserem Welt- und Lebensverständnis zum Ausdruck zu bringen, ernstgenommen werden sollten.

Wir haben die Geschichten von der Auffindung des leeren Grabes historisch, und das heißt, kritisch betrachtet. Kritisch hieß, mit den Augen der Analogie, mit heutigen Augen, mit der Erfahrung dessen, was heute geschieht, an diese Geschichte heranzugehen. Dies auf die Erscheinungserzählungen zu übertragen, macht von vornherein Probleme, weil Erscheinungen in unserer Alltagswelt nicht gerade das Normale sind und insofern die Erscheinungserzählungen des Neuen Testaments gerade nicht ohne weiteres mit der Erfahrung von heute, mit heutigen Augen, gelesen und gesehen werden können.

Kann aber die Auferstehung, bzw. können die Erscheinungen einfach der historischen Kritik entnommen werden, ohne dass wir vor uns selbst und vor anderen unglaubwürdig werden? Wenn wir alles und jedes in unserem Leben nach dem Prinzip der Analogie beurteilen, so können wir kaum die Frage nach dem Grund unseres Glaubens von dieser Frage völlig ausnehmen (vgl. das eingangs angeführte Zitat von H. S. Reimarus). Dafür ist uns der Glaube einfach zu ernst. Es muss also deutlich sein, dass Anlass für unsere Überlegungen nicht Lust an der Kritik, sozusagen Liebe zur Negation, ist, sondern dass es um die Lebbarkeit des Glaubens selbst geht – so wenig der Glaube in das Welt- und Lebensverständnis der Moderne oder einer anderen Zeit eingeebnet werden darf, so wenig darf man den Glauben zu einer Insel machen, die mit unserem Leben nichts mehr gemein hat. – Dabei sind wir uns auch durchaus der Tatsache bewusst, dass der Verstand noch nicht der ganze Mensch ist und dass der Mensch nicht nur mit dem Verstand tragfähige Erkenntnisse und vor allem Einstellungen gewinnt.

Die herkömmliche Sicht der Erscheinungen

Da ich mich mit den Thesen von H. Kessler an anderer Stelle auseinandergesetzt habe,²⁸ folge ich bei der Darstellung der herkömmlichen Sicht der [50] Erscheinungen wie schon bei der Frage nach der Historizität des leeren Grabes den Darlegungen J. Kremers: Kremer kritisiert zunächst einige Zugänge der Neuzeit zum Auferstehungsglauben, nämlich den rationalistischen, den Glauben »auf das leere Grab und objektiv feststellbare Erscheinungen« zu gründen, sowie den Weg R. Bultmanns, sich bedingungslos auf das Kerygma einzulassen, und schließlich den Versuch, den Auferstehungsglauben ganz aus dem Glauben an den irdischen Jesus abzuleiten, als unzureichend und sieht eine Hilfe für den heutigen Menschen in dem, »was das Neue Testament über die Einzigartigkeit der Auferstehung Jesu und der Ostererfahrungen, über die Glaubwürdigkeit der Zeugen und des Zeugnisses und über den Glauben an den Auferstandenen schreibt«. ²⁹ Diese Hilfe wird im Einzelnen entfaltet:

- 1) Die Aussage von der Auferweckung Jesu ist einzigartig, insofern sie als Vorwegnahme der eschatologischen Totenauferstehung analogielos bei Juden und Griechen ist. Auch gibt es auffälligerweise keine Zeugen der Auferstehung, sondern nur Zeugen des Auferstandenen – ein Zug, der »die Bezeugung ihrer Wahrheit in den Augen vieler sicher nicht erleichterte« (192).
- 2) Die Ostererfahrungen werden im Neuen Testament deutlich von Visionen und anderen ekstatischen Erlebnissen unterschieden und in eine Reihe mit den alttestamentlichen Gottes- und Engelperscheinungen gestellt. »Das Offenbare bzw. Sich-Zeigen des Auferstandenen strahlt von sich her eine Evidenz aus und überwindet Angst, Unsicherheit oder Zweifel der Jünger.« (192)
- 3) Das Neue Testament betont die Zuverlässigkeit der Auferstehungszeugen ebenso wie den Umstand, dass diese Zeugen keineswegs leichtgläubige Personen waren.

Die Glaubwürdigkeit der Apostel wird nicht zuletzt durch das Zeugnis ihres Glaubens auch für den Historiker greifbar und fordert ihn zumindest auf, nach einer Erklärung zu fragen. Zusätzlich zu den ersten Zeugen können heute noch jene angeführt werden, die im Lauf der Kirchengeschichte die Osterbotschaft angenommen und durch ihr Leben glaubwürdig bezeugt haben. (193)

28 »Der Herr ist dem Simon erschienen« (Lk 24,34) – Zur Entstehung des Osterglaubens, in: SNTU 13 (1988) 81–100.

29 Auferstehung 191 f., Zitat 192. Die Seitenzahlen im folgenden Text beziehen sich auf diese Arbeit.

- 4) Für die Glaubwürdigkeit der Osterbotschaft spricht nach Kremer schließlich auch, dass diese Botschaft in Zusammenhang steht »mit der alttestamentlichen Offenbarung von Gottes Heilshandeln in der Geschichte«, und die enge Beziehung zwischen der Osterbotschaft und dem Leben Jesu. (194) [51]

Kremer ist zunächst generell zuzustimmen, dass die Glaubwürdigkeit der Zeugen, also sowohl der Auferstehungszeugen bzw. der Zeugen des Auferstandenen, als auch der diese Zeugnisse überliefernden Tradenten und Evangelisten von niemandem bestritten werden sollte – dem ist allerdings zugleich hinzuzufügen, dass das in der Sache noch nicht viel austrägt, denn könnten wir diese Glaubwürdigkeit nicht voraussetzen, würde jede Möglichkeit einer ernsthaften historischen Rückfrage völlig entfallen. Ebenfalls bloß zustimmen kann man Kremer, wenn er die subjektive Überzeugtheit aller Gläubigen aller Zeiten von der Tatsache der Auferstehung Jesu anführt – aber ist diese subjektive Überzeugtheit bei den Zeugen und Tradenten bis zur Niederschrift des Neuen Testaments mehr als eine Voraussetzung für die bereits genannte Glaubwürdigkeit dieser Zeugen, und impliziert diese Überzeugtheit bei allen Zeugen gleiche Vorstellungen über die Genese des Auferstehungsglaubens und deren Implikationen? Gerade den letzten Teil dieser Frage wird man angesichts der oben angesprochenen Probleme bei Paulus³⁰ und etwa auch der Tatsache, dass die Q-Überlieferung keine Auferstehung Jesu zu kennen scheint,³¹ nicht ohne weiteres bejahen können.

Was die unter 1) angeführte Argumentation angeht, so hat J. M. Nützel den entsprechenden Zusammenhang analysiert und ist zu dem Ergebnis gekommen, »daß die Erwartung einer Ermordung und Auferweckung eschatologischer Propheten zur Zeit Jesu existierte«, wenn er freilich auch fortfährt: »Die Belege dafür sind jedoch so gering an Zahl, daß die Annahme einer weiten Verbreitung dieser Erwartung in Palästina um 30 n. Chr. ohne Fundament ist.«³² Es gibt

30 Vgl. oben das Vögtle-Zitat bei Anm. 22 und z. B., dass nicht nur die vorpaulinische Tradition in Phil 2 die Auferstehung nicht erwähnt und nur von der Erhöhung des Verstorbenen spricht. Vgl. dazu zuletzt J. FITZMYER, The resurrection of Jesus Christ according to the New Testament, in: *The Month* 258 (1987) 402–410, 402 ff.

31 Vgl. dazu P. HOFFMANN, Auferstehung 496 f.

32 J. M. NÜTZEL, Zum Schicksal der eschatologischen Propheten, in: *BZ* 20 (1976) 59–92, 92. Vgl. dazu auch die Bemerkung von J. Kremer selbst: »Gibt es keine Auferstehung der Toten?«, in: *StdZ* 204 (1986) 815–828: »Während das Alte Testament zwar von Henoch und Elija erzählt, dass sie zu Gott entrückt wurden (...), heißt es nämlich in mehreren frühjüdischen Schriften, dass auch noch andere jetzt schon bei Gott weilen, wie zum Beispiel die Patriarchen und Mose. Wenn nun diese, deren Begräbnis bekannt war (...), bei Gott leben, so sind sie jüdischer Auffassung gemäß nicht mehr im Grab, sondern ›auferstanden‹. Der Gedanke an eine ›Auferstehung Toter‹ vor dem Ende der Welt war also zur Zeit Jesu und der Apostel nicht so fremd, wie oft behauptet wird«, sowie P. HOFFMANN, Auferstehung 487. – Anders K. SCHUBERT, ›Auferstehung Jesu‹ im Lichte der Religionsgeschichte des Juden-

insofern also durchaus einige, [52] wenn auch zugegebenermaßen relativ wenige analoge Belege. Dazu muss aber wohl auch darauf hingewiesen werden, dass angesichts der relativ späten Entstehung der Auferstehungsvorstellung in Israel³³ die Erhöhungsbelege nicht ganz ausgeklammert werden dürfen,³⁴ da die Auferstehungsvorstellung so, wie sie auf Jesus angewandt wird, die Erhöhung impliziert. – Dass die Auferstehung Jesu selbst im Neuen Testament nicht beschrieben wird, trifft zu, wenn auch die Mt-Fassung mit dem Beiseitewälzen des Steines durch den Engel durchaus einen Schritt in diese Richtung geht.³⁵ Einen Beweis für die Historizität der Erscheinungen wird man aus dieser Zurückhaltung kaum ableiten können. Darüber hinaus ist zu fragen, ob diese Überlegung, die in den Abhandlungen zum Thema durchaus verbreitet ist, sich nicht modernem Denken verdankt und in der Antike so nicht empfunden wurde. Dies würde jedenfalls dann naheliegen, wenn unsere Überlegungen zur Tradition vom leeren Grab zuträfen, dass diese eher als eine erzählerische Explikation des Auferstehungsglaubens denn als Bericht einer historischen Tatsache aufzufassen sind.

Zu 2) ist zunächst darauf hinzuweisen, dass die Überwindung der Angst oder der Zweifel der Jünger ein stilgemäßer Zug von Erscheinungserzählungen ist, der für das Vorliegen der Gattung Erscheinungserzählung, nicht aber für die Historizität des Berichteten in Anspruch genommen werden kann.³⁶ – Paulus spricht sodann in der Tat in 2 Kor 12,2–4 ganz anders als von den ihm zuteil gewordenen Erscheinungen des Auferstandenen (Gal 1,15; 1 Kor 9,1) – das ist aber nur die eine Seite des Befundes, denn auf der anderen Seite kann in Mk 9,4 für die Erscheinung des Mose und des Elija der gleiche Terminus benutzt werden wie für die Erscheinungen des Auferstandenen. Darüber hinaus kann, wie auch immer man die Erscheinungen interpretiert, m. E. kein Zweifel daran bestehen, dass [53] hinter den entsprechenden Erzählungen bestimmte Erfahrungen stehen, zugleich aber auch daran nicht, dass aus der Religionsgeschichte verschiedene solche Erfahrungen bekannt sind,³⁷ so dass die unterschiedliche

tums, in: E. Dhanis (Hrsg.), *Resurrexit. Actes du symposium international sur la résurrection de Jesus* (Rome 1970) Vatikanstadt 1974, 206–224, 207. Zur Bedeutung der Bemerkung Nützels über die keineswegs allgemeine Verbreitung dieses Theologoumenons vgl. meinen in Anm. 28 genannten Beitrag unter 3.5.

33 Vgl. zur ersten Information dazu G. STEMBERGER, Art. Auferstehung 1/2, in: TRE IV, 443–450 (Lit.).

34 Vgl. dazu Gen 5,24 als ältesten Beleg (Priesterschrift) und dazu C. WESTERMANN, Genesis I (BK 1/1) Neukirchen 1974, 486 sowie H. ODEBERG, Art. Ἐνώχ, in: ThWNT II, 553–557.

35 Die Apokryphen haben diese Zurückhaltung dann teilweise aufgegeben, vgl. Petrus-evangelium 9,35 ff.

36 Vgl. dazu meinen Beitrag Diskussion 46.

37 Vgl. dazu die Arbeit von J. LINDBLOM, *Gesichte und Offenbarungen. Vorstellungen von göttlichen Weisungen und übernatürlichen Erscheinungen im ältesten Christentum* (Acta Reg. Societatis Humaniorum Litterarum Lundensis LXV), Lund 1968. Zu dem Problem der

Verbalisierung bei Paulus auf unterschiedliche Erfahrungen hinweist, aber noch nicht beweist, dass eine bestimmte Gruppe von Erscheinungen – eben die Erscheinungen des Auferstandenen zu Ostern – von der historischen Kritik als Erscheinungen *sui generis* angenommen werden müssten.³⁸

Einige Bemerkungen zu einer neuen Sicht

In den Evangelien sind uns mindestens acht ausgeführte Erscheinungserzählungen überliefert, die so wenig Übereinstimmungen erkennen lassen, dass man keine ohne weiteres auf eine andere zurückführen und so die Zahl der ausführlichen Erscheinungserzählungen reduzieren kann – die Lage ist hier also ganz anders als die zu Eingang geschilderte bei den Erzählungen von der Auffindung des leeren Grabes. – Älter als diese ausgeführten Erzählungen sind zweifellos die in den Briefen des Neuen Testaments begegnenden Auferstehungsformeln (z. B. 1 Kor 15,3–5). Da jedoch nichts darauf hinweist, dass diesen Formeln andere Vorstellungen als den ausgeführten Erzählungen zugrunde liegen, können wir für unseren Zweck auf letztere zurückgreifen.

Erscheinungstexte sind uns nun aber nicht nur aus dem Alten und Neuen Testament, sondern auch aus der übrigen antiken Literatur überliefert. Aus der Fülle der Belege seien wenigstens zwei angeführt.³⁹ – Vorweg sei erwähnt, dass selbstverständlich nicht die gesamte Antike einhellig diese Berichte für bare, d. h. historische Münze genommen hat, dass es vielmehr schon in der Antike Kritik an der zugrunde liegenden Vorstellung und [54] Parodien auf diese gegeben hat.⁴⁰ Gleichwohl tun wir gut daran, davon auszugehen, dass diese Geschichten in der Regel nicht nur überliefert, sondern auch »gegläubt« wurden.

immer wieder behaupteten Unvergleichbarkeit der Visionen der Antike mit den Erscheinungen des Auferstandenen vgl. auch noch meinen Beitrag „Der Herr ist wahrhaft auferstanden“ (Lk 24,34), in: L. Oberlinner (Hrsg.), *Auferstehung Jesu – Auferstehung der Christen. Deutungen des Osterglaubens* (QD 105), Freiburg i. Br. 1986, 39–62, 5.2–5.5.

38 Auf den vierten Punkt von Kremer gehe ich nicht eigens ein, da ich davon ausgehe, dass sich meine Ansicht dazu aus dem Folgenden ergibt.

39 Dass diese sich fast beliebig vermehren ließen, braucht nicht betont zu werden; vgl. dazu F. Pfister, *Art. Epiphanie*, in: *PRE Suppl IV*, 277–323.

40 Vgl. dazu G. STRECKER, *Art. Entrückung*, in: *RAC 5*, 461–476, 470, und Lukian, *De morte Peregrini*.

Zwei Textbeispiele aus der paganen Antike

1) Die Erscheinung der toten Kreusa bei Vergil

Während rasend ich nun durch die Stadt sie suche und suche,
 Schien das traurige Bild, der Schatten meiner Kreusa,
 Mir vor Augen zu stehn, doch in höherem Wuchse als vorher.
 Angstvoll erstarrt' ich, die Haare gestäubt, es stockte die Stimme;
 Sie aber sprach da zu mir und sagte die tröstenden Worte:
 ‚Wie doch kannst du so sehr dich unseligem Schmerze ergeben,
 O mein süßer Gemahl! Nicht ohne den Willen der Götter
 Kam dies Los. Nicht durft' als Gefährtin Kreusa dir folgen...

Glück und italische Macht und aus Königsgeschlecht eine Gattin
 Findest du dort. O beweine nicht mehr die geliebte Kreusa!...

Als sie die Worte gesagt und ich weinend noch vieles zu sprechen
 Trachtete, schwand sie hinweg und entwich wie ein Hauch in die Lüfte.⁴¹

2) Die Erscheinung der toten Demäneta

So möge mich der Himmel Freude an diesen beiden erleben lassen, als das wahr ist, was ich dir erzählen will, Tychiades! Wie sehr ich meine selige Frau, ihre Mutter, geliebt habe, ist jedermann bekannt; ich habe es durch alles, was ich sowohl in ihrem Leben als nach ihrem Tode für sie getan, deutlich genug zutage gelegt ... Alles war still und einsam um mich her. Auf einmal sehe ich meine Demäneta, die sich auf dem nämlichen Platze, wo hier Eukratides sitzt, zu mir setzt ... Sobald ich sie sah, ... umarmte ich sie und weinte wie ein Kind. Sie verwehrte mir zu schreien, beklagte sich aber, daß ich, da ich ihr sonst alles zu Gefallen getan, den einen von ihren goldenen Schuhen nicht mit verbrannt hätte ... und sogleich verschwand sie wieder.⁴²

Bei den zitierten Beispielen handelt es sich um Erscheinungen Verstorbener; häufiger erscheinen in den antiken Texten allerdings nicht Verstorbene, sondern lebendig Entrückte. Als Beispiel dafür wäre außerbiblisch die Erscheinung des Romulus, überliefert u. a. bei Plutarch (Romulus 27 f.), aus dem Neuen Testament etwa die Erscheinung des Elija in der Verklärungssperikope (Mk 9,2–13) zu nennen. Dass auch im biblischen Vorstellungsraum schließlich Tote erscheinen können, zeigt zum einen wiederum die Verklärungssperikope, da

41 Vergil, Aeneis, übersetzt und hrsg. von W. Pankl (Reclam TB 221), Stuttgart 1980, II, 771–791; lat. Text und andere Übersetzung: Vergil, Aeneis. Lateinisch und Deutsch, eingel. und übertr. von A. Vezin, Münster³1952, 126 f. Der entscheidende V. lautet: *Visa mihi ante oculos et nota maior imago.*

42 Lukian, Philopseudes 27 (nach der Übersetzung von Wieland), in: Lukian. Werke in 3 Bänden I, Berlin²1981, 103. Griech. Text in Band 3 der achtbändigen Lukianausgabe der Loeb Classical Library, London 1921, 360–362.

der Tod des Mose im Alten Testament erzählt wird,⁴³ zum anderen eine Legende aus dem 3. Jahrhundert n. Chr., die eine Erscheinung des Mose und dessen Tod unmittelbar nebeneinander erwähnt.⁴⁴

Dass sich solche Texte nicht einfach als weltbildgebundene Texte der Vergangenheit verstehen und damit abtun lassen, zeigt die Tatsache, dass »Erscheinungen« und Erzählungen davon nicht auf die Antike beschränkt sind, sondern auch in der Gegenwart begegnen.

Ein moderner Erscheinungstext

Aus der Vielzahl entsprechender Texte, die sich u. a. bei C. G. Jung finden lassen, sei hier nur einer zitiert:

Mein Sohn ist Offizier in einem katholischen Infanterieregiment. Er erzählte mir, dass seine Soldaten eine Kollektivvision hatten: der selige Bruder Niklaus von der Flüe reckte seine Hand gegen den Rhein hin aus, um die deutschen Truppen, die sich unsern Grenzen näherten, abzuwehren.⁴⁵ [56]

Da man diesem und anderen Texten nicht ohne weiteres die Authentizität absprechen kann, ist der bereits genannte Weg, solche Phänomene als weltbild- und zeitgebunden abzutun, ein für allemal verschlossen.

43 Zu der Tradition von der leiblichen Entrückung des Mose vgl. J. JEREMIAS, Art. Μωυση̅ς, in: ThWNT 4, 852 – 879, 859,3 ff.

44 Vgl. H. STRACK/P. BILLERBECK, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I, München⁵1969, 755.

45 C. G. JUNG, Briefe I. 1906 – 1945, Olten 1972, 451 Anm. 2. Einige weitere Beispiele habe ich in dem Beitrag Herr genannt. – Die Texte aus unserer Zeit können verdeutlichen, dass die seriöse Behauptung von Erscheinungen nicht auf die Antike beschränkt ist. Gleichwohl dürfen in dieser Hinsicht Antike und Moderne deswegen nicht einfach gleichgestellt werden, wie u. a. folgender Text des Celsus zu zeigen vermag: »Es gibt *viele*, die, obgleich sie Leute ohne Ruf und Namen sind, mit der größten Leichtigkeit und bei dem nächsten Anlass sowohl innerhalb der Heiligtümer als außerhalb derselben sich gebärden, als wären sie von prophetischer Ekstase ergriffen; andere, als Bettler umherschweifend und Städte und Kriegslager umziehend, geben dasselbe Schauspiel. Einem jeden sind die Worte geläufig, ein jeder ist damit sofort bei der Hand: ›ich bin Gott‹ oder (und) ›Gottes Sohn‹ (παῖς θεοῦ) oder ›Geist Gottes‹. ›Ich bin gekommen, weil der Untergang der Welt schon im Anzug ist und ihr Menschen, fahret wegen eurer Ungerechtigkeit ins Verderben! Aber ich will euch retten, und ihr werdet mich bald wiederkommen sehen mit himmlischer Macht...‹ Diesen großartigen Drohungen mischen sie dann noch seltsame, halbverrückte und absolut unverständliche Worte bei, deren Sinn kein noch so verständiger Mensch herauszubringen vermag, so dunkel und nichtssagend sind sie; aber der erste beste Schwachkopf oder Gaukler vermag sie zu deuten, wie es ihm beliebt...« (Origines, Contra Celsum VII, 9.11 zitiert nach A. von HARNACK, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Leipzig⁴1924, S. 364 Anm. 1).

Konsequenzen

Mit den Mitteln der Vernunft und der historischen Kritik haben wir keine Möglichkeit, hier zwischen gottgewirkten Erscheinungen und solchen, die nicht von Gott bewirkt sind, zu unterscheiden. Angesichts der Vielzahl der Berichte im Alten und Neuen Testament sowie in der Antike müssen wir vielmehr zunächst unterschiedslos feststellen: Es gab sowohl im alttestamentlich-jüdisch-urchristlichen Raum als auch in der paganen Antike Menschen, die von sich behaupteten, dass ihnen ein Verstorbener erschienen sei, und die z. T. von diesem Erschienenen aussagten, er sei zu Gott/den Göttern erhöht worden. Als Christ wird man hinter der Aussage, dass Romulus erschienen sei und gesagt habe: »Ich werde euch der gnädige Gott Quirinius sein« (so Plutarch, Romulus 28), sicher nicht Gott sehen, aber vor der Vernunft ist diese Aussage zunächst einmal gleich zu bewerten wie die von den Erscheinungen Jesu. Die neutrale Vernunft wird sogar dahin tendieren zu sagen: Entweder verdanken sich beiderlei Geschichten der Initiative Gottes oder keine. – Eine akzeptable Begründung für den Glauben an die Auferstehung Jesu scheint daraus nicht zu erwachsen.

Allerdings gibt es ein schwerwiegendes Hilfsargument, das die Gottgewirktheit der Erscheinungen argumentativ absichern soll.

Die Niedergeschlagenheit der Jünger angesichts der Kreuzigung Jesu

Immer wieder wird vorgetragen, die Lage der Jünger sei nach der Kreuzigung Jesu völlig verzweifelt gewesen, sodass sie von sich aus auf die »Idee« der Auferstehung des Gekreuzigten gar nicht hätten kommen können. Dazu hätte es vielmehr angesichts der Verzweiflung der Jünger [57] eines Anstoßes ab extra bedurft, also der Erscheinungen.⁴⁶ – Nun wissen wir über die Lage der Jünger

46 So z. B. H. KESSLER, *Lebenden passim*, bes. 3. Kapitel, Abschnitte III.IV.VI; A. VÖGTLE, *Osterglauben* 128 f. Vgl. allerdings auch die Aporie dieser These ebd. 129: »Freilich, so begründet die These sein mag, der Osterglaube der Jünger beruhe auf einem Geschehen, das nicht aus den Jüngern erklärt werden kann, sondern das selbst ihren Glauben erst entstehen läßt: jenes ›Geschehen‹ bleibt für uns eine Unbekannte, die uns eine entsprechend einsichtige Erklärung, wie jenes ›Geschehen‹ zur Artikulierung des Osterglaubens führte, verwehrt.« Ebenso H. KESSLER, *Lebenden* 233 f. Dazu J. BECKER, *Das Gottesbild Jesu und die älteste Auslegung von Ostern*, in: G. Strecker (Hrsg.), *Jesus Christus in Historie und Theologie* (FS H. Conzelmann), Tübingen 1975, 105 – 126, 106 f.: »Historisch scheint es uns immer noch am wahrscheinlichsten, mit visionären Erlebnissen zu rechnen, die durch den Glauben, der gekreuzigte Jesus ist von Gott auferweckt worden, interpretiert wurden. Jedoch sollte man Visionen auch nicht alsbald zum nicht hinterfragbaren Urdatum mit Spezialqualität eines unmittelbaren und absolut wunderhaften Eingriffs Gottes in die Geschichte aufwerten, sondern der korrelativen Verflechtung alles Geschehens in der Geschichte auch an dieser Stelle eingedenk bleiben. Es sollte auch nicht der leiseste Zweifel bei solcher

nach der Kreuzigung und erst recht über deren psychische Situation nicht viel. Markus erwähnt in Mk 14,50 eine Flucht aller Jünger, wohin, sagt er nicht. Wie eingangs erwähnt, wird häufig angenommen, dass die Jünger nichts Eiligeres zu tun hatten, als am Gründonnerstagabend bzw. in der Nacht nach Galiläa zu fliehen und zu Beruf und Familie zurückzukehren.⁴⁷ Allerdings setzen Mk 16,7 und Joh 19 und 20 die Jünger noch in Jerusalem voraus. Aber insgesamt dürfte die Lage der Jünger nach der Kreuzigung Jesu durchaus zutreffend gesehen sein. Dtn 21,13 wurde nach Gal 3,13 und nach TR 64,7–13⁴⁸ auf die Gekreuzigten angewendet, d. h. diese galten als von Gott verflucht. Diese jüdische Ansicht von der Kreuzigung und von den Gekreuzigten wird auch die Meinung der Jünger über Jesus nach seiner Kreuzigung beeinflusst haben. Deswegen wird gefragt, wie die Jünger angesichts dieser Lage – ohne Neuanstoß ab extra – zum Bekenntnis der Auferstehung gekommen sein sollen, bzw. es wird gesagt, aufgrund der Lage der Jünger sei eine Erklärung der Oster-Erscheinungen als psychogene Visionen unmöglich. Die Erscheinungen können also nicht psychische Ursachen in den Jüngern selbst haben, sondern müssen von Gott gewirkt sein. [58]

Gegen diese Beweisführung scheint sich auf den ersten Blick kein Einwand anzubieten. Aber informiert man sich ein wenig über den Charakter von Visionen, so stellt man fest, dass bei diesen unterschieden werden kann zwischen solchen, die »ein Höchstmaß an Glück« vermitteln und »vorwiegend der Beruhigung, Versöhnung und Akzeptation des Ichs« dienen, die also ganz in der Linie des Normalen und Erwarteten liegen und solchen, die durch »eine schwere Erschütterung des Ichs« gekennzeichnet sind, bei dem dieses »gewissermaßen seine Grenzen verliert ... und schutzlos allen Einflüssen des Unbewußten ausgeliefert ist«. In diesen visionären Erfahrungen der zweiten Art droht das Ich »vom Unbewußten zunächst überfallartig heimgesucht und weggespült zu werden, ehe es sich schließlich in einer tieferen Wahrheit getragen und angenommen fühle«.⁴⁹ Diese Erscheinungen – z. B. bei den Propheten – geschehen gerade nicht wie die vorher genannten Visionen in Übereinstimmung mit dem kollektiven Unbewussten, mit dem common sense, sondern sie sind durch radikale Unterscheidung, Trennung und Entgegensetzung gegenüber dem kollektiven Unbewussten gekennzeichnet. Das »so machen's alle«, »so denken alle«, die allgemein akzeptierten Normen und Gebräuche gelten hier gerade nicht

Erörterung aufkommen, man wolle sich versteckt doch aus der Geschichtsbetrachtung herausmogeln, wohl aber immer deutlich bleiben, dass systematisch verantwortetes Christentum durch rückhaltloses Aufarbeiten der Geschichte nur gewinnen kann.«

47 Vgl. dazu neustens A. VÖGTLE, Die Dynamik des Anfangs. Leben und Fragen der jungen Kirche, Freiburg i. Br. 1988, 23 f.

48 Vgl. auch 4 Q pNah I, 4 ff.

49 Vgl. E. DREWERMANN, Tiefenpsychologie und Exegese II. Die Wahrheit der Werke und Worte, Olten 1985, 361.

mehr, der Visionär setzt sich von diesen gerade ab, er bricht mit seiner Gesellschaft und mit der von ihr akzeptierten Wirklichkeit.

Trifft das zu, so ist die Aussage von den Erscheinungen des Gekreuzigten gerade auch angesichts der psychischen Lage der Jünger nicht mehr so überraschend und nicht mehr so eindeutig auf einen Anstoß ab extra angewiesen, wie das zunächst schien. Oder anders ausgedrückt: Die Tatsache, dass Jüngern, die von Jesus angesichts seiner Kreuzigung mehr als enttäuscht waren, für die dieser Jesus, an den oder dem sie geglaubt hatten, aufgrund seiner Kreuzigung in seiner Bedeutung völlig zusammengebrochen war, Erscheinungen zugeschrieben werden, würde verstehbar, ohne dass man als Historiker auf die Hypothese zurückgreifen müsste, diese Erscheinungen seien unmittelbar von Gott bzw. vom erscheinenden Auferweckten selbst bewirkt. Die historische Rekonstruktion kann die Oster-Erscheinungen also nicht als unbezweifelbare Grundlage des Osterglaubens sicherstellen. Was aber dann?⁵⁰ [59]

Die Entstehung des Osterglaubens

Zunächst scheint es mir durchaus sinnvoll, aus dem vermuteten Nachteil des bislang Vorgetragenen – Verzicht auf die Erscheinungen als notwendige Begründung für den Glauben an die Auferstehung – einen Vorteil zu machen, nämlich zu fragen: Ist es dem christlichen Glauben angemessen, gerade auch wenn man das religionsgeschichtliche Vergleichsmaterial überblickt, ihn auf berichtete Visionen zu gründen? Des weiteren wird man als historisch arbeitender Theologe das Hilfsmittel auch hier in der historischen Kritik suchen.

Die Auferweckungsaussage betrifft Gott und Jesus. Gott handelt an Jesus, bringt ihn zum neuen, ewigen Leben, erhöht ihn zu sich, setzt ihn in seine Sohneswürde ein. Aber die Kategorie Auferweckung bezieht sich nicht nur auf ein Geschehen zwischen Vater und Sohn, sondern hat auch Implikationen für die Botschaft, so wie die Kreuzigung Implikationen für die Botschaft Jesu hatte.⁵¹

50 Zur Beurteilung aller entsprechenden Versuche, auch des hier von mir vorgelegten, scheint mir folgendes Zitat von H. W. WINDEN, *Wie kam es und wie kommt es zum Osterglauben? Darstellung, Beurteilung und Weiterführung der durch Rudolf Pesch ausgelösten Diskussion* (DispTheol 12), Frankfurt a. M. 1982, hilfreich: »... dass es nicht so sehr darum geht, ob die Jünger *visionäre* Erfahrungen hatten, sondern entscheidend darum, ob sie zur Auslösung des Osterglaubens eines *neuen* göttlichen ›Offenbarungsimpulses‹ bedurften ... oder aber, ob die (auch gottgewirkten) Erfahrungen der Jünger mit dem irdischen Jesus zur Artikulierung der Osterbotschaft ausreichten. Diese Frage kann, da von der neutestamentlichen Bekenntnistradition her nicht befriedigend beantwortbar, letztlich nur *theologisch* entschieden werden.«

51 Zur Zusammengehörigkeit von Jesus und seiner Botschaft vgl. J. BLANK, *Weißt du, was*

Dass auf die Predigt eines von Gott Verfluchten kein Verlass ist, dürfte sich von selbst verstehen – d. h. die Kreuzigung Jesu war nicht nur die Negation seiner Existenz für Juden und Römer seiner Zeit, sondern sie war auch – jedenfalls in den Augen der Juden musste sie es sein – Negation seiner Botschaft und seines Anspruches durch Gott: Indem Gott zugelassen hatte, dass dieser Jesus, der Gott durchaus etwas anders gesehen hatte als seine Zeitgenossen, ans Kreuz geschlagen wurde, hatte er in den Augen der Jünger dessen Botschaft nicht nur nicht bestätigt, sondern geradezu desavouiert.

Dieser sozusagen objektiven Seite entspricht natürlich auch eine subjektive auf Seiten der Jünger. Für sie hatte sich mit dem sich abzeichnenden Ende Jesu trotz der Faszination, die von Jesus ausging und die die Jünger so stark beeindruckt hatte, dass sie Familie und Beruf ließen und Jesus nachfolgten, dieser Jesus offensichtlich erledigt – ihre Hoffnung auf [60] Jesus, welche konkrete Gestalt sie auch immer gehabt haben mag, war mit Jesu Verhaftung und Kreuzigung ein für allemal, so schien es, obsolet geworden. Verdeutlicht man sich so die Situation der Jünger am und nach dem Karfreitag, so kann man schon verstehen, dass viele Theologen auf eine Neubegründung des Glaubens der Jünger von außen, also mit Hilfe der Erscheinungen, nicht verzichten zu können meinen.

Aus diesem Zusammenbruch aller Hoffnungen der Jünger in Bezug auf Jesus und seine Botschaft könnte sich aber nun nach meinem Urteil der Glaube an die Auferstehung Jesu verstehen lassen. Jedenfalls kann und sollte man den Versuch machen. Wenn diese Jünger nach Karfreitag die Erfahrung gemacht haben, dass Jesus mit seiner Botschaft vom barmherzigen, dem Sünder nachlaufenden Gott gerade nicht gescheitert ist, im Gegenteil, dass er Recht hatte, wenn sich also die Botschaft Jesu in Erfahrungen der Jünger mit dieser Botschaft nach der Kreuzigung weiterhin als tragfähig und damit als wahr erwies, dann konnte Gott diesen Jesus doch gar nicht fallengelassen haben, dann war der unmittelbare Zusammenhang von Tun und Ergehen bei Jesus gerade nicht gegeben, dann war das äußerlich als Scheitern Jesu anzusehende Sterben am Kreuz in einer tieferen Dimension gar nicht als Scheitern und Verfluchung zu verstehen. Wenn aber Jesu Botschaft – natürlich kann man hinzufügen: aus der inspirierenden Kraft des Gottesgeistes – sich als weiterhin tragfähig erwies, wenn deswegen das Kreuz Jesu von den Jüngern nicht als Verfluchung Jesu von Seiten Gottes angesehen werden musste (in der Botschaft Jesu war es ja gerade um das zutreffende Verständnis dieses Gottes gegangen), dann konnte das Kreuz auch nicht Gottes letztes Wort zu diesem Jesus gewesen sein.

Was die neutestamentlichen Schriften Erscheinungen nennen, wäre dann als innere, darum aber nicht weniger gewisse, äußerst lebendige Erfahrung zu

Versöhnung heißt? Der Kreuzestod Jesu als Sühne und Versöhnung in: J. Blank/J. Werbick (Hrsg.), Sühne und Versöhnung (Theologie zur Zeit 1), Düsseldorf 1986, 21 – 91, 72. 77. 82.

verstehen, die den Jüngern deutlich machte, dass das, was Jesus ihnen von Gott gesagt und vorgelebt hatte, zutraf. Damit war dann unmittelbar gegeben, dass Jesus nicht ein für allemal erledigt war, sondern dass Gott sich zu diesem Jesus bekannt, ihn zu sich erhöhte, ihn auferweckt hatte. (Dass zu dieser Anfangserfahrung dann auch bestimmte jüdische Theologoumena hinzugezogen wurden, die das Schicksal Jesu weiter zu deuten halfen, kann hier unberücksichtigt bleiben, weil es hier gerade um diesen ersten Anstoß geht.)

Wie sind solche Erfahrungen zu beschreiben? Da Jesus vor allem von Gott gesprochen hatte und diese Erfahrungen der Jünger die Tragfähigkeit der Botschaft Jesu zum Gegenstand gehabt haben müssen, müssen sie sich auf das Spezifische an Jesu Gottesbild bezogen haben, das vor allem [61] in einigen neutestamentlichen Gleichnissen aufbewahrt ist. Es muss sich also um Erfahrungen nach der Kreuzigung gehandelt haben, in denen Jesu Gottesbild vom schenkenden Weinbergbesitzer und vom unendlich hohe Schulden nachlassenden Gläubiger sich auch weiterhin als plausibler erwies als das Gottesbild, gegen das Jesus sich gerichtet hatte.

Zusammenfassend kann man sagen: Die Vielfalt der Belege für Erscheinungen und die Unterschiedlichkeit der beschriebenen Phänomene machen eine Psychologie der Erscheinungen notwendig. Diese zeigt, dass Erscheinungen keineswegs immer in der Linie der gesellschaftlich-kirchlich konstruierten Wirklichkeit liegen, sondern dass sie gerade auch völlig quer zu dieser verlaufen können, womit ein wichtiges Argument für die direkte, unmittelbare und ausschließliche Rückführung der Erscheinungen des auferstandenen Christus auf Gott entfällt.

Die Frage, die dann zu stellen ist, lautet etwa: Waren die Erscheinungen dann nichts als Einbildungen? Oder umgekehrt: Worin hat die Rede von den Erscheinungen ihren Grund? Man kann nach dem Dargelegten nicht behaupten, die Urgemeinde und die antiken sowie die modernen Schriftsteller hätten die Erscheinungen einfach »erfunden«. Dann wird man versuchsweise sagen können, die Rede von den Erscheinungen des Auferstandenen ist ein in einer bestimmten kulturellen Situation verankerter Ausdruck für tiefgreifende Glaubenserfahrungen. Diese Glaubenserfahrungen werden sich zunächst und zuerst nicht auf das isolierte Ereignis der Auferweckung des Gekreuzigten, sondern ebenso auf die bleibende und sich bestätigende Wahrheit seiner Botschaft bezogen haben: Gott ist so, wie Jesus gesagt hat! Wenn aber Jesus mit seiner Gottesbotschaft recht gehabt hat, dann hat Gott auch keinen Grund gehabt, ihn zu verfluchen, sondern er hat sich zu ihm bekannt, er hat ihn auferweckt.

Gleichzeitig ist das vorgeschlagene Verständnis der Ostererfahrungen auch eine Hilfe für heutiges Verstehen des Glaubens. Denn wenn diese Erfahrungen im Glauben – unbeschadet ihrer nicht zu leugnenden grundlegenden Bedeutung für die Gemeinde der Glaubenden – durchaus auch vergleichbar wären mit heute

möglichen Glaubenserfahrungen, so würde die Rede von der Auferstehung Jesu von einem Gegenstand, den wir aufgrund von Fremderfahrung und deren Überlieferung glauben, zu einer Rede, die auch in eigener Glaubenserfahrung ihr Fundament hat und die unser Leben aus dem Glauben verändern könnte.

Häufiger zitierte Literatur

- I. BROER, Zur heutigen Diskussion der Grabesgeschichte (Mk 16,1–8), in: BuL 10 (1969) 40–52.
- I. GROER, Die Urgemeinde und das Grab Jesu (StANT 31), München 1972.
- J. GNILKA, Das Evangelium nach Markus (Mk 1–8,26) (EKK II/1), Zürich/Neukirchen-Vluyn ²1986.
- J. GNILKA, Das Evangelium nach Markus (Mk 8,27–16,20) (EKK II/2), Zürich/Neukirchen-Vluyn ²1986.
- P. HOFFMANN, Art. Auferstehung II, in: TRE IV, 478–513.
- H. KESSLER, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht, Düsseldorf 1985.
- J. KREMER, Die Auferstehung Jesu Christi, in: Handbuch der Fundamentaltheologie, Band 2, Freiburg i. Br. 1985, 175–196.
- A. LINDEMANN, Die Osterbotschaft des Markus, in: NTS 26 (1979/80) 298–317.
- D. LÜHRMANN, Das Markusevangelium (HNT 3), Tübingen 1987.
- L. OBERLINNER, Die Verkündigung der Auferweckung Jesu im geöffneten und leeren Grab, in: ZNW 73 (1982) 159–182.
- H. PAULSEN, Mk XVI 1–8, in: NT 22 (1980) 138–175.
- R. PESCH, Das Markusevangelium 1. Teil (HThK II/1) Freiburg i. Br. ⁴1984.
- R. PESCH, Das Markusevangelium 2. Teil (HThK II/2) Freiburg i. Br. ⁴1984.
- R. PESCH, Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung, in: ThQ 153 (1973) 201–228.
- E. SCHWEIZER, Das Evangelium nach Markus (NTD 1) Göttingen ¹⁶1983.
- R. STAATS, Art. Auferstehung I 4, in: TRE IV, 467–477.
- A. VÖGTLE/R. PESCH, Wie kam es zum Osterglauben? Düsseldorf 1975.

Die Erscheinung des Auferstandenen vor Paulus bei Damaskus

Ach! die Erscheinung war so riesengroß,
Daß ich mich recht als Zwerg empfinden sollte.
[Goethe: Faust I, in der Nachtszene mit Wagner]

Das Ereignis, das Paulus vor Damaskus widerfuhr, ist für das Verständnis des Heidenapostels auch heute noch offensichtlich von so großer Bedeutung, dass es in zahlreichen Aufsätzen und Monographien der letzten Zeit immer wieder zur Sprache kommt. Dass Paulus sich ohne dieses Ereignis auch wirklich nicht verstehen lässt, ist zum einen an der totalen Kehre seines Lebens, die aus diesem Ereignis resultiert, zum anderen an der Bedeutung, die er selbst diesem Ereignis an unterschiedlichen Stellen seiner Briefe zuweist, erkennbar. Obwohl die folgenden Überlegungen auf die von Paulus in Gal 1,12.15 f. gegebene Beschreibung dieses Ereignisses abzielen,¹ kann auf eine Erörterung der übrigen Erwähnungen dieses Ereignisses bei Paulus nicht verzichtet werden, da gerade auf dem Hintergrund der anderen Darstellungen dieses Ereignisses das Besondere der Aussage im Galaterbrief herausgearbeitet werden kann. Bevor dazu einige Überlegungen angestellt werden können und abschließend auch ein Blick auf die historische Dimension des Damaskusgeschehens geworfen werden soll, ist freilich gerade wegen der Prominenz des Gegenstandes in der wissenschaftlichen Literatur der Gegenwart eine Vorüberlegung am Platz. [58]

Die Anzahl der vorliegenden Veröffentlichungen zu den Texten, sowohl des Paulus als auch der Apostelgeschichte, die das Damaskus-Ereignis behandeln, stellt für jede Exegese dieser Texte ein Problem dar, da niemand mehr in der Lage ist, *alle* einschlägigen Veröffentlichungen zu diesen Texten auch nur einigermaßen zu überblicken. Der Einwand, eine Berücksichtigung der wichtigsten Arbeiten würde hier vollkommen genügen, trifft die Sache nicht, da vor der Feststellung, welche Arbeiten denn als wichtigste zu betrachten sind, zunächst einmal alle Arbeiten durchgearbeitet werden müssten. Dies erweist sich nicht nur als undurchführbar, sondern würde auch das Ergebnis zeitigen, dass wissenschaftliche Exegese mehr und mehr zur reinen Fleißarbeit wird – eine Gefahr, die, wie der Kundige weiß, nicht nur am Horizont droht. Einen Ausweg aus diesem Dilemma sehe ich nicht, da Wissenschaft, die zu Neuem, hier zum

1 Vgl. dazu die Bemerkung von J. D. G. DUNN, Gal 1,13–16 als »key testimony of Paul himself has not been examined in sufficient detail« (Conversion 85).

besseren Verständnis der Texte, führen will, nun einmal alles Vergangene kennen muss. Bei der Bewältigung dieses Problems würden übrigens auch Überblicksarbeiten nicht helfen, wie sich leicht zeigen lässt: solche Arbeiten, die zum Beispiel alle 50 Jahre die gesamte einschlägige Literatur zusammenfassend und gruppierend darstellen und auf diese Weise sozusagen den Forschungsstand abbilden würden, müssten unter einer bestimmten Perspektive erfolgen und wären insofern nicht einfach neutral. Sie müssten Plausibles von weniger Plausiblen trennen und der Forschung eine Perspektive eröffnen. Nicht nur in der exegetischen Diskussion und wohl keineswegs auch nur in den Geisteswissenschaften ist aber die erneute Anknüpfung an längst für überholt Gehaltenes keineswegs unüblich und auch nicht immer unfruchtbar. Man denke nur an die von Gerd Lüdemann vor einigen Jahren in den deutschen Sprachraum eingeführte Paulus-Chronologie, die an Altes anknüpfte, es wieder aufnahm – und sich allerdings in keiner Weise durchsetzen konnte.

Deswegen stützt sich die folgende Arbeit auf den Ausschnitt der Literatur, der dem Autor zur Kenntnis gekommen ist und dem der Autor wichtige Einsichten in die Texte verdankt. Da es im Folgenden vor allem um das Verständnis des Damaskuserlebnisses geht oder noch deutlicher, um das Verständnis der Beschreibung des Damaskus- [59] erlebnisses durch Paulus in Gal 1, können die Ausführungen sich auf die paulinischen Äußerungen zu diesem Thema beschränken. Die Beschreibungen des Lukas in der Apostelgeschichte sind Fremdinterpretationen, die nicht ohne Interesse, aber nicht nur für das angestrebte Ziel ohne Bedeutung sind.² Dies gilt selbst dann, wenn Lukas sich für [60]

2 Zu den Berichten der Apostelgeschichte über die Bekehrung des Paulus vgl. stellvertretend für viele das Urteil von U. SCHNELLE, Vom Verfolger zum Verkündiger, in: C. Niemand (Hrsg.), Forschungen zum Neuen Testament und seiner Umwelt (FS A. Fuchs), Frankfurt a. M. 2002, 299–323, 308, diese förderten deren historische Aufhellung nicht. – Auch wenn alle Geschichtsdarstellung notwendig konstruktive Elemente enthält oder gar auf Konstruktion beruht, so ist m. E. der Wert der Angaben der Apostelgeschichte über Paulus von denen der paulinischen Briefe erheblich verschieden, selbst unter Berücksichtigung der Tatsache, dass Paulus in verschiedenen Briefen »von einer ›neutralen‹ Darstellung seiner eigenen Person weit entfernt ist«. Wenn man nur die (Re-)Konstruktion betont und dies auch auf den zu (re-)konstruierenden Autor/die zu (re-)konstruierende Quelle anwendet, so nimmt man eine Gleichstellung von Ungleichen vor. Die (Re-)Konstruktion des Paulus, wie sie die Apostelgeschichte liefert, kann den Apostel treffen oder nicht, das gilt aber für die Briefe des Apostels selbst, in denen dieser »von einer ›neutralen‹ Darstellung seiner eigenen Person entfernt ist«, gerade nicht – sie treffen mit Bestimmtheit zumindest eine Seite von ihm, zu der wir durch die Briefe auch Zugang haben, auch wenn wir sie wiederum interpretieren müssen. Zwar sind die Briefe des Apostels durchaus auch im Sinne »bewahrender Erinnerung vergangenen Geschehens« zu verstehen, aber dies gilt bei ihnen in erster Linie für das Christusereignis und nicht in gleicher Weise für die Frage nach Paulus selbst. Die Apostelgeschichte und die Briefe des Paulus liegen für das Verständnis des Apostels nicht einfach auf derselben Ebene. Wenn nicht alle Fiktionen von Geschichte denselben Wert haben sollen, wenn es treffende und weniger treffende Darstellungen/Fiktionen von Geschichte gibt, dann hängt das damit zu-

seine Darstellungen des Damaskusgeschehens auf älteres Quellenmaterial stützen konnte, wie es z. B. von den Autoren Hengel/Schwemer³ vehement vertreten wird.

1. Das Damaskuserlebnis in den echten Briefen des Paulus

1.1 Das Damaskuserlebnis – Bekehrung oder Berufung?

Die Frage, ob die das ganze Leben des Apostels umstürzende Vision vor Damaskus – so jedenfalls die Apg – als Bekehrung oder Berufung zu verstehen ist, ist ein interessantes Problem, das nicht nur theologische, sondern auch psychologische und soziologische Konnotationen enthält und in der Literatur viel verhandelt worden ist.⁴ Selbstverständlich hängt die Antwort auf diese Frage vor allem von dem Verständnis des Begriffs »Bekehrung« ab, der neuzeitlich als Abwendung von einer Religion oder Konfession und Hinwendung zu einer anderen verstanden worden ist. Bei diesem Begriff steht im Übrigen das sich bekehrende Subjekt im Vordergrund. Nach psychologischen Theorien geht der Bekehrung häufig eine Krise voraus. Versteht man Bekehrung in diesem Sinn, so kann die Wende des Apostels auf keinen Fall als Bekehrung verstanden werden, weil er sich ja ohne Zweifel, wie man inzwischen erkannt hat, auch weiterhin als Jude verstanden hat, und von einer religiösen Krise als Ursache für seinen Gesinnungswandel nach allem, was wir wissen, nicht die Rede sein kann (vgl. v. a. Phil 3,5 f. und die Interpretation von Röm 7 seit der Arbeit von W. G. Kümmel [es gibt freilich Ausnahmen v. a. in psychologischen Arbeiten!]). Man muss dazu nur auf die Tatsache verweisen, dass er sich in seinen Briefen mehrfach als Juden bzw. Angehörigen des Volkes Israel bezeichnet (Gal 2,15; Phil 3,5) und sich auch wiederholt [61] Synagogenstrafen unterworfen hat (2 Kor 11,24 f.). Auch Paulus selbst scheint seine Lebenswende nicht im Sinne einer (antiken!) Bekehrung verstanden zu haben, denn die dafür spezifische Terminologie spielt im Zusammenhang mit seiner Beschreibung des Damaskuserlebnisses keine Rolle, obwohl er diese Terminologie kennt und auch auf die Umkehr von Heiden zur

sammen, dass nicht jedes »Zusammenspiel von Ereignis und Erzählung angemessen« ist, sondern dass solche Entwürfe der historischen Wahrheit als regulativer Idee in unterschiedlichem Maße nahekommen. Wenn Interpretationen des historischen Materials hypothetischer und damit falsifizierbarer Natur sind, worin besteht dann das Kriterium für deren Beurteilung, wenn nicht im Grad der Entsprechung der Quellen? Und worin besteht der Unterschied der Quellen? Spielt nicht doch der Begriff der vehement abgelehnten Referenz zu den »Fakten« irgendwie unausgesprochen eine Rolle? Vgl. hierzu u. a. J. SCHRÖTER, *Von Jesus zum Neuen Testament* (WUNT 204), Tübingen 2007, passim, Zitate 50–53.

3 M. HENGEL/A. M. SCHWEMER, *Paulus* 64 u. ö.

4 Vgl. nur K. HAACKER, *Paulus* 85–87; A. F. SEGAL, *Paul* 1990.

sich ausbildenden Jesusbewegung anwendet.⁵ Auch steht an der Stelle, wo Paulus autobiographisch von der radikalen Wende in seinem Leben spricht, nicht er als Subjekt im Vordergrund des Geschehens, sondern der die Wende veranlassende Gott (Gal 1,15 f.). Das schließt freilich nicht aus, dass der Apostel sehr stark den Gegensatz zwischen dem negativ bewerteten Einst und dem positiv bewerteten Jetzt hervorhebt (vgl. wiederum Phil 3,5 – 9), was für eine Berufung gerade nicht charakteristisch ist, aber in gewisser Weise als zeitloses Merkmal der Bekehrung angesehen werden kann.⁶ Insofern trägt die Lebenswende des Apostels auch Elemente von Bekehrung, zumindest wenn all die von Paulus in Phil 3,7 – 10 beschriebenen Erkenntnisse bereits im Damaskuserlebnis zu verorten sind.⁷ Aber angesichts des eindeutigen Verständnisses dieses Begriffs in der Moderne wird man von dessen Gebrauch für die Lebenswende des Apostels eher absehen müssen. Da auch die vorgeschlagenen Alternativen (»alternation«, »self-transformation« »transformation«/ [62] Metamorphose⁸) nicht eindeutig sind und sich auch nicht durchgesetzt haben, scheint der Begriff der Berufung noch immer am geeignetsten. Für diesen Begriff spricht auch, dass Paulus zur Beschreibung seines Widerfahrnisses auf prophetische Berufungserlebnisse zurückgreifen kann (vgl. Gal 1,15 mit Jes 49,1.5.6).

1.2 Die paulinischen Belegstellen für das Damaskuserlebnis

Wenn sich die für die Damaskusvision in den Paulusbriefen von vielen Autoren herangezogenen Belegstellen (1 Kor 9,1; 15,8; Phil 3,8; 2 Kor 4,6; 12,1 – 4; Gal 1,12.15 f.) alle auf dasselbe Ereignis beziehen, so wird man festhalten müssen, dass Paulus dieses sehr unterschiedlich beschreiben kann. Sagt Paulus in 1 Kor 9,1, er selbst habe »den Herrn« gesehen, geht es also hier um Paulus als Subjekt, so steht in der alten Tradition, die Paulus in 1 Kor 15 zitiert, die Initiative »Christi« im Vordergrund, der sich auch dem Paulus gezeigt hat. Dabei dürfte Paulus »den Herrn« zwar auch »gesehen« haben, aber dass es sich bei dem »Sehen« in 1 Kor 9 um eine Vision handelt, ist dort im Gegensatz zu 1 Kor 15 jedenfalls nicht direkt gesagt, und zu fragen ist auch, warum Paulus das Objekt

5 Vgl. A. F. SEGAL, Paul 19 f.; H. D. BETZ, Galatians 69: »the most one could say is that he was converted from one Jewish movement, the Pharisees, to another, the Christians.« Vgl. auch J. D. G. DUNN, Conversion 91.

6 Vgl. A. F. SEGAL, Paul 29.

7 So neuerdings wieder P. O'BRIEN, Paul 390: »To describe the Damascus road experience as *simply* Paul's ›call‹ to the Gentiles does not account for the revelation of Christ and his gospel in which there was a radical change in Paul's thinking about Jesus as the Messiah and Son of God, about the Torah, the messianic salvation, and not least Israel's and the Gentiles' place within in the divine plan.« Vgl. auch ebd. 368.

8 Vgl. dazu A. F. SEGAL, Paul 21 ff. und 310 Anm. 19; P. O'BRIEN, Paul 362.

des Sehens in 1 Kor 9 mit »unseren Herrn« beschreibt, während das Subjekt des Visionsvorganges in 1 Kor 15 als »Christus« bezeichnet wird. Auch in Gal 1,12 ist es »Jesus Christus«, der sich dem Paulus zeigt oder ihm gezeigt wird, wobei das Ereignis hier aber als Offenbarung beschrieben wird. Letzterer Terminus fällt auch in Gal 1,16, hier ist es aber nun nicht Christus, der sich dem Apostel zeigt, sondern »der Sohn«, der dem Apostel von Gott geoffenbart wird. Dabei kann die Erwähnung des Gottessohn-Titels in der Literatur speziell auf die Erfahrung des Apostels vor Damaskus zurückgeführt werden.⁹ [63]

Phil 3,8 und 2 Kor 12

Ob auch Phil 3,8 hier zu berücksichtigen ist,¹⁰ erscheint immerhin fraglich, zumindest könnte die hier genannte Erkenntnis jedenfalls wesentlich mehr umfassen als nur das Paulus in der Damaskus-Vision zuteil gewordene Wissen. Denn hier dürfte weniger auf den einzelnen Moment als auf die Dauer der Erkenntnis oder die gesamte Erkenntnis der Person Jesu Christi durch den Apostel im Zeitpunkt des Schreibens abgehoben sein, jedenfalls wenn man den Ausdruck τὸ ὑπερέχον im Sinne einer »unüberbietbar großen Erkenntnis« (Bauer/Aland s. v.) versteht. Zwar wird die an dieser Stelle beschriebene Umwertung aller Werte des Paulus sicher im Damaskus-Erlebnis ihren grundlegenden Anfang genommen haben, aber der dauernde Charakter dieser Umwertung basiert nicht einfach und ausschließlich auf dem Damaskus-Erlebnis, sondern dürfte einer sich immer mehr vertiefenden »Erkenntnis Jesu Christi, meines Herrn« parallel laufen. Wenn das nicht unmittelbar einleuchtet, so kann man für ein solches Verständnis dieser Stelle immerhin auch auf 2 Kor 12,1–7¹¹ und die dort genannten »außergewöhnlichen Offenbarungen« (Bauer/Aland s. v.) hinweisen, die ja eindeutig nicht mit dem Damaskus-Erlebnis zu identifizieren sind, weil sie zum Zeitpunkt der Abfassung des 2 Kor erst 14 Jahre zurückliegen, obwohl es sich dabei [64] auch um »Visionen und Offenbarungen des Herrn« handelt, die – wenn sie nicht einfach bestätigenden Charakter gehabt

9 Vgl. K. HAACKER, Paulus 99, der davon ausgeht, »dass die für Paulus besonders charakteristische Sohn-Gottes-Christologie biografisch in seiner Berufungserfahrung verwurzelt ist.« Vgl. dazu aber auch unten Anm. 20.

10 So nicht nur K. HAACKER, Paulus 88; vgl. auch C. DIETZFELBINGER, Berufung 103, der zwar die Bedeutung von Phil 3 für das Verständnis des Damaskuserlebnisses hervorhebt, zugleich aber darauf hinweist, dass in diesem Text »das Damaskuserlebnis bedacht (wird), aber nicht direkt, sondern indirekt, in seinen Auswirkungen also«. Vgl. auch ebd. 105.

11 Zu weiteren Gründen dafür, dass die in 2 Kor 12,2–7 genannten Visionen und Offenbarungen – trotz Apg 26,19! – nicht mit dem Damaskuserlebnis identifiziert werden dürfen, vgl. C. WOLFF, 2 Kor 242; H.-J. KLAUCK, Die Himmelfahrt des Paulus (2 Kor 12,2–4) in der koptischen Paulusapokalypse aus Nag Hammadi (NHC V/2), in: SNTU 10 (1985) 151–190, 156 sowie M. REICHARDT, Erklärung 155.

haben sollen – bei Paulus auch eine neue oder zumindest vertiefte Erkenntnis des Offenbarungs-»Gegenstandes« bewirkt haben müssen.

Kommen von daher Phil 3,8 und 2 Kor 12 als Belege für das Damaskusereignis nicht in Frage, so bleiben 1 Kor 9,1; 15,8; 2 Kor 4,6; Gal 1,12.15 f. als paulinische Quellentexte für das Verständnis des Damaskuserlebnisses übrig. Wir behandeln diese in der genannten Reihenfolge, da diese der Abfolge der paulinischen Briefe entsprechen dürfte.¹²

1 Kor 9,1

Im Zusammenhang einer Apologie (vgl. V. 1–3) kommt Paulus hier auf ein Schauen des »Herrn« zu sprechen. Dass damit das Damaskusereignis gemeint ist, ist nicht ganz sicher, es könnten z. B. auch mehrere »Visionen« gemeint sein, ohne dass Paulus diese hier als solche klassifiziert. Das Argument, weitere Erscheinungen könnten hier nicht mitgemeint sein, weil diese »gerade nicht als konstitutiv für das Apostelsein bei Paulus zu gelten haben«, kann sich doch wohl nur auf die in Frage stehende Stelle stützen und muss von daher hinterfragt werden.¹³ In gewisser Weise auffällig ist hier der Gebrauch des einfachen »Sehens« statt des visionären ὄφθῆ (er erschien). Aber der Sprachgebrauch der LXX zeigt, dass hier kein Bedeutungsunterschied vorliegt, kann dort doch ὄφθῆ mit einfachem ὁράω (sehen) wieder aufgenommen werden (vgl. Num 14,22; Ri 13,22; Gen 16,13).

Paulus dient der Hinweis auf sein Sehen des Kyrios hier zur Verteidigung seines Apostolats, der bei den Korinthern wohl u. a. wegen seines Unterhaltsverzichts grundsätzlich infrage gestellt wurde. Von den vier rhetorisch stilisierten Fragen, die Paulus den Korinthern zur Verteidigung seines Apostolats stellt, scheint die Gründung der korinthischen Gemeinde ein schwerer wiegendes Argument zu sein als [65] die ihm gewährte Erscheinung des Herrn – man mag überall seine Apostelwürde bezweifeln, in und für Korinth gilt das nicht. Insofern scheint die vierte Frage weit über den Charakter einer Bestätigung der dritten Frage hinauszugehen.¹⁴ Da er die Gemeinde gegründet hat, steht nach Ansicht des Paulus für die korinthische Gemeinde sein Apostolat fest, obwohl das auf Seiten der Gemeinde gerade anders gesehen wurde. Aber Paulus will damit wohl nicht signalisieren, dass die Argumentation mit der Vision subjektiv und unkontrollierbar, die Gemeindegründung dagegen objektiv konstatierbar

12 Vgl. dazu I. BROER, Einleitung in das Neue Testament. Studienausgabe, Würzburg 2006, 443.

13 So W. SCHRAGE, 1 Kor II 288 Anm. 56, aber auch ders., 1 Kor IV 49 und Anm. 166.

14 Vgl. W. SCHRAGE, 1 Kor II 286, nach dem die dritte Frage bzw. die Antwort darauf die zweite begründet und die vierte die dritte bestätigt.

ist,¹⁵ sondern eher die Infragestellung seines Apostolates als solche überholen. Mag es damit stehen, wie es wolle, für die Korinther ist er als ihr Gemeindegründer allemal der Apostel! Alles, was sie an geistlichen Gaben haben, verdanken sie der Vermittlung des Paulus!¹⁶

Für die Formulierung in der (auffälligen) ersten Person hat man zum einen auf den Kontext, zum anderen auf die parallelen johanneischen Formulierungen, aus denen man gelegentlich sogar auf eine Ostertradition geschlossen hat, verwiesen (vgl. Joh 20,18: ἑώρακα τὸν κύριον ich habe den Herrn gesehen; Joh 20,25 ἑώρακαμεν τὸν κύριον wir haben den Herrn gesehen, vgl. auch Joh 20,20.29). Da die paulinische Formulierung, zu der sich im Übrigen bei Epiktet eine formale und z. T. wörtliche Parallele findet,¹⁷ aber auf die Eröff- [66] nungsformel der autobiographischen prophetischen Berichte von der (Gottes-)Schau in der LXX und auf die von Traumgesichten und Himmelsreisen zurückgreifen dürfte,¹⁸ ist die Annahme einer Ostertradition, auf die sich dann Paulus und Johannes stützen würden, wohl unnötig, obwohl die Identität der Formulierung auffällig bleibt. Die Übereinstimmung mit diesen johanneischen Formulierungen wird auch als Argument dafür gebraucht, dass es in 1 Kor 9,1 wirklich um die Damaskuserfahrung des Apostels geht. Das bleibt aber nach wie vor unsicher, da sich auch die Übernahme einer Ostertradition nicht mit Sicherheit erweisen lässt. – Jedenfalls erschließt sich die erste Person nicht einfach aus der apologetischen Situation, da Paulus mindestens genauso gut in Anlehnung an die Traditionsformel von 1 Kor 15 hätte formulieren können: »Bin ich nicht Apostel? Ist nicht auch mir der Herr erschienen?«

Der von Paulus in diesem Sehen Geschaute wird hier und nur hier als »Kyrios« bezeichnet.¹⁹ Dieser Titel dürfte hier auf den Kontext zurückgehen. Das mag auf

15 So häufig, vgl. dazu B. HEININGER, Paulus 186 – dies scheint doch eher ein modernes, denn ein dem antiken Bewusstsein, vor allem dem des Paulus, entsprechendes Argument zu sein, so sehr es auch bereits in der Antike Kritik an visionären Phänomenen gab. Vgl. nur Plutarch, Romulus und Lukian, Peregrinus Proteus. Zur Kritik vgl. auch W. SCHRAGE, 1 Kor II 288 Anm. 57.

16 W. SCHRAGE, 1 Kor 289 macht zu Recht darauf aufmerksam, dass Paulus die möglichen Erfolge der Falschapostel hier nicht bedenkt, »obwohl er sonst durchaus um die Ambivalenz geschichtlicher Phänomene und ἔργα (Werke) weiß.«

17 Diss. 3,22,48 καὶ τί μοι λείπει; οὐκ εἶμι ἄλυπος; οὐκ εἶμι ἄφοβος; οὐκ εἶμι ἐλεύθερος; (Und geht mir etwas ab? Bin ich nicht ohne Betrübniß, bin ich nicht ohne Kummer? Bin ich nicht frei?).

18 Vgl. 1 Kön 22,17. Vgl. a. V. 19, dort wird allerdings wie häufiger εἶδον statt ἑώρακα [beide Verben: sehen] gebraucht, ebenso Is 6,1; Sach 1,8; 4,1. Vgl. auch die parallelen Formulierungen in der 2. Person Singular in Jer 1,12; Ez 8,6.12.15.17; 40,4; 43,7; 47,6; Dan 2,29. Vgl. zu letzteren v. a. 4 Esr 13 passim, wo »ich sah« terminus technicus ist und dazu B. HEININGER, Paulus 185 – 189.

19 Nach E. RAU, Kyrioskult 161 hat dieser Titel freilich eine »für seine Bekehrungsvision auch sonst konstitutive Bedeutung«, wofür er sich auf Phil 3,8 und Apg 9 stützt. Paulus habe bei seiner Bekehrung Jesus als den Kyrios anerkannt.

den ersten Blick nicht sogleich einleuchten und eher als Verlegenheitsauskunft erscheinen, aber wenn man sich die im gesamten Kontext auffällig herausgehobene Titulierung in 1 Kor 8,6c καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός (und ein Herr Jesus Christus) in Parallelisierung mit εἷς θεὸς ὁ πατήρ (ein Gott, der Vater) ansieht, so gewinnt diese Überlegung doch erheblich an Plausibilität. Was der Apostel damit aussagen will, ist der Stelle nicht unmittelbar zu entnehmen, sondern allenfalls dem paulinischen Sprachgebrauch an anderen [67] Stellen. Paulus bezeichnet Jesus sehr häufig als den »Herrn«, ohne weitere Attribute zu gebrauchen. Offensichtlich hatte dieser Titel sowohl für ihn als auch für seine Leser/Hörer einen eindeutigen Sinn. Der Apostel greift dabei auf einen Hoheitstitel zurück, den er in seinen Schriften sowohl für Gott als auch in Übereinstimmung mit der vorpaulinischen Tradition für Jesus Christus gebrauchen kann. Dieser Titel setzt Jesus Christus nicht Gott gleich, sieht ihn aber als mit einer besonderen himmlischen Machtstellung versehen, wie sich u. a. aus Phil 2,9–11 ergibt, wo Jes 45,23 und damit eine Aussage über Gott auf Jesus übertragen wird. Mit diesem Titel verbindet sich die Vorstellung, »that in some profound way he is directly and uniquely associated with God«. Man kann im Zusammenhang dieses Titels auch von einem »conceptual overlap between God and Christ« sprechen.²⁰ So sicher es zutrifft, dass die absolute Bezeichnung Jesu als Kyrios für die Gemeinden eine eindeutige Bezeichnung war, mit der diese einen klaren christologischen Inhalt verbanden, und so sehr die Möglichkeit besteht, dass die Anrede des Auferstandenen als Kyrios in der *mr'* (= Herr)-Anrede des irdischen Jesus begründet ist, so wenig sollte man in der hebräischen Gottesbezeichnung *adonai* (= Herr) eine direkte Wurzel der Übertragung des Kyriostitels auf den auferstandenen Jesus finden – bis zur Übertragung der alttestamentlichen Stellen mit Adonai auf Jesus dürfte es doch eine gewisse Zeit gebraucht haben, und eine Identifikation des erhöhten Jesus mit Gott liegt ja auch bei Paulus nicht vor. Gerade angesichts der vom Judentum allgemein anerkannten Einzigkeit Gottes, die eine Übertragung des Begriffs »Gott« auf andere Wesen freilich nicht vollkommen ausschließt,²¹ ist zu betonen, dass es ei-

[68] ne gemeinsame Schnittmenge beim Kyrios-Titel geben muss, die den jü-

20 Vgl. dazu L. W. HURTADO, *Lord Jesus Christ*, Grand Rapids (MI) 2003, 111 f., die letztere Formulierung nach L. J. Kreitzer. E. RAU, *Kyrioskult* 163 spricht von der »Deifizierung Jesu«, die bei Paulus auch sonst erkennbar sei. Vgl. auch ebd. 165: Gott »tritt ihm sozusagen seine ihn selbst im Innersten auszeichnende Kyrios-Funktion ab.« Dass Jesus bei Paulus »als Gott anerkannt wird«, ist bei Paulus so aber gerade nicht gesagt.

21 Vgl. Ex 7,1 und dazu Philo, *Det Pot Ins* 161 f.; *Mut Nom* 128; *Omn Prob Lib* 43; *Leg All I* 40; aber auch *Som I* 239 f. und zum Ganzen H. KLEINKNECHT u. a., *Gott* 91.96 f. sowie L. W. HURTADO, *One God, one Lord*, Philadelphia 1988, Kap. 1 und die dort angegebene Lit.

dischen Anhängern der Jesusbewegung schon in der Frühzeit die Übertragung dieses Titels auf Gott und auf Jesus Christus zugleich ermöglicht hat.²²

Dass es der auferstandene Gekreuzigte war, der Paulus vor/in Damaskus zum Apostel berief, wird in 1 Kor 9,1 kaum zur Sprache gebracht, vielmehr wird die Aussage vollkommen von der Kyrioswürde überstrahlt, die der von Paulus Verkündigte innehat. Zwar ist es nicht Gott selbst, der den Apostel zu seiner Aufgabe beruft, aber der von Gott in eine himmlische Machtstellung versetzte Jesus, auf den sogar Gottesprädikate übertragen werden können.

1 Kor 15,8

An dieser Stelle beansprucht Paulus dasselbe Widerfahrnis, das nach dem in den V. 3–7 übernommenen Traditionsmaterial dem Kephas, den Zwölf, den 500 Brüdern, dem Jakobus und allen Aposteln widerfahren ist, auch für sich – eine Erscheinung des Christus. Gleichzeitig behauptet er, dass damit die Erscheinungen des Auferstandenen ihr Ende gefunden haben – alles, was nach der ihm widerfahrenen Begegnung mit dem Auferstandenen noch an Erscheinungen geschah, ist zumindest von anderer Qualität. Das schwierig zu verstehende und aufgrund seiner auffälligen Voranstellung – trotz des relativierenden ὥσπερ (so wie, gleichsam) – betonte Wort ἔκτρομα (Luther- und Elberfelder-Übers.: unzeitige Geburt; EÜ: Missgeburt, B/A: Fehlgeburt) deutet die Vorgeschichte des Paulus an, die dieser in Gal 1 und Phil 3 selbst näher beschreibt. An einem, der sich so verhalten hat wie er, bleibt ein gewisser Makel haften, worin auch immer dieser besteht und welche Bedeutung ihm auch immer zukommt.²³ [69]

Subjekt der Erscheinungsaussage ist der in V. 3 letztmalig ausdrücklich erwähnte Christus, der in den folgenden Versen Subjekt bleibt. Diese Beibehaltung des Subjekts gehört zu der fast stakkatohaften Wiederholung des Prädikats ὤφθη (er erschien) und hebt die Gleichartigkeit des den Einzelnen und den Gruppen widerfahrenen Ereignisses hervor, was vor allem für den Apostel selbst wichtig ist. Wird doch auf diese Art und Weise deutlich, dass die ihm gewährte Erscheinung in der langen Reihe der Erscheinungen des Auferstandenen steht, die in der Erscheinung vor ihm zu ihrem Ende gekommen ist. Steht bei der gewählten Formulierung mit ὤφθη ganz stark das Subjekt des Sich-Zeigenden im Vordergrund, so gewinnt die Frage nach dem Verständnis von Χριστός (Christus) in V. 3 an Bedeutung, wenngleich an diesem viele Fragen einfach abprallen.²⁴

²² Vgl. dazu auch 1 Kor 8,5 f. und dazu W. SCHRAGE, 1 Kor III 239–241.

²³ Vgl. allerdings die Bemerkung von W. SCHRAGE, 1 Kor IV 62: »Ob überhaupt eines der oft genannten Motive des Plötzlichen, Unnatürlichen, Unzeitigen, Gewaltigen, Mißratenen, Lebensunfähigen, Irregulären usw. bei dieser Metapher im Vordergrund steht, ist seit langem umstritten und unsicher.«

²⁴ Nach E. RAU, Kyrioskult, 159 vermag der Titel »nichts zum Verständnis der Erscheinung

Man denke nur an die Frage, ob es sich hier um einen Titel oder eher um einen Namen handelt, und an die von Schrage dazu gegebene Maxime, man solle diese Alternative möglichst vermeiden.²⁵ Darüber hinaus darf man die Frage nach der Identifikation des Sich-Zeigenden mit Christus für Paulus auch deswegen nicht pressen, weil ihm diese Bezeichnung des Erscheinenden von der Formel vorgegeben war und ihm nach Ausweis der von ihm gewählten Wortidentität (ὡφθη) stark an der Betonung der Gleichartigkeit des Widerfahrnisses²⁶ lag. Dass aber das gleichmacherische [70] ὡφθη eindeutig vorhandene Differenzen überdeckt, wird schon daran deutlich, dass die Erscheinung für Petrus und die Zwölf als den Zeugen des Erdenlebens Jesu sicher eine andere Bedeutung gehabt haben wird als für Paulus, der Jesus nicht nur nicht gekannt, sondern ihn in seinen Zeugen auch bekämpft hat, um nur diese Alternativen anzusprechen.²⁷

Insofern können wir 1 Kor 15,8 nur entnehmen, dass Paulus für sich eine Erscheinung des Auferstandenen beansprucht hat, die der der übrigen Er-

selber beizutragen, weil er sich von der Sterbensaussage her erklärt«. So auch G. GUTTENBERGER, ὡφθη 53. 55. Paulus war aber offensichtlich nicht dieser Meinung, v. a. , wenn G. Guttenberger mit ihrer Ansicht recht hätte, dass ὡφθη in 1 Kor 15,6–8 möglicherweise von Paulus stammt und nicht traditionell vorgegeben ist, was freilich nicht bewiesen ist. (ὡφθη 54).

25 W. SCHRAGE, 1 Kor IV 22; vgl. im Übrigen die Literaturangaben bei M. REICHARDT, Erklärung 176 Anm. 149.

26 D. C. SIM, The appearances of the risen Christ to Paul, in: ABR 54 (2006) 1–12, 7 ff. betont sehr stark die Andersheit der dem Paulus vom Auferstandenen übermittelten Botschaft. Für die Apostel und Jakobus gilt: »Whatever information the resurrected Jesus imparted to them, be it the reality of his resurrection or his fulfilment of the scriptures, it was not supplemented by the further revelation that the Gentiles were to be provided with a Law free gospel in a mission that Paul was predestined by God to initiate.« Hier wird vorausgesetzt, was erst zu beweisen wäre, dass nämlich Paulus bereits in Damaskus die klare Botschaft gegeben wurde, die Heiden ohne das Gesetz zu missionieren. Dies kann aber durchaus erst eine Konsequenz sein, die sich für Paulus aus der Erscheinung des gekreuzigten Auferstandenen im Kontext der Verfolgung der Hellenisten ergab. Darüber hinaus ist das Interesse des Paulus an dieser Stelle jedenfalls umgekehrt, ihm liegt gerade an der Übereinstimmung seiner (Damaskus-) Erfahrung mit der der übrigen Zeugen des Auferstandenen. – Wie problematisch das Verständnis einer direkten wörtlichen Weisung zur (gesetzesfreien) Heidenmission in der Damaskuserfahrung an Paulus ist, wird m. E. an folgendem Zitat Sims schön deutlich: »... that all of this conflict and unpleasantness throughout the 50s, which clearly affected all parties – ... – could have been avoided had the risen Christ informed his brother that Paul had been predestined to take the Law-free gospel to the Gentiles.« (10, vgl. auch 11)

27 Das schließt freilich in der Tat ein »zumindest partielle Identifizierung erlaubende(s) Mindestmaß an Kongruenz von Fremd- und Eigenerfahrung« nicht aus. So M. REICHARDT, Erklärung 169 f. Vgl. aber auch B. HEININGER, Paulus 192 f. Neuerdings versucht G. GUTTENBERGER das paulinische ὡφθη mit dem Hinweis auf die legitimatorische Funktion der Erscheinungen des Auferstandenen dahingehend zu kritisieren, dass die Anschlussfähigkeit der paulinischen Vision an die zuvor genannten Erscheinungen »nicht belastbar« sei (ὡφθη 54). Außer der Ansicht des Paulus, dass seine Vision des auferstandenen Christus so viel Gemeinsames mit den übrigen Erscheinungen hatte, dass sie mit demselben Terminus bezeichnet werden kann, wird man 1 Kor 15,8 sicher nichts dazu entnehmen können. Zu den Unterschieden zwischen der Vision des Paulus und der der Jünger s. o. im Text.

scheinungszeugen gleichartig war; über das Spezifische dieser Erscheinung für Paulus lässt sich gerade wegen der Betonung der [71] Gleichartigkeit dieser Stelle kaum mehr entnehmen, als dass dieses Ereignis die totale Lebenswende des Apostels bewirkte (vgl. das ἔκτρομα). Selbstverständlich war mit dieser Lebenswende auch ein anderes Verständnis des Christuserignisses (bzw. der Person Jesu) und seiner Konsequenzen verbunden, wenngleich dieses neue Verständnis uns ebenfalls wiederum nicht völlig zugänglich ist, da uns die genaue Art der Opposition des Paulus gegen die Verkündigung des Evangeliums von Seiten der Jünger nicht genau bekannt ist. Nahm er mehr an der gesetzeskritischen Haltung des hellenistischen Teiles der Jesusbewegung Anstoß oder mehr an der Verkündigung eines Gekreuzigten als des Messias?²⁸ Je nach dem wird die Erscheinung des Auferstandenen bei Paulus eine unterschiedliche Änderung seines Verständnisses von Jesus und seiner Bewegung hervorgerufen haben. So kann man über das von Paulus Gesagte sicher eine Reihe von wichtigen Reflexionen anstellen, muss aber gleichzeitig festhalten, dass Paulus hier nur sehr wenig *wirklich sagt*, was uns das Damaskusgeschehen zu verstehen lehrt.²⁹

2 Kor 4,6

2 Kor 4,6 sieht man auf den ersten Blick nicht an, dass hier vom Damaskuserlebnis die Rede sein soll, zumal der Plural ja nicht gerade auf ein individuelles Erlebnis des Paulus hinweist.³⁰ Aber bereits in V. 5 (und den vorangehenden Versen) gebraucht Paulus den Plural und spricht dort doch [72] ziemlich eindeutig von seiner eigenen Tätigkeit als Verkündiger, wenn das auch nicht völlig unumstritten ist.³¹ Insofern stellt der Plural in V. 6 allenfalls ein kleines Problem dafür dar, die Aussage dieses Verses ausschließlich auf Paulus zu beziehen.

V. 6 ist völlig überladen, stellt die Auslegung vor mehrere, nicht nur grammatische Probleme, nimmt mehrere Motive aus 2 Kor 3 auf, wobei das der δόξα (EÜ: göttlicher Glanz) das wichtigste ist, und steht in Parallele zu V. 4. Der Vers eignet sich nach Ausweis der Literatur für zahlreiche und tiefgehende Überle-

28 Die letztere Alternative vertritt z. B. C. DIETZFELBINGER, Berufung 71 und neuerdings wieder U. SCHNELLE, Verfolger 300 f.; vgl. auch ders., Paulus, Berlin 2003, 74; E. RAU, Kyriokult passim lehnt den Bezug auf die Gesetzeskritik ab. Nach M. HENGEL/A. M. SCHWEMER, Paulus 165 war vor allem die soteriologische Deutung des Todes Jesu, die die sühnende Wirkung des Tempelkultes und damit wesentliche Teile der Tora infrage stellte, der Anlass für Paulus, die Urgemeinde zu verfolgen.

29 Sagt Paulus z. B. in 1 Kor 15,8 wirklich, dass »Jesus mit göttlicher Aktionsmacht ausgestattet« ist? (So B. HEININGER, Paulus 198) Wenn das im Sinne eines göttlichen Auftrags gemeint ist, bestünde natürlich kein Problem.

30 Vgl. zum Problem v. a. M. REICHARDT, Erklärung 178 f.; S. KIM, origin 5 f.

31 Vgl. z. B. H. WINDISCH, 2 Kor 140; U. SCHNELLE, Wandlungen 15 Anm. 1.

gungen, was schon damit zusammenhängt, dass Paulus hier Gen 1,3 zitiert³² und damit »das Aufleuchten Gottes in unseren Herzen« nicht nur mit dem »Lichtglanz der Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes im Angesicht Jesu Christi«³³ in [73] Verbindung bringt, sondern auch mit der Erschaffung des Lichtes am Anfang der Welt. Dieses an Qumran und Philo erinnernde Aufstrahlen Gottes in unseren Herzen³⁴ könnte in der Tat auf das Damaskusereignis zurückschauen,³⁵ dürfte allerdings kaum ausschließlich dieses im Blick haben, denn die Erkenntnis Gottes ist bei Paulus ja nicht nur auf das Damaskusereignis beschränkt, auch wenn der Aorist hier auf ein einmaliges Ereignis verweist. Zwar geht es hier auch um das Damaskusereignis an sich, also um dessen Bedeutung für den Apostel selbst, aber dieses hat in 2 Kor 4,6 von vornherein eine Richtung. Es geht um die

32 Das resultiert weniger aus der von Paulus hier verwendeten Sprache als aus dem Zusammenhang von Dunkelheit, Gottesspruch und Aufleuchten des Lichts. Vgl. dazu M. REICHARDT, Erklärung 187 f.

33 Nach der Elberfelder Übersetzung des schwierig zu übersetzenden Verses, die insgesamt lautet: »er ist es, der in unseren Herzen aufgeleuchtet ist zum Lichtglanz der Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes im Angesicht Jesu Christi.« Die Luther-Übersetzung lautet: »Denn Gott, der da hieß das Licht aus der Finsternis hervorleuchten, der hat einen hellen Schein in unsere Herzen gegeben, daß durch uns entstände die Erleuchtung von der Erkenntnis der Klarheit Gottes in dem Angesichte Jesu Christi.« und setzt damit in zweifacher Hinsicht einen anderen Akzent. Vgl. auch die (etwas offeneren) Übersetzungen von C. WOLFF »der (sc. Gott) in unseren Herzen erstrahlte zum Leuchten der Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes im Angesichte Jesu Christi« (2 Kor 83) und E. GRÄSSER »er (sc. Gott) ist aufgestrahlt in unseren Herzen zum Offenbarmachen der Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes auf dem Antlitz [Jesu] Christi« (2 Kor I 146) Wieder anders die Zürcher Bibel von vor 2007: »er ist es, der es in unseren Herzen hat aufstrahlen lassen, sodass wir erleuchtet wurden durch die Erkenntnis von der Herrlichkeit Gottes auf dem Angesicht Christi.« Die Lage in den englischen Übersetzungen ist weitgehend ähnlich; V. P. FURNISH, II Corinthians (AnCB 32 A), Garden City/New York 1985, 202. 251: »God ... has caused a light to shine in our hearts«. – Wenn einige Autoren das Prädikat des Relativsatzes in V. 6b ἔλαμψεν (er ist aufgeleuchtet) unter Hinweis auf das parallele und transitiv gebrauchte ἐτύφλωσεν (er hat verblendet) in V. 4 ebenfalls transitiv verstehen wollen (»der es hat hell werden lassen in unseren Herzen« statt: »der aufgeleuchtet ist in unseren Herzen«), so sei darauf verwiesen, dass der Relativsatz V. 6b – anders als V. 4 – gerade kein Objekt aufweist (vgl. H.-J. KLAUCK, Erleuchtung 291) und dass insofern dieses Argument doch allenfalls sehr eingeschränkt zählt. Und ist es sehr wahrscheinlich, dass Paulus dasselbe Verb unmittelbar hintereinander in unterschiedlichem Sinn gebraucht? Vgl. zum Problem B. HEININGER, Paulus 202 f.; O. HOFIUS, Wort 162. Anm. 105; H.-J. KLAUCK, Erleuchtung 294–296.

34 M. E. genügt es nicht, mit Klauck zu betonen, dass der Akzent in jedem Fall auf dem Entstehen einer großen »Heiligkeit... die Gott zum Urheber hat« (H.-J. KLAUCK, Erleuchtung 291), sondern es geht Paulus um das Aufleuchten Gottes in uns, will sagen, im Apostel selbst. Nach U. SCHNELLE, Verfolger 305 ist das Motiv des Aufleuchtens ein Argument dafür, dass hier vom Damaskuserlebnis die Rede ist, da die Lichtmetaphorik häufig ein Kennzeichen von Berufungen oder Beauftragungen im AT sei. Zumindest die Beispiele, die Schnelle nennt, vermögen das Argument aber nicht zu tragen: Jes 42,6LXX; Jes 42,16; 60,1 ff. Vgl. aber unten Anm. 38 für den hellenistischen Bereich und dazu M. REICHARDT, Erklärung 187 ff.

35 So die meisten Ausleger, vgl. dazu die Angaben bei C. DIETZFELBINGER, Berufung 49 Anm. 21.

Sendung des Paulus. Das ihm zuteil gewordene Aufleuchten Gottes (und damit die Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes, denn diese lässt sich ja kaum auf die Verkündigung des [74] Paulus übertragen, dem Apostel selbst aber vorenthalten³⁶) ist ihm nicht für sich selbst gegeben worden, sondern zur Weitergabe der Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes.³⁷ Hier liegt deutlich ein ähnlicher Zug wie in Gal 1,16 vor.³⁸ Dass Paulus hier aber nicht einen völlig anderen Aspekt des Damaskuserlebnisses zur Sprache bringt als an den zuvor behandelten Stellen, sondern eher einen ergänzenden, wird an der abschließenden Erwähnung Christi deutlich – die Herrlichkeit Gottes strahlt vom Angesicht Christi wider.³⁹ Paulus hatte Christus ja zuvor in dem parallelen V. 4 bereits als Gottes Bild bezeichnet. Für das, was *Paulus* in dieser Lichterscheinung aufgestrahlt ist, gilt das Mit- und Ineinander von Gott und Christus zunächst aber nicht. Paulus spricht zunächst allein von Gott, dem Schöpfer des Lichts, der im Herzen des Apostels aufgestrahlt ist,⁴⁰ aber dieses – [75] dürfen wir sagen? – Phänomen setzt den Apostel in stand und treibt ihn dazu, die Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes zu den Menschen voranzutragen, für die diese offensichtlich unauflösbar mit dem Angesicht/der Person Jesu Christi verbunden ist. Insofern scheint die christologische Dimension hier wenigstens durch, wenn auch die theologische ganz deutlich im Vordergrund steht, und was von den Christen gilt, wird man letztlich auch auf Paulus und wohl auch auf das Damaskusgeschehen anwenden dürfen.⁴¹ Letztlich dürfte V. 6 von der Vorstellung getragen sein, dass Gott sich

36 Vgl. dazu O. HOFIUS, Wort 162, der freilich genau umgekehrt argumentiert, dass nämlich »den Hörern des Wortes Gottes die gleiche Erkenntnis geschenkt wird, wie er sie empfangen hat.«

37 Insofern weist M. REICHARDT, Erklärung 189 f. zu Recht darauf hin, dass hier beide Aspekte, der der Berufung des Paulus und der der Verkündigung des Evangeliums, miteinander angesprochen sind, aber letztere steht m. E. eindeutig im Vordergrund. Auch hier gibt es aber zahlreiche abweichende Meinungen, vgl. ebd. 188 f.

38 Eine weitere Verbindung zu dieser Stelle liegt in dem mehrfach begegnenden »Aufleuchten« und der »Erleuchtung« vor, da Schauen und Licht im hellenistischen Bereich Offenbarungsbegriffe sind. (Vgl. D. LÜHRMANN, Offenbarungsverständnis 15)

39 S. KIM, Origin 230 versteht das Bild in dem Sinne, »that Paul saw the divine light displaying the contours of the face of a God-like figure who turned out to be the exalted Christ.«

40 Die Bedeutung der paulinischen Aussage an dieser Stelle muss zunächst einmal aus dieser Stelle und nicht aus anderen Aussagen des Apostels erhoben werden. Insofern erscheint es mir nicht sinnvoll, diese Stelle sofort von Phil 3,8 her zu deuten: »Paulus hat zum einen das Geschehen seiner eigenen Berufung zum Apostel vor Augen, in dem ihm selbst »die Erkenntnis Christi Jesu, meines Herrn« zuteil geworden ist (Phil 3,8)« (O. HOFIUS, Wort 162) – wenn Paulus hier kein Objekt zu dem Aufleuchten-Lassen nennt und Gott Subjekt dieser Aussage ist, dann geht es hier in erster Linie nicht um eine »Erscheinung« des Auferstandenen, sondern um eine Offenbarung Gottes, die nach dem Folgenden freilich mit Christus zusammenhängt, insofern sie auf dessen Antlitz sichtbar wird.

41 Kann man wirklich als Erkenntnisziel der paulinischen Aussage benennen, »daß der Lichtglanz Gottes auf dem Angesicht Christi liegt« und dies damit begründen: »Sie (sc. die Menschen) sollen damit – das ist vorausgesetzt und im mittleren Teil von 4,6 enthalten –

Paulus auf dem Angesicht Christi gezeigt hat, die Aussagen von 2 Kor 4,6 oszillieren gewissermaßen zwischen Gottesschau und Christophanie. Das ist aber nicht dasselbe wie die Aussage, dass es hier um »eine zent- [76] rale christologische Aussage« geht.⁴² Die christologische Aussage ist sicher nicht unwichtig, aber sie steht nicht im Zentrum, sondern der Mittelpunkt der paulinischen Aussage an dieser Stelle ist theologisch: Gott ist ihm in einem/als helles Licht aufgeschienen.⁴³ Bedenkt man, dass V. 6 die Begründung für V. 5 und damit für die Verkündigungstätigkeit des Paulus liefert, so wird die Parallellität von 2 Kor 4,6 und Gal 1,16 noch deutlicher, denn an beiden Stellen wird die Verkündigungstätigkeit des Paulus auf einen göttlichen Auftrag zurückgeführt.

Stellt man die Frage, ob die Aussage des Paulus an dieser Stelle seinen unmittelbaren Eindruck vom Damaskuserlebnis wiedergibt oder eher dessen Reflexion,⁴⁴ so scheinen mir zwei Bemerkungen wichtig. Zum einen dürfte das Problem von geringer Bedeutung sein, denn welcher Unterschied hinsichtlich

dasselbe erkennen, was er, Paulus, gesehen und erkannt hat. Also hat er selbst den Lichtglanz Gottes auf dem Angesicht Jesu gesehen.« (so C. DIETZFELBINGER, Berufung 63)? Das ist m. E. die Konsequenz, wenn man den Vers von vornherein daraufhin befragt, »wie Paulus *Jesus* gesehen hat«. (Kursivierung I. B.) Von einem Sehen Jesu durch Paulus ist im ersten Teil der Aussage überhaupt nicht die Rede und auch im zweiten Teil steht dieses in keiner Weise im Vordergrund, allerdings wird hier möglicherweise angedeutet, dass das Eine nicht ohne das Andere zu haben ist. – Im Kontext der übrigen paulinischen Erwähnungen des Damaskusgeschehens besagt 2 Kor 4,6 dann nach Dietzfelbinger: »Paulus hat in seiner Christusvision Jesus gesehen, wie Gottes Licht auf ihm lag, er hat ihn im Glanz himmlischer Verherrlichung geschaut.« Aber V. 6b spricht überhaupt nicht von einem Sehen Christi. Allerdings übersetzt Dietzfelbinger auch: »der ist es, der es in unseren Herzen hat Licht werden lassen«. Vgl. aber auch H.-J. KLAUCK, Erleuchtung 296: »Wenn wir ins Angesicht Christi schauen, werden wir der Doxa Gottes ansichtig, die sich darin spiegelt.« Das trifft zu, aber nicht für Paulus, der dieser Aussage über die Christen seine eigene »Erleuchtung« voranstellt, und in dieser ist ihm allein Gott aufgeleuchtet – mag sein, dass das auch auf dem »Antlitz [Jesu] Christi« der Fall war, aber die christologische Seite wird bei Paulus überhaupt nicht zur Sprache gebracht, sondern nur bei den zu missionierenden Christen. Das ist deswegen besonders auffällig, weil es in 1 Kor 9,1 und 15,8 dezidiert anders ist.

42 So C. DIETZFELBINGER, Berufung 73 f.

43 Von daher wäre die häufige christologische Engführung des Damaskusgeschehens zu hinterfragen, vgl. nur U. SCHNELLE, Wandlungen 16.

44 Vgl. C. DIETZFELBINGER, Berufung 74, der die Frage offen lässt. Vgl. auch M. REICHARDT, Erklärung 163, der zu 1 Kor 9,1 bemerkt, es sei wenig ratsam, »κύριος als authentische Angabe des Inhaltes der paulinischen Damaskusvision zu betrachten«. Aber kommt Reflexion von Erlebnissen (immer) zu nicht authentischen Ergebnissen? Im Übrigen rechnet Reichardt interessanterweise mit der Möglichkeit, dass in 2 Kor 4,6 »die erfahrungsadäquateste Beschreibung der paulinischen Damaskusvision« vorliegt, und findet deren Kern in der aus dem gesamten Kontext von 2 Kor 3,7–4,6 sich ergebenden Aussage »in dem Wechsel der δόξα τοῦ θεοῦ (Herrlichkeit Gottes) von dem Angesicht des Mose auf das Christi«. »Das würde wiederum bedeuten, daß die Erfahrung der Relativierung (oder bereits der Aufhebung?) der heilsmittlerischen Rolle der Tora und somit die Gesetzesfrage den Hintergrund der paulinischen Damaskusvision bildete und sich in der Antitypik Mose-Christus visualisierte.«

der Aussage ergibt sich, wenn die in 2 Kor 4,6 genannte Erkenntnis Paulus unmittelbar im Damaskuserlebnis bzw. nicht unmittelbar in diesem aufgeleuchtet ist? Da auch das unmittelbare Erlebnis nur in den Kategorien gedeutet werden kann, die dem Erlebenden zur Hand sind, sind Erlebnisse immer gedeutet und spätere Deutungen müssen früheren nicht unbedingt unterlegen sein, im Gegenteil, es können im Verlaufe der Reflexion [77] vertiefte Erkenntnisse gewonnen werden, die sich anfänglich überhaupt nicht am Horizont abzeichneten und dennoch unmittelbar zu dem Erlebten gehören. Zum anderen ist die Aussage von 2 Kor 4,6 so stark in den Kontext eingebunden und von diesem abhängig, dass es sozusagen dieser Kontext gewesen sein könnte, der Paulus eine Dimension des Damaskuserlebnisses verdeutlicht hat, die er so möglicherweise vorher noch gar nicht gesehen hat. Darüber hinaus dürfte es doch unwahrscheinlich sein, dass Paulus die verschiedenen Stadien seiner Reflexion über das ihm Widerfahrene bewusst präsent waren. Insofern dürften seine Schriften den jeweiligen Reflexionsstand widerspiegeln und nicht mehr unmittelbar auf das Damaskuserlebnis zugreifen⁴⁵ – aber *authentische* Interpretationen des ihm bei oder in Damaskus Widerfahrenen bleiben diese Belege allemal.

Gal 1,12.15 f.

Beide Belegstellen unterscheiden sich erheblich von den vorangegangenen, nicht nur dadurch, dass hier eine Terminologie begegnet, die so an diesen Stellen nicht zu finden war, sondern auch dadurch, dass hier nicht allein von einer *Offenbarung* des Gottessohnes die Rede ist, sondern diese auch noch ausdrücklich auf Gott zurückgeführt wird. Das war zumindest in den Belegen aus dem 1 Kor nicht der Fall, während in 2 Kor 4 ein wenig davon aufleuchtete. War an den bislang betrachteten Stellen von einem Sehen, Sich-Sehen-Lassen/Erscheinen oder Aufleuchten Jesu unter verschiedenen Hoheitsbezeichnungen die Rede, so begegnet hier Offenbarungs-Terminologie; erstmalig ist in unserem Zusammenhang auch von dem »Gottessohn« als dem Geoffenbarten die Rede, und die Zielrichtung der Offenbarung wird eindeutiger als in 2 Kor 4,6 hervorgehoben: War dort nur allgemein davon die Rede, dass das Aufleuchten Gottes in unseren Herzen *zur Erleuchtung der Menschen* geschieht, so ist hier konkret von einer Sendung zu den Heiden die Rede. Allerdings gäbe es in Gal 1,12 dann eine Parallele zu 1 Kor 15,8, wenn die Formulierung von der »Of- [78] fenbarung Jesu Christi« im Sinne eines gen. subj. zu verstehen wäre. Denn dann würde sich Jesus *Christus* dem Paulus offenbaren, d. h. sich zeigen,⁴⁶ und wir hätten eine deutliche

45 Vgl. W. KRAUS, Jerusalem 96.

46 Vgl. dazu D. LÜHRMANN, Offenbarungsverständnis 99, nach dem »«offenbart werden» und »erscheinen« synonym gebraucht werden«.

Parallele zu 1 Kor 15,8. Aber es dürfte sich hier eher um einen gen. obj. handeln. Dafür spricht zum einen die Parallelität der Formulierung in V. 16, wo der Gottessohn auch Inhalt der Offenbarung ist, zum anderen die Tatsache, dass es in V. 12 um das Evangelium geht. Dieses hat Paulus »durch Offenbarung Jesu Christi« erhalten, es ist aber mit dem Christusgeschehen identisch, vgl. 1 Kor 15,1 ff. und Gal 1,16.⁴⁷ Eine Interpretation als gen. subj. in Parallele zu *παρὰ ἀνθρώπου* (von einem Menschen),⁴⁸ wonach Jesus als bloßer Offenbarungsmittler anzusehen wäre, wäre einzigartig in der paulinischen Literatur und legt sich auch angesichts des Christusereignisses als des Inhalts des Evangeliums nicht nahe.

Was den Anlass der Ausführungen an dieser Stelle angeht, so gibt es eine Parallele zu 2 Kor 4,6 und 1 Kor 9,1; 15,8, insofern die Ausführungen auch hier apologetischer Natur sind. Paulus verteidigt in V. 11 mit einer feierlichen Formulierung sein Evangelium, das ab V. 6 bereits den Horizont der Ausführungen bildet, indem er darauf hinweist, dass dieses nicht nach Menschenart ist. Dies begründet er in V. 12 damit, dass er es nicht von einem Menschen empfangen hat, auch nicht in irgendeiner Weise belehrt worden ist, sondern dass er das Evangelium durch »Offenbarung Jesu Christi« empfangen hat. Da ein Objekt dieser Offenbarung nicht genannt wird, dürfte Jesus Christus hier am [79] ehesten das Objekt der von Gott beschlossenen und veranlassten Offenbarung sein.

Dass diese Verteidigung seines Apostolats und seines Evangeliums mit Vorwürfen der Gegner gegen Paulus zusammenhängt, wird weithin anerkannt und ist auch plausibel. Dass diese für sich oder für ihre Führungsleute eigene Offenbarungen »des Sohnes« beanspruchten und die Formulierung des Paulus in V. 15 f. so in direktem Zusammenhang damit steht, ist möglich, lässt sich aber nicht kontrollieren. In jedem Falle stellt die Rede von der »Offenbarung seines Sohnes« für Paulus offenbar auch eine Möglichkeit dar, seine Damaskuserfahrung zu beschreiben. Dass Paulus in V. 12 von der Offenbarung Jesu Christi spricht, in V. 16 aber von der Offenbarung seines (= Gottes) Sohnes dürfte aufgrund des unmittelbaren Zusammenhanges dieser beiden Stellen ein Hinweis darauf sein, dass Paulus bei seiner Damaskuserfahrung zumindest zwischen diesen beiden Titeln nicht groß unterscheidet bzw. dass es ihm hier mehr um das Faktum der Offenbarung des Auferstandenen als um die konkrete titulare Entfaltung geht.

47 Insofern erübrigt sich möglicherweise die Unterscheidung einer Offenbarung Jesu Christi und von einer des Evangeliums, wie sie P. O'BRIEN, Was Paul 367.369, anzunehmen scheint, wenn er sie auch als zwei Elemente bezeichnet, die untrennbar zusammengehören. 368 nennt er noch eine weitere Komponente der Offenbarung vor Damaskus, nämlich die Weisung zu den Heiden als Element der Christophanie.

48 Vgl. dazu u. a. J. ROHDE, Der Brief des Paulus an die Galater (THK 9), Leipzig 1989, 51 f.

Die Verse 13 – 15 haben den Zweck, die Radikalität der paulinischen Wende zu demonstrieren, mit der Offenbarung des Gottessohnes zu begründen und damit zum Ausweis der Legitimität des paulinischen Evangeliums beizutragen. Auch diese V. stehen also noch in dem mit V. 10 beginnenden apologetischen Kontext: Wer so tief im Judentum verhaftet war und die Kirche Gottes zu vernichten suchte, dessen radikale Lebenskehr kann nicht durch einen Menschen verursacht sein, sondern nur durch Gott.⁴⁹ Zwar wusste es die Antike bereits besser und auch das Neue Testament weiß um die Zweideutigkeit von Erscheinungen und Wundern (vgl. nur Plutarch, Alc. 18; Cor. 38; Lukian, Philops. 26; Mt 12,22 – 28), aber all das blendet Paulus hier aus, verweist auf den radikalen Bruch in seinem Leben und hält diesen Bruch einzig und allein für durch ein unmittel- [80] bares Eingreifen Gottes erklärbar. Diese Argumentation hält er offensichtlich für so plausibel und nachvollziehbar, dass sie die Galater eigentlich überzeugen muss. Jedenfalls lässt er sich auf keinerlei Einwände ein. – Auch wenn Gott in V. 15 nicht ausdrücklich als Subjekt genannt wird,⁵⁰ so kann nur er aufgrund der von Paulus in V. 15 f. genannten Tätigkeiten Subjekt dieses Satzes sein. Das in der LXX nicht häufig mit Gott als Subjekt und zugehörigem Infinitiv verwendete Verb εὐδοκέω, dessen Bedeutung zwischen einfachem »wollen«, »einwilligen« und »Wohlgefallen haben« changiert, verleiht dem Kontext an unserer Stelle eine gewisse Feierlichkeit und nähert sich dem neutestamentlichen Gebrauch des Hauptwortes εὐδοκία, das im Neuen Testament meist von Gottes Wohlgefallen gebraucht wird. Die Bedeutung der Aussage wird auch durch die beiden Partizipien ἀφορίσας (ausgesondert) und καλέσας (berufen) in Verbindung mit »durch seine Gnade« hervorgehoben. Beide Stämme begegnen auch in Röm 1,1 zusammen. Diese göttliche gnadenhafte Erwählung bringt Paulus im Anklang an deuterojesajanische Formulierungen vom Gottesknecht zum Ausdruck, wobei v. a. Jes 49,1 Pate gestanden haben dürfte,⁵¹ da dort das Motiv der *Berufung vom Mutterschoß an* vorliegt. Paulus spielt damit auf die Berufung des Gottesknechtes an und sieht seine Berufung in deren Licht. Wie Gott diesen berufen hat, so auch Paulus. Eine Bezugnahme auf weitere Stellen,

49 Vgl. F. MUSSNER, Der Galaterbrief (HThK.NT IX), Freiburg i. Br. ⁵1988, 80, auch R. E. CIMPAPA, The Presence and Function of Scripture in Galatians 1 and 2 (WUNT 102), Tübingen 1998, 332: »Paul uses that opportunity to fill that revelatory moment with all of its theological baggage.«

50 Das ὁ θεός (Gott) ist textlich umstritten und die Entscheidung für die richtige Lesart schwierig. Vgl. dazu die ambivalente Darstellung des Befundes bei B. M. METZGER, A textual commentary on the Greek New Testament, Stuttgart 1971, 590.

51 Jes 49,1 reicht m. E. als Ursprungsstelle aus. Zwar ist zuzugestehen, dass in Jes 49,5 noch einmal vom Mutterschoß (»der mich von Mutterleib an für sich zum Knecht gebildet hat«, so die wörtliche Übersetzung der Elberfelder Bibel) und in Jes 49,6 vom Propheten als »Licht für die Heiden« die Rede ist, aber die Anklänge sind doch sehr unspezifisch im Vergleich zu Jes 49,1. Vgl. zum Problem M. REICHARDT, Erklärung 199 f.

wie z. B. Jes 42,6 scheint nicht notwendig, zumal das dortige $\phi\omega\varsigma \epsilon\theta\nu\omega\nu$ (Licht der Heiden) auch in Jes 49,6 belegt ist und Jes 49 auf Jes 42 zurückgreift. Paulus wird weder für die Erkenntnis der Ausrichtung seiner Mission zu den Heiden noch für deren Formulierung an [81] dieser Stelle auf Deuterocesaja angewiesen sein. Auch ein Rekurs auf Jer 1,5 erscheint nicht notwendig.⁵² Anspielungen sollten auch textlich festzumachen sein und nicht einfach auf einer Nähe von Motiven beruhen, zumal wenn diese häufiger belegt sind! Etwas anderes ist die Aussage, dass Paulus mit dieser Wendung an prophetisches Berufungsbewusstsein anknüpft, denn in der Tat ist der Gedanke der Berufung vom Muterschoß an bei Jeremia und Deuterocesaja mit seiner »Charakterisierung eines Idealpropheten«, hinter dem das Selbstverständnis prophetischer Tradentenkreise steht,⁵³ nachweisbar.

Die ganze, durch die Partizipien und das Hauptverb vermittelte Akzentuierung in V. 15 dient dazu, der Offenbarung Jesu Christi auf Gottes Initiative Nachdruck zu verleihen. Dass es sich hier nicht um eine Offenbarung des Eschatons, jedenfalls im gewöhnlichen Sinne, handelt, versteht sich von selbst.⁵⁴ Es geht in Anlehnung an den alttestamentlich-jüdischen Sprachgebrauch um die Enthüllung eines himmlischen Tatbestandes vor bestimmten Menschen, hier um die von Gott für Paulus veranlasste Schau des im Himmel weilenden gekreuzigten und auferstandenen Jesus, ohne dass auf Kreuzigung oder Auferstehung hier besonders abgehoben wäre. Ob bei jedem Gebrauch des Gottessohn-Titels bei Paulus in Röm und Gal immer auch der Präexistenzgedanke mitzudenken ist, scheint mir nicht so sicher zu sein; dasselbe gilt für die Rechtfertigung aus Glauben statt aus Werken des Gesetzes.⁵⁵ Der Titel »Sohn Gottes« hat hier v. a. zwei Funktionen: er dient der Identifikation des Geoffenbarten und betont das enge Verhältnis zwischen Offenbarendem und Offenbartem. Wenn Lührmann formuliert: »Offenbarung ist für Paulus nicht das Christusgeschehen als solches, sondern die aus ihm resul- [82] tierende Bedeutung für den Menschen, die Gott dem Menschen vermittelt.« (80), so ist das sicher richtig, denn die Offenbarung seines Sohnes hat ja auch nach der Aussage des Apostels an dieser Stelle einen bestimmten Sinn, nämlich den der Verbreitung der Anerkennung der Bedeutung Christi bei den Heiden. Die Frage ist aber, wie dieser Sinn der Offenbarung dem Apostel vermittelt wird, ob also z. B. an einen direkten Auftrag des geoffenbarten Jesus zur Heidenmission zu denken ist, oder ob auch andere Möglichkeiten in Erwägung zu ziehen sind.

52 Vgl. F. WILK, Die Bedeutung des Jesajabuches für Paulus (FRLANT 179), Göttingen 1998, 293, der allerdings 299 f. auch noch eine Bezugnahme auf Jes 52,10 vertritt.

53 Vgl. B. M. ZAPFF, Jesaja 40 – 55 (NEB.AT), Würzburg 2001, 299.

54 Vgl. dazu D. LÜHRMANN, Offenbarungsverständnis 75: »Die Offenbarung des Sohnes Gottes ist die eschatologische Zeitenwende.«

55 Vgl. dazu D. LÜHRMANN, Offenbarungsverständnis 76 – 78.

Woher aber weiß der Apostel, dass Gott hinter dem gesamten Geschehen steht? War dies ein Moment der Offenbarung selbst oder resultiert diese Aussage aus dem allgemeinen theologischen Wissen des Paulus, dass solche Ereignisse, wie er sie erfahren hat, nur von Gott bewirkt sein können? Davon zu unterscheiden ist die weitere Frage, warum er diese Rückführung auf Gott an dieser Stelle vornimmt, im 1 Kor aber nicht. Die Antwort auf die letztere Frage dürfte dieselbe sein, die auch auf die Frage nach dem Grund für die hier verwendete Offenbarungsterminologie und die Anknüpfung an das prophetische Berufungsschema zu geben ist. Angesichts der von den Gegnern des Paulus ausgehenden Bedrängnis und der Bestreitung des paulinischen Apostolats sowie der Legitimität seines Evangeliums muss Paulus die Authentizität seiner Erfahrung und der Übertragung des Evangeliums mit möglichst schwer wiegenden Argumenten rechtfertigen. Dazu eignet sich der Begriff der Offenbarung noch besser als der einer Vision o. ä., bringt er doch nicht nur Christus, sondern auch Gott selbst ins Spiel. Darüber hinaus bringt Paulus damit nicht ein völlig neues Moment des Damaskuserlebnisses zur Sprache, in 2 Kor 4,6 scheinen ähnliche Elemente wenigstens anfangshaft durch (s. o.). Gerade durch 2 Kor 4,6 sensibilisiert, wird man fragen müssen, ob es genügt, im Gedanken der Offenbarung Jesu Christi aufgrund der Initiative Gottes in Gal 1,15 f. nur eine Entfaltung des Damaskuserlebnisses im Horizont des alttestamentlich-jüdischen Glaubens durch Paulus zu sehen, oder ob nicht doch das εὐδόκησεν [ὁ θεός] (als es aber [Gott] wohlgefiel) einen Anhalt im Damaskuserlebnis selbst hat. Das Ineinander von Theo- und Christophanie in 2 Kor 4,6 ist ein Argument, das in diese Richtung weist. [83]

Paulus beschreibt das, was er andernorts als Vision des Christus beschreibt, als Offenbarung des Sohnes Gottes durch Gott selbst – diese Tatsache steht für ihn wie in Stein gemeißelt. Die das AT mehrfach beschäftigende Frage der Falschoffenbarung würde ihn hier nur vom Wesentlichen ablenken, weswegen sie außerhalb des Blickfeldes bleibt. Der im Himmel verborgene, auferstandene Jesus wurde *ihm* von Gott als sein Sohn gezeigt.⁵⁶ Für wie schwerwiegend und

56 Das Argument, Paulus habe zwischen einem einfachen ἐμοί (mir) und ἐν ἐμοί (in mir) bewusst unterschieden, ist leicht durch die Überlegung zu diskreditieren, hierbei handele es sich doch eher um eine moderne psychologische Reflexion als um eine solche des Apostels. Hier einen »innerpsychischen Sachverhalt« angesprochen zu finden, ist vielleicht für den Apostel der Differenzierung doch zu viel, vgl. M. REICHARDT, Erklärung 205, und dazu allerdings auch die Bemerkung A. DEISSMANNs, Paulus. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze, Tübingen ²1925, 104, Paulus spreche hier »mit fast moderner Psychologisierung des Erlebnisses«. Sehr viel holt aus dem »in mir« C. STRECKER, Die liminale Theologie des Paulus (FRLANT 185), Göttingen 1999, 104 – 106, heraus, der die Parallelität zu Gal 2,20 betont und in der Formulierung die besondere Verbundenheit zwischen Christus und dem Apostel ausgedrückt findet. – Jedenfalls sollte das δες ἔλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν

überzeugend der Apostel den von ihm hier zur Sprache gebrachten Zusammenhang ansieht, kann man daran erkennen, dass er trotz der Infragestellung sowohl seines Auftrages als auch der inhaltlichen Ausprägung seines Evangeliums durch die galatischen Gegner hier auf die Einführung des Apostelbegriffs verzichtet, obwohl er seine Apostolizität in Gal 1,1 noch mit größtem Nachdruck eingeführt hatte.

Zur Frage, ob hier an ein visionäres oder ein auditives Geschehen zu denken ist, wobei, vielleicht wegen der Bedeutung des Wortes für die Theologie, eine Tendenz zu letzterem in der Literatur erkennbar ist,⁵⁷ sollte man bedenken, dass dieses Problem Paulus an dieser Stelle offensichtlich nicht berührt hat. Der Apostel wählt hier für das ihm widerfahrene Geschehen einen Ausdruck, der nach Ausweis [84] des Alten Testaments beides meinen kann. Die Tatsache, dass der Auferstandene als Gottessohn Objekt der Offenbarung ist, spricht freilich nicht dafür, dass die Wortoffenbarung im Vordergrund stand. Auch die anderen Stellen, an denen Paulus von seinem Damaskuserlebnis spricht, betonen eher die Erscheinung als den Wortempfang, wobei natürlich ein Sprechen des Erscheinenden (zumal in der Vorstellung des Apostels), wie auch immer man sich das vorzustellen hat, nicht ausgeschlossen ist. Dies gilt auf den ersten Blick umso mehr, wenn man die Frage bedenkt, wie Paulus der Auftrag der Heidenmission zuteil geworden ist. Hier bestehen freilich viele Möglichkeiten, so dass hieraus keineswegs direkt auf eine Wortoffenbarung geschlossen werden kann, geschweige denn geschlossen werden muss. Zu fragen ist nämlich schon, ob die Heidenmission unmittelbar mit der Christusoffenbarung verbunden gewesen⁵⁸ oder nur eine Folge daraus ist, die sich für Paulus – wann auch immer – ergeben hat und die er nun selbstverständlich mit dieser verbindet. Deswegen muss die Anbindung der Heidenmission an die Christusoffenbarung keineswegs sekundär und künstlich oder willkürlich gewesen sein. Wenn z. B. die von Paulus verfolgten Hellenisten den Gottesfürchtigen in den Synagogen gegenüber in Fragen des Gesetzes großzügig gewesen wären – um es zunächst einmal allgemein zu beschreiben und nicht gleich von Beschneidungsfreiheit zu reden, die in dieser frühen Zeit wohl noch nicht praktiziert wurde!⁵⁹ – und Paulus die Hel-

(der *in* unseren Herzen aufgeleuchtet ist) von 2 Kor 4,6 hier doch noch einmal zu denken geben. Das *ἐν* (in) in Gal 1,16 ist vielleicht doch wichtiger als häufig angenommen.

57 Vgl. dazu M. REICHARDT, Erklärung 200 f.; B. HEININGER, Paulus 198 f.

58 So z. B. M. HENGEL/A. M. SCHWEMER, Paulus 161 f.

59 J. D. G. DUNN, *The theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids 1998, 346, um nur ihn als Beispiel zu nennen, spricht freilich davon, »that Paul persecuted the Hellenists because they had already *abandoned* the law.« (Kursivierung I. B.) Vgl. allerdings auch ebd. 347: »It is questionable, for example, whether the little we know of the Hellenists actually does support the view that they had broken with the law.« und ders., *Conversion* 83. Ebd. 90 geht Dunn davon aus, dass die Verfolgung des Paulus darin ihren Grund hatte, dass die hellenistischen Missionare die Beschneidung »and the practice of the covenant distinctives« bereits aufgegeben hatten. Aber war die Reizschwelle des Pharisäers Paulus nicht möglicherweise

lenisten ge- [85] rade deswegen verfolgt hätte, so hätte natürlich das Sich-Zeigen des Gekreuzigten als Auferstandener und die Tatsache, dass die Hellenisten diesen verkünden, die Konsequenz, Predigt und Verhalten der Hellenisten ins Recht zu setzen, ohne dass der Auferstandene dazu in irgendeiner Weise explizit Stellung nehmen müsste.⁶⁰ Insofern kann man der der Christusvision möglicherweise durchaus innewohnenden Tendenz zur Heidenmission nicht unbedingt ein Sprechen des Auferstandenen und damit ein Vorherrschen der Audition entnehen. Diese Tendenz der Christusvision muss dem Paulus auch nicht notwendigerweise schon im Damaskuserlebnis selbst deutlich geworden sein, sie kann sich ihm auch erst im Laufe einer nicht zu langen Periode als Konsequenz der Offenbarung aufgedrängt haben.

Gal 2,2 besagt nicht, dass sich Paulus hinsichtlich seines Evangeliums unsicher gewesen wäre, macht aber deutlich, dass seine Form der Evangeliumsverkündigung in der »Urgemeinde« – wie groß und an welchen Orten man auch [86] immer sich diese vorstellt⁶¹ – nicht unumstritten war und dass der Konflikt um seine Verkündigung nicht erst auf dem Apostelkonzil aufgebrochen ist, sondern bereits in der Phase zwischen dem ersten und zweiten Jerusalembesuch entstanden sein muss, wie es ja auch die Apostelgeschichte darstellt. Darf man aus der Tatsache, dass von einem solchen Konflikt beim ersten Jerusalembesuch noch nicht die Rede ist, schließen, dass die Zuwendung zu den Heiden *mit letzter Konsequenz* erst in dieser Phase des Wirkens des Apostels entstanden ist?⁶² [87]

niedriger und mussten nicht die Hellenisten einen längeren Weg zurücklegen, bis sie sich zur Beschneidungsfreiheit durchgerungen hatten? Das mit Sicherheit zu behaupten, ginge sicher zu weit, nur sicher ist m. E. das Gegenteil auch nicht! Das Problem hat u. a. darin seinen Grund, dass es auch im Judentum unterschiedliche Standpunkte hinsichtlich Heidenmission und Beschneidung gab, vgl. nur Jos Ant XX 2,4 § 38–48. Mit einer Aufgabe der Beschneidungspraxis bei den Hellenisten als Anlass für die Verfolgung durch Paulus rechnet auch H. RÄISÄNEN, *Paul's call experience and his later view of the law*, in: Ders., *Jesus, Paul and Torah*, Sheffield ²1992, 15–47, 16 ff. A. G. JOSSA, *Jews or Christians?* (WUNT 202), Tübingen 2006, passim, z. B. 81–83, findet die Abrogation des Gesetzes durch das Christusereignis ebenfalls bereits schon bei den Hellenisten, von denen sie zu Paulus kam. »It was the charismatic experience of the exalted Christ at the right hand of the Father, thus faith in the role of the Son of Man and Lord that challenged the Mosaic Law as the instrument of reconciliation, and thus determined the break with official Judaism.« (83)

60 Vgl. die Beschreibung der Damaskuserfahrung bei W. KRAUS, Jerusalem 97, wobei allenfalls zu fragen wäre, ob die »eschatologische« Dimension der Heidenmission den Hellenisten von Anfang an bewusst war. Vgl. auch ebd. 90–100, v. a. 95: »daß die theologische Ausrichtung der »Hellenisten« für den bisherigen Verfolger zur Matrix wurde, anhand derer seine eigene Theologie ihre Gestalt fand«.

61 Vgl. zum Begriff der Urgemeinde, L. SCHENKE, *Die Urgemeinde*, Stuttgart 1990, 22 f.

62 Auffälligerweise spricht Paulus im unmittelbaren Anschluss an V. 16 in Gal 1,17 ja gerade nicht von heidnischen Gebieten, sondern kann allenfalls darauf setzen, dass seine »Leser« – in Galatien! – um den heidnischen Charakter der Arabia und von Damaskus wissen. Vgl. dazu auch M. HENGEL/A. M. SCHWEMER, *Paulus 157*, wonach Paulus Juden und Heiden vor der eigenen Haustür missioniert hat. Aber es bleibt auffällig, dass Paulus hier in keiner Weise

Wir sind von der Exegese von Gal 1 bereits unversehens zu Fragestellungen historischer Natur vorgedrungen, bei denen das Vorverständnis des Interpreten naturgemäß eine große Rolle spielt. Bevor wir diesen historischen Fragen noch etwas weiter nachgehen, muss zunächst der Ertrag unserer Überlegungen für die Interpretation von Gal 1,12.15 f. festgehalten werden.

2. Die paulinische Intention von Gal 1,12.15 f.

Unsere Stelle unterscheidet sich in vielfältiger Weise von den übrigen Stellen, an denen Paulus auf sein Damaskuserlebnis zu sprechen kommt. Am engsten ist die Verbindung noch mit 2 Kor 4,6, insofern dort ebenfalls Gott das Subjekt ist und auch die Zweckgerichtetheit der Erleuchtung, wenn auch erheblich allgemeiner, zur Sprache kommt. Es sind im Wesentlichen fünf Elemente, die Paulus anführt, um sein Evangelium mit besonderem Nachdruck gegen die in die galatischen Gemeinden eingedrungenen Gegner zu verteidigen, von denen zwei eine gewisse

die Erfüllung des ihm übertragenen Missionsauftrags erwähnt. Hielt Paulus das für selbstverständlich? Oder kommt es ihm hier allein auf den Gegensatz zu Jerusalem an? – Wenn Martyn u. a. davon ausgehen, dass Paulus bereits bei seinem ersten Besuch in Jerusalem von seiner apostolischen Sendung zu den Heiden und damit wenigstens ansatzweise auch von seinem (gesetzesfreien) Evangelium mit Petrus und Jakobus gesprochen haben muss, so könnte das Erste zumindest in gewisser Weise der Fall sein. Die Tatsache, dass im Zusammenhang mit diesem Treffen von Problemen aber noch nicht die Rede ist, sondern erst im Zusammenhang mit dem zweiten (und nicht nur in Gal 2,3 ff., sondern bereits in Gal 2,2, was als Hinweis auf Probleme bereits vor dem Apostel-»Konzil« zu lesen ist!), könnte dafür sprechen, dass die vollen Konturen der Gesetzesfreiheit des paulinischen Evangeliums sich erst allmählich herausgebildet haben (vgl. L. MARTYN, Galatians [AncB 33a], New York 1998, 172). Der Befund bei M. HENGEL/A. M. SCHWEMER, Paulus 27–30, ist in dieser Hinsicht etwas ambivalent. Auf der einen Seite wird betont, dass »sein (sc. des Paulus) theologisches Denken wie auch seine missionarische Strategie und sein »apostolisches Selbstbewusstsein« in den 13 bis 16 Lehrjahren ausgereift sein muss (27; vgl. auch 155 f.), auf der anderen Seite scheint es aber so zu sein, dass bereits die Begegnung mit dem auferstandenen Christus vor Damaskus »gerade in der Frage der Tora eine radikale Lebenswende mit sich gebracht haben« »muss«. (29 Kursivierung H/S) Die Ausführungen von Schwemer 155 ff. z. B. machen deutlich, dass u. a. der Auftrag zur Heidenmission bereits in das Damaskuserlebnis selbst verlegt wird. – Aber was spricht eigentlich gegen eine Entwicklung des Paulus auch in dieser Frage? Freilich richten sich die Ausführungen dort v. a. gegen eine Verortung der Entwicklung der Rechtfertigungslehre »in den sieben bis acht darauffolgenden weitgespannten, westlichen »Wanderjahren««. (27) Vielleicht sollten gerade elder statesmen der Wissenschaft aufgrund ihrer großen Erfahrung etwas vorsichtiger mit der negativen Etikettierung Andersdenkender sein, so erfrischend auch solche Polemik gelegentlich sein mag. Finden sich falsche oder unzureichende Kritik, scholastische Klischees und Vorurteile bei aller Gelehrtheit des Autors immer nur bei den Anderen? Immerhin findet sich das Vor-Urteil des πρεσβύτερον κρείττον (das Ältere ist besser) bereits in der Antike! Bei der intensiven Rekonstruktionsarbeit, die in historischen Fragen des Urchristentums nun einmal notwendig ist, kann man eben an vielen Knotenpunkten unterschiedlicher Ansicht sein, von wo aus man dann in den großen Fragen zu unterschiedlichen Ergebnissen kommt. (vgl. dazu ebd. 30)

Parallele in 2 Kor 4,6 haben; die Belege im 1 Kor unterscheiden sich dagegen in Perspektive und Begrifflichkeit:

- Paulus hat sein Evangelium nicht von anderen, etwa denen, »die vor ihm Apostel waren«, überliefert bekommen, sondern sein Evangelium ist gottunmittelbar, es basiert auf einer »Offenbarung Jesu Christi«,
- er bezeichnet die Kundgabe Jesu Christi als Offenbarung,
- nennt den Geoffenbarten »(Gottes) Sohn«,
- sieht den Auftrag zur Heidenmission direkt in der Offenbarung des Gottessohnes verankert und
- greift dabei auf die Form der Propheten-Berufung in Anknüpfung an Deutero-Jesaja zurück.

Die Initiative Gottes steht hier in einer Weise im Vordergrund wie an keiner anderen Stelle in den Paulusbriefen, wo Paulus vom Damaskuserlebnis spricht. Zugleich macht Paulus ganz deutlich, dass es sich um eine Christophanie handelt. Das ist in 2 Kor 4,6, wo ja Gott ebenfalls Subjekt des Aufleuchtens ist, zwar irgendwie auch der Fall, aber bei weitem nicht mit der Deutlichkeit wie hier. Der christologische Gehalt geht an unserer Stelle über den von 2 Kor 4,6 hinaus, ohne dass man sagen kann, der Inhalt dieser Erscheinung sei ausschließlich christologisch-soteriologisch.⁶³ Denn zum Inhalt dieser Christophanie gehört ja auch, dass sie ausdrücklich durch Gott veranlasst ist, was so bei den Christophanien im 1 Kor nicht gesagt wird. Darüber hinaus formuliert Paulus hier objektiv, nicht so subjektiv wie in 1 Kor 9,1 und 1 Kor 15,8 – trotz des ἐν ἐμοί (in mir) – und betont mit dem Gottessohn-Titel stärker als an den anderen Stellen den besonderen Erwählungscharakter Jesu und dessen besonderes Verhältnis zu Gott – auch wenn inzwischen die Bezeichnung Sohn Gottes für den Messias nachgewiesen ist,⁶⁴ so können wir doch nicht davon ausgehen, dass zur Zeit Jesu der Messias immer gleich als Gottes Sohn angesehen wurde, so dass man an den auf das Damaskuserlebnis bezogenen Stellen, wo von Jesus als Christus die Rede ist (1 Kor 15,8; Gal 1,12), immer gleich die Sohnesbezeichnung mitdenken dürfte. Darüber hinaus wäre natürlich auch nach dem Charakter dieser Sohnschaft jeweils genauer zu fragen. [89]

Dass mit der Auferstehung Jesu der neue Äon angebrochen ist, sagt Paulus hier nicht. Natürlich könnte er diese Erkenntnis sogleich mit der Anerkennung des Auferstandenen verbunden haben. Dasselbe gilt für das Verständnis seiner Berufung mit Hilfe des Prophetenschemas, weil im damaligen Israel die Ansicht verbreitet war, dass Propheten von Gott erst wieder in der Endzeit berufen

63 Vgl. dazu U. SCHNELLE, Verfolger passim z. B. 304–307.

64 Vgl. 4Q 174 III 11; 4Q 246 II.

werden.⁶⁵ Aber die Frage ist, ob Paulus seine Berufung zum Apostel sofort als die eines Propheten erkannt hat oder ob ihm dies erst später aufgegangen ist.

3. Überlegungen zum Verständnis des Damaskuserlebnisses des Paulus

Paulus bringt sein Erlebnis vor Damaskus ganz unterschiedlich zur Sprache. Er gebraucht verschiedene Verben (erscheinen, sehen, aufleuchten, offenbaren), bezeichnet das Subjekt der Erscheinung bzw. das Objekt des Sehens und der Offenbarung mit verschiedenen Heilbringertiteln und bringt an zwei Stellen zum Ausdruck, dass mit diesem Ereignis auch ein Auftrag an ihn verbunden war. Daraus ist zunächst einmal abzuleiten, dass alle diese von Paulus genannten Dimensionen von ihm mit dem Ereignis vor Damaskus verbunden werden und dass es sich dabei deswegen um ein sehr komplexes Ereignis mit vielen Facetten gehandelt haben muss, von denen der Apostel keineswegs immer alle gleichzeitig zur Sprache gebracht hat. Im Gegenteil, die Formulierungen an den jeweiligen Stellen sind geeignet anzunehmen, dass der Apostel dieses für ihn so dramatische Ereignis jeweils unter einer besonderen Perspektive seinen Lesern nahe gebracht hat. Dabei hat die Annahme viel für sich, dass diese Perspektive jeweils im Zusammenhang mit der jeweiligen Briefsituation steht.

Man muss sich das genau klarmachen: Paulus kann von ein und demselben Ereignis als einer Erscheinung Christi, als einem Sehen des Herrn, als Aufleuchten Gottes auf dem Angesichte Christi und als Gottes Offenbarung seines Sohnes sprechen. Die Variationsbreite der *Hoheits*-Titulaturen und der Verben im Zusammenhang mit der Damaskusvision ist groß und deutet daraufhin, dass der Auferstandene – denn dass es sich um diesen handelt, unterliegt keinem Zweifel, nur der Auferstandene ist für Paulus der Kyrios – sich Paulus nicht einfach als Messias oder als Gottes Sohn gezeigt hat, sondern dass ihm der von ihm Verfolgte und von seinen Gegnern als Auferstandener Bekannte erschienen ist und sich ihm dabei in einer himmlischen Machtstellung gezeigt hat, die nicht nur interpretationsfähig, sondern sogar auf Interpretation angewiesen war.⁶⁶ Diese besondere Auszeichnung des Gekreuzigten von Seiten Gottes kann der Apostel mit den genannten christologischen Hoheitstiteln wiedergeben.

65 Vgl. Dan 3,38Lxx; syrBar 85,3. Diese Überlegung könnte auch hinter 1 Makk 4,46; 9,27; 14,41 stehen. Vgl. auch Ps 74,9.

66 Wie sehr das der Fall ist, kann die Überlegung verdeutlichen, welche Aussage z. B. der Kämmerer der Kandake – als Heide – getroffen hätte, wenn nicht Philippus, sondern der Auferstandene zu ihm getreten wäre. Er hätte diesen kaum als »Auferstandenen« erkannt, da Auferstehung eine Kategorie war, die ihm als Heiden in seinem kulturellen Kontext gar nicht zur Verfügung stand, wenn er nicht bereits zu den Gottesfürchtigen gehörte. Man könnte

Je mehr Dimensionen der Apostel dem Ereignis zuweist, umso uneindeutiger und weniger spezifisch muss dieses aber gewesen sein – nur dann können sich diese unterschiedlichen Interpretationen auf ein und dasselbe Ereignis beziehen und nur dann kann es diese unterschiedlichen Interpretationen auch ermöglicht haben. Zwar musste Paulus sicher nicht an allen Stellen immer alles sagen, so musste er z. B. nicht unbedingt bei jeder Gelegenheit auch den Sendungsauftrag erwähnen, aber der Unterschied zwischen einer Erscheinung Christi und dem Aufleuchten Gottes auf dem Angesichte Jesu Christi ist doch so erheblich, dass man beides nicht ohne Schwierigkeiten zusammenbringen kann. Entweder fehlt das Aufleuchten Gottes bei der Chris- [91] tophanie oder bei der Christophanie fehlt das theophane Element.⁶⁷ Gerade aufgrund der unterschiedlichen Facetten, die Paulus seiner Christophanie vor Damaskus an den einzelnen Stellen zuschreibt, ist es m. E. unbedingt notwendig, damit zu rechnen, dass viele dieser Facetten sich der Interpretation des Damaskuserlebnisses des Paulus verdanken. D. h., man sollte weniger damit rechnen, dass Paulus der Auftrag zur Heidenmission und der Gedanke der Rechtfertigung durch Glauben und nicht durch Werke des Gesetzes satzhaft vom Auferstandenen übergeben worden sind, sondern eher damit, dass sich diese ihm als Konsequenzen der Auferstehung des Gekreuzigten im Laufe der Zeit und tiefer gehender Reflexion ergeben haben.⁶⁸ Die Auferstehungsvorstellung ist freilich mit der Erfahrung des Apostels unmittelbar gegeben, weil sie zu seinem jüdischen Vorstellungshintergrund gehört – ob er damit auch von Anfang an seine Gleichstellung mit den Aposteln gegeben sah oder ob ihm dies erst im Laufe des Streites um das gesetzesfreie Evangelium aufgegangen ist, steht auf einem anderen Blatt.⁶⁹ Dadurch verlieren die Aussagen des Apostels m. E. nichts an Autorität, sie bleiben auch authentisch, sie werden aber zugleich einsichtiger und leichter nachvollziehbar. Zugleich entzieht sich

natürlich auch die Hörer der Areopagrede als Beispiel heranziehen. – Nach M. HENGEL/ A. M. SCHWEMER, Paulus 70, spielen die Unterschiede keine Rolle: »Daß bei Paulus in Gal 1,16 Gott selbst, bei Lukas dagegen eher Christus das handelnde Subjekt ist, ist bedeutungslos. Schon bei Paulus ist das Handeln Gottes und Christi weitgehend austauschbar, er kann darum in Gal 1,12 von der ›Offenbarung Jesu Christi‹, 1,15 f. von der Gottes und 1. Kor 9,1 vom ›Sehen des Herrn‹ sprechen.«

67 Diese mit dem jeweiligen Aussagesinn verbundene Perspektivität kommt auf andere Weise z. B. in Gal 1,11 ff. darin zum Ausdruck, dass Paulus hier das Evangelium als ihm von Gott beziehungsweise Jesus Christus unmittelbar durch Offenbarung zugekommen bezeichnet, während er es nach 1 Kor 15,1–3 zumindest den Hauptstücken nach (von anderen) überliefert bekommen hat.

68 Insofern kann man mit U. SCHNELLE, Verfolger 312 f. durchaus z. B. den Anbruch der neuen Zeit und die Erkenntnis, dass Christus den Gläubigen Anteil an seiner Herrschaft gewährt, mit dem Damaskuserlebnis verbinden, nur sollte man nicht annehmen, dass dem Apostel dies bereits am Tag danach bereits klar sein musste.

69 Vgl. dazu E. RAU, Kyriuskult 159, der es für »sehr unwahrscheinlich« hält, »dass Paulus sein visionäres Widerfahrnis von Anfang an als Ostererscheinung erlebt hat, die ihn an die Seite ›aller Apostel‹ rückt.«

die Frage, welche der vier Interpretationen der Erfahrung des Paulus vor Damaskus die erfahrungsadäquateste ist,⁷⁰ der Beantwortbarkeit, da [92] alle vier nach der Aussage des Apostels seiner Erfahrung entsprechen, gleichzeitig aber zumindest teilweise inkommensurabel sind. Jede Erfahrung ist zumindest für ihre Versprachlichung auf Interpretation angewiesen, und wenn diese Interpretation von dem Erfahrungsempfänger stammt, ist sie auch authentisch, zumindest in der Regel. Eine von vornherein anzunehmende Überlegenheit der älteren Interpretationen über die jüngeren ist nicht gegeben.

Aus der Tatsache, dass die Aussagen des Paulus über sein Erlebnis vor Damaskus sehr stark von seiner Interpretation geprägt sind, ergibt sich aber auch, dass die Ablehnung der Anwendung jeglicher psychologischer Kategorien auf dieses nicht gerechtfertigt werden kann.⁷¹ Über die Ableitbarkeit oder Unableitbarkeit der Erfahrung selbst mag trefflich gestritten werden,⁷² aber diese ist uns nur als interpretierte [93] zugänglich und die Interpretation dieser Erfahrung durch Paulus kann keinesfalls als unableitbar angesehen werden. Sie steht

70 Vgl. dazu M. REICHARDT, Erklärung 211, der in 2 Kor 4,6 die erfahrungsadäquateste Beschreibung des Damaskuserlebnisses findet und deswegen davon ausgeht, »dass die Erfahrung der Relativierung (oder bereits der Aufhebung?) der heilsmittlerischen Rolle der Tora und somit die Gesetzesfrage den Hintergrund der paulinischen Damaskusvision bildete und sich in der Antitypik Mose – Christus visualisierte.« Aber es könnte durchaus auch umgekehrt sein, dass nämlich die eigenartige Formulierung des Damaskuserlebnisses in 2 Kor 4,6 durch die Kontextaussage von der Herrlichkeit auf dem Angesicht des Moses veranlasst ist.

71 Vgl. dazu U. SCHNELLE, Verfolger 306 f. 313; M. HENGEL/A. M. SCHWEMER, Paulus 29 f.68 Anm. 246.70.166; aber auch K. HAACKER, Paulus 97, der darauf hinweist, dass »visionäre Erfahrungen nicht selten aus internalisierten Bildern einer heiligen Überlieferung gespeist werden.«

72 Vgl. dazu nur U. SCHNELLE, Verfolger 307, und ders., Paulus, Berlin/New York 2003, 82, der den psychologischen Erklärungen, die meinen, »die Ursache und nicht nur die Auswirkungen einer Lebenswende innerweltlich erklären zu können«, u. a. vorwirft, die Möglichkeit eines Eingreifens Gottes in die Geschichte zu leugnen und sich selbst absolut zu setzen. Hier darf zumindest gefragt werden, ob eine solche Position nicht auch eine Absolutsetzung darstellt und ob hier nicht ein Denkverbot erteilt wird, wie es die Theologie in der Auseinandersetzung mit aufklärerischen Tendenzen immer versucht hat. Ist die Wahrheit des paulinischen Evangeliums wirklich auf ein Eingreifen Gottes in die Geschichte vor Damaskus angewiesen? Darüber scheint mir das letzte Wort noch nicht gesprochen zu sein. Es geht um die Wahrheit der Glaubensaussage von der Auferstehung Jesu. Kann dieser Glaube nur durch Erscheinungen – als Eingreifen Gottes in die Geschichte! (Was meint das genau? Man kann dieses Syntagma ja auch in einer Weise verstehen, die uns um den gesamten Ertrag der historisch-kritischen Exegese der letzten Jahrhunderte bringt, was Schnelle sicher nicht will!) – und/oder leeres Grab verursacht sein? Und wäre der Glaube an den Auferstandenen ohne diese nicht wahr? Es kann dem Theologen wahrlich nicht um die Auflösung des letzten Geheimnisses gehen, aber Theologie muss auch ihre spezifischen Schwächen erkennen, und dazu gehört in den letzten 300 Jahren die Tendenz, sich häufig zu früh auf das Geheimnis zu berufen. Vgl. im Übrigen zum Problem die Ausführungen von M. REICHARDT, Erklärung 82–84, insbesondere in Anm. 436 das Zitat von Weissmahr.

damit einer psychologischen Interpretation, wenn auch nicht ausschließlich, durchaus offen.⁷³

Häufiger zitierte Literatur

- H. D. BETZ, Galatians (Hermeneia), Philadelphia 1979.
- P. O'BRIEN, Was Paul Converted?, in: Ders./D. A. Carson (Hrsg.), Justification and variegated nomism II: The paradoxes of Paul (WUNT II/181), Tübingen 2004, 361–391.
- C. DIETZFELBINGER, Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie (WMANT 58), Neukirchen-Vluyn 1985.
- J. D. G. DUNN, Paul's Conversion – a Light to Twentieth Century Disputes, in: J. Adna (Hrsg.), Evangelium, Schriftauslegung, Kirche (FS P. Stuhlmacher), Göttingen 1997, 77–93.
- E. GRÄSSER, Der zweite Brief an die Korinther I (ÖTK 513), Gütersloh/Würzburg 2002.
- G. GUTTENBERGER, ὄφθη, in: BZ 52 (2008) 40–63; 53 (2009) 161–173.
- K. HAACKER, Paulus, der Apostel, Stuttgart 2008.
- B. HEININGER, Paulus als Visionär (HBS 9), Freiburg i. Br. 1995.
- M. HENGEL/A. M. SCHWEMER, Paulus zwischen Damaskus und Antiochien (WUNT 108), Tübingen 1998.
- O. HOFIUS, Wort Gottes und Glaube bei Paulus, in: Ders., Paulusstudien (WUNT 51), Tübingen ²1994, 148–174.
- S. KIM, The origin of Paul's Gospel (WUNT II 4), Tübingen 1981.
- H.-J. KLAUCK, Erleuchtung und Verkündigung, in: M. Carrez (Hrsg.), Paolo, ministro del Nuovo Testamento (Benedictina), Rom 1987, 267–316.
- H. KLEINKNECHT u. a., Art. θεός κτλ., in: ThWNT III 65–123.
- W. KRAUS, Zwischen Jerusalem und Antiochien (SBS 179), Stuttgart 1999.
- D. LÜHRMANN, Das Offenbarungsverständnis bei Paulus und in paulinischen Gemeinden (WMANT 16), Neukirchen-Vluyn 1965.
- E. RAU, Der urchristliche Kyrioskult und die Bekehrung des Paulus, in: P. Stolt (Hrsg.), Kulte, Kulturen, Gottesdienste: Öffentliche Inszenierung des Lebens (FS P. Cornehl), Göttingen 1996, 156–171.
- M. REICHARDT, Psychologische Erklärung der paulinischen Damaskusvision? (SBB 42), Stuttgart 1999.
- W. SCHRAGE, Der erste Brief an die Korinther I–IV (EKK VII), Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn 1995 ff.
- A. F. SEGAL, Paul the Convert, New Haven 1990.
- H. WINDISCH, Der zweite Korintherbrief, neu hrsg. von G. Strecker, Göttingen 1970.
- C. WOLFF, Der zweite Brief des Paulus an die Korinther (ThHK 8), Leipzig 1989.

73 Vgl. dazu M. REICHARDT, Erklärung passim.

Antijudaismus im Neuen Testament?

Versuch einer Annäherung anhand von zwei Texten (1 Thess 2,14–16 und Mt 27,24 f.)¹

Der Weg zum ›christlichen Antisemitismus‹, der so verhängnisvoll für viele Kreise des deutschen Volkes wurde, arbeitet mit einem Mißverständnis der urchristlichen Polemik und ist eine Schuld am Evangelium selbst. (O. Michel) [322]

Als sie hartnäckig weiterfragten, richtete er sich auf und sagte zu ihnen: Wer von euch ohne Sünde ist, werfe als erster einen Stein auf sie. (Joh 8,7)

1. Antijüdische Äußerungen in den christlichen Kirchen

Antijüdische Äußerungen von Christen lassen sich in der Kirchengeschichte mannigfach belegen. Sowohl die Aussprüche einzelner Kirchenväter – etwa die des Johannes Chrysostomus – als auch die von M. Luther sind in der letzten Zeit so mannigfaltig zitiert worden, dass es müßig erscheint, solche erneut anzuführen. Ich gebe stattdessen einen Beleg aus dem ausgehenden 19. Jahrhundert.

1.1 Eine offiziöse katholische Äußerung aus dem 19. Jahrhundert

Im Jahre 1890 erscheint in der der Kurie nahestehenden *Civiltà Cattolica* ein Artikel mit der Überschrift »Heilmittel gegen den Sozialismus«, in dem es u. a. heisst:

In Deutschland, Österreich-Ungarn, Frankreich und auch in Italien haben die Juden sich zu den Herren des Kapitals gemacht ... In jeder Nation bleiben sie Ausländer und, was schlimmer ist, Feinde der Völker, in deren Mitte sie wohnen. Nach dem Talmud..., zu dem sie sich bekennen, ist es ihr Ziel, sich immer weiter zu bereichern und die Christen arm zu machen; um dieses Zieles willen erlaubt und heiligt der Talmud die Anwendung aller, auch der verbrecherischsten Mittel; er schreibt ihnen vor, die Christen grausam zu hassen.

Da die Juden zudem bei dem Unternehmen, die Christen auszubeuten, untereinander eng verbunden sind, schreiten sie mit einer Verschlagenheit und einer Übermacht voran, die es schwer machen, Gegenmittel zu finden.

Sie beherrschen die Banken, die Staatsfinanzen, die Monopole in Bergwerken, Industrie und Handel; sie beherrschen den Journalismus, mit dessen Hilfe sie die angebe-

1 Erheblich überarbeiteter Vortrag vor der Theol. Fakultät der Ruhr-Universität Bochum. Der Vortragsstil wurde weitgehend beibehalten.

liche öffentliche Meinung machen, welche die Völker tyrannisiert; sie besetzen Lehrstühle aller Fächer in den Universitäten und wichtige Posten in den Regierungen.

Was ist der sichtbarste Effekt von alledem? Diese feindlichen Ausländer häufen die Schätze der Nationen bei sich an und nehmen deren Vermögen in Besitz; sie nutzen die Mühen und den Schweiß der Arbeiter aus und üben eine Macht aus, der gegenüber die des Staates schwach geworden ist. Solange nicht Gesetze geschaffen werden, welche die dieser schändlichen Rasse² zuteil gewordenen Freiheiten umsichtig beschränken, ist von anderen gesetzlichen Bemühungen, das Verhältnis zwischen Kapital und Arbeit besser zu regeln, nicht viel [323] zu erwarten... Es werden keine Enteignungs- und Verbannungsgesetze gefordert, wie sie manche unter den Antisemiten anstreben; nein, Gerechtigkeit und Liebe sollen auch gegenüber diesen Feinden der christlichen Völker gelten. Es werden daher maßvolle Gesetze gefordert, welche die Völker vor diesen in ihre Länder eingelassenen Feinden verteidigen und welche zugleich auch diese Feinde selbst vor der Rache der Völker schützen, die durch ihren Wucher und durch ihre Erpressungen schon zu sehr gereizt wurden...³

Solche Zitate stehen sicher in der Gefahr, ungeschichtlich aufgenommen zu werden, zumal von der Tatsache, dass im damaligen »Rom und Italien prominente Juden und Freimaurer die treibenden Kräfte bei vielen gegen die katholische Kirche gerichteten Maßnahmen« waren, nicht die Rede war.⁴ Auch ist ja bei aller antijüdischen Grundstimmung dieses Dokumentes der Kern des Evangeliums wenigstens in Spurenelementen noch erkennbar. Gleichwohl vermag eine solche, doch relativ prominente Äußerung als Zeichen für eine bis in die höchsten Spitzen unserer Kirche hineinreichende antijüdische Strömung im vorigen Jahrhundert angesehen werden. Dies gilt gerade auch deswegen, weil diese Äußerung in ganz anderem Zusammenhang ergangen ist.

1.2 Der Wandel in der neuesten Zeit

Nun hat freilich spätestens seit dem Vaticanum II⁵ hier ein erfreulicher Umschwung stattgefunden, wenn auch einige mit dem dort abgelegten Zeugnis für die Juden nicht zufrieden waren. Die zentralen Sätze des vierten Kapitels von *Nostra aetate* lauten:

Deshalb kann die Kirche auch nicht vergessen, daß sie durch jenes Volk, mit dem Gott aus unsagbarem Erbarmen den Alten Bund geschlossen hat, die Offenbarung des Alten

2 Der Übersetzer merkt zu dem hier zugrundeliegenden italienischen Wort an, dass dieses nicht nur »Rasse«, sondern auch »Sippschaft«, »Sorte« bedeuten könne – freilich wohl auch keine erleichternden Alternativen!

3 Zitiert nach R. LILL, *Katholizismus* 361 f.

4 Vgl. ebd. 362.

5 Vgl. freilich schon die Verurteilung des Antisemitismus durch den Hl. Stuhl aus dem Jahre 1928 – ebd. 365.

Testamentes empfang und genährt wird von der Wurzel des guten Ölbaums, in den die Heiden als wilde Schößlinge eingepropft sind... Nichtsdestoweniger sind die Juden nach dem Zeugnis der Apostel immer noch von Gott geliebt um der Väter willen; sind doch seine Gnadengaben und seine Berufung unwiderruflich.

Eine Erklärung eines Komitees der französischen Bischofskonferenz sagt das gleiche z. T. noch etwas deutlicher:

Die aktuelle Existenz des jüdischen Volkes, seine im Verlauf der Geschichte oft prekären Lebensbedingungen, seine Hoffnung, die tragischen Erfahrungen, die es in der Vergangenheit und ganz besonders in der Gegenwart machen mußte, [324] sowie seine teilweise Sammlung im Lande der Bibel sind für die Christen mehr und mehr Fakten, die ihnen helfen können, *ihren* Glauben besser zu verstehen und ihr Leben in ein besseres Licht zu rücken.

Im Gegensatz zu dem, was eine alte, aber sehr anfechtbare Exegese vorgegeben hat, kann man aus dem Neuen Testament nicht ableiten, daß das jüdische Volk seiner Erwählung verlustig gegangen sei.⁶

Schließlich findet sich in dieser Erklärung auch ein Wort zur Judenmission, das aber in einem »Arbeitspapier des Gesprächskreises ›Juden und Christen‹ des ZdK« noch deutlicher ausgefallen ist, weswegen ich zum Schluss auch dieses noch zu Wort kommen lassen möchte:

Von daher ist es Juden und Christen grundsätzlich verwehrt, den anderen zur Untreue gegenüber dem an ihn ergangenen Ruf Gottes bewegen zu wollen. Dies verbietet sich nicht etwa aus taktischen Überlegungen. Auch Gründe humaner Toleranz sowie die Achtung der Religionsfreiheit sind dafür nicht allein ausschlaggebend. Der tiefste Grund liegt vielmehr darin, daß es derselbe Gott ist, von dem Juden und Christen sich berufen wissen. Christen können aus ihrem eigenen Glaubensverständnis nicht darauf verzichten, auch Juden gegenüber Jesus als den Christus zu bezeugen. Juden können aus ihrem Selbstverständnis nicht darauf verzichten, auch Christen gegenüber die Unüberholbarkeit der Torah zu betonen. Das schließt jeweils die Hoffnung ein: Durch dieses Zeugnis könne beim anderen die Treue zu dem an ihn ergangenen Ruf Gottes wachsen und das gegenseitige Verstehen vertieft werden. Hingegen soll nicht die Er-

6 Zitiert nach: G. B. GINZEL (Hrsg.), *Auschwitz* 284.288. Es wird sich im weiteren Verlaufe dieser Arbeit noch ergeben, dass die folgende Formulierung des Arbeitskreises Christen und Juden beim ZK der deutschen Katholiken (Unsere Hoffnung 4,2) dem Tatbestand im NT eher gerecht wird als diese Formulierung von der veralteten Exegese: »Gerade wir in Deutschland dürfen den Heilszusammenhang zwischen dem altbundlichen und dem neubundlichen Gottesvolk, wie ihn auch der Apostel Paulus sah und bekannte, nicht verleugnen oder verharmlosen.« – Zur Sache vgl. auch die Ansprache Johannes Paul II. in der großen Synagoge von Rom, wo er unter Bezugnahme auf *Nostra aetate* 4 und *Lumen gentium* 16 darauf hinweist, »daß die Juden ›weiterhin von Gott geliebt werden‹, der sie mit einer ›unwiderruflichen Berufung‹ erwählt hat.« Der Papst will diese Worte »in ihrem bleibenden Wert neu bekräftigen und herausstellen.« (Abgedruckt in H. H. HENRIX/R. RENDTORFF, *Kirchen* 109) Vgl. auch die Ansprache von Johannes Paul II. in Mainz sowie dazu N. LOHFINK, *Bund passim*.

wartung eingeschlossen sein: Der andere möge das Ja zu seiner Berufung zurücknehmen oder abschwächen.⁷

Wenn das vorgetragene Zitat aus der *Civiltà Catholica* für das Verhältnis »Roms« – und natürlich nicht nur von diesem!⁸ – zu den Juden einigermaßen [325] ben symptomatisch war, so erkennt man den weiten Weg, den die katholische Kirche seither zurückgelegt hat, so viele theologische Fragen dabei auch im Hintergrund schlummern. Offensichtlich würde heute kein Papst mehr zu einem Juden sagen, was Pius X. bei einem Empfang Theodor Herzls am Gedenktag der Bekehrung des Apostels Paulus sagte:

Heute begeht die Kirche das Fest eines Ungläubigen, der auf dem Wege nach Damaskus auf wunderbare Weise zum rechten Glauben bekehrt wurde. Und so, wenn Sie nach Palästina kommen und Ihr Volk ansiedeln werden, wollen wir Kirchen und Priester bereit halten, um Sie alle zu taufen.⁹

Nun hat das Dokument der französischen Bischöfe darauf hingewiesen, dass »eine alte, aber sehr anfechtbare Exegese vorgegeben hat, ... daß das jüdische Volk seiner Erwählung verlustig gegangen sei«. So viele Probleme in diesem Satz versteckt sind, da ja die Exegese nicht einfach im luftleeren Raum und unabhängig von den Zeitströmungen geschieht, so wenig kann man die Wahrheit dieses Satzes bestreiten. Man wird aber gleichzeitig, wenn man der Exegese gerecht werden will, auch sagen müssen, dass der in der katholischen Kirche in den letzten Jahren vollzogene Wechsel auch von der Exegese mitgetragen und -veranlasst wurde. Aber mit diesem Beteiligtsein der Exegese sowohl an der alten, antijüdischen Auslegung als auch an der neuen Auslegung der Bibel allein ist es ja nicht getan, denn die vorgetragenen Exegesen waren nicht einfach Willkür oder Eisegese dessen, was man in der Bibel finden wollte, sondern beide Exegesen haben durchaus Anhalt in der Bibel selbst – es gibt sowohl antijüdische Texte im Neuen Testament als auch Texte, wonach die Kirche an die Stelle Israels getreten ist,¹⁰ und auch zumindest einen Text, in dem von der Kontinuität des Bundes Gottes mit Israel gesprochen wird. Von der Art, wie wir mit diesen Texten umgehen, hängt nach meinem Urteil sowohl für unser eigenes Selbstverständnis als auch für das Verhältnis von Juden und Christen einiges ab. Deswegen seien die bekanntesten antijüdischen Stellen des NT außer denen des Joh¹¹ – Mt 27,25 und 1 Thess 2,14–16 – hier einer

7 Vgl. G. B. GINZEL (Hrsg.) *Auschwitz* 323 f.

8 Vgl. dazu den Sammelband K. H. RENGSTORF/S. VON KORTZFLEISCH, *Kirche*, z. B. 370 ff.

9 Zitiert nach G. B. GINZEL (Hrsg.), *Auschwitz* 535.

10 Zu der hier zugrundeliegenden Frage nach dem, was man unter Antijudaismus zu verstehen hat, vgl. unten Abschnitt 4.7.

11 Zu den antijüdischen Stellen des Joh vgl. R. LEISTNER, *Antijudaismus*; I. BROER, *Juden* 332–341.

Nachprüfung darauf unterzogen, ob sie wirklich als antijüdisch bezeichnet werden müssen oder können. [326]

2. Bemerkungen zur Wirkungsgeschichte antijüdischer Äußerungen des Neuen Testaments und der Kirchenväter

Nach dem Holocaust kann niemand mehr ausschließlich aus wissenschaftlicher Distanz heraus über antijüdische Texte oder Tendenzen sprechen, und erst recht nicht in Deutschland. Auch ist eine rein synchrone Betrachtung der alten antijüdischen Texte des Neuen Testaments nicht mehr erlaubt – wir können bei der Betrachtung dieser Texte von ihrer Wirkungsgeschichte nicht absehen.

Wie diese außerhalb unserer exegetischen Zunft beurteilt wird, kann man einer jüngst erschienenen sozialwissenschaftlichen Arbeit über den modernen Antisemitismus in Deutschland entnehmen:

Am Anfang der traditionellen Judenfeindschaft stand der christlich-jüdische Religionsgegensatz. Der Rivalitätskampf um den wahren Glauben, um Anhängerschaft und um Anerkennung durch Rom erzeugte auf beiden Seiten Animosität und Haß. Im frühen Christentum kam die Vorstellung auf, daß die Juden aus religiöser Verblendung Jesus als Messias abgelehnt, ihn verraten und gekreuzigt hätten. Die Gottesmörder seien dazu verdammt, heimatlos in der Welt herumzuirren und bis ans Ende der Tage von der Wahrheit des Christentums Zeugnis abzulegen. Diese theologisch-heilsgeschichtlich begründete Auffassung vom Judentum und von der jüdischen Existenz in der Diaspora ging als fester Bestandteil der kirchlichen Glaubenslehre in das christlich-abendländische Denken ein. Seine erste und entscheidende Ausprägung erhielt der religiöse Antijudaismus schon in den Evangelien und Schriften der Kirchenväter. Von hier führte eine direkte Linie zur mittelalterlichen Theologie ...¹²

Obwohl ich gerade die Ansicht des Ursprungs des Antijudaismus im Christentum angesichts des vorchristlichen heidnischen Antijudaismus¹³ nicht teile, kann man an diesem Zitat m. E. gut erkennen, wie der Zusammenhang häufig gesehen wird. Im folgenden wird es darum gehen, den Satz Berdings »Seine erste und entscheidende Ausprägung erhielt der religiöse Antijudaismus schon in den Evangelien und Schriften der Kirchenväter« ein wenig zu hinterfragen.

12 H. BERDING, Antisemitismus 11 f.

13 Vgl. dazu J. N. SEVENSTER, *Roots passim* und Lit.

3. 1 Thess 2,14–16

Denn ihr seid Nachahmer geworden, Brüder, der Gemeinden Gottes, die in Judäa in Christus Jesus sind, denn auch ihr habt das gleiche erlitten von den eigenen Landsleuten wie sie von den Juden,

und nun schließt sich die lange Partizipialwendung über die Juden an,

die auch den Herrn Jesus [327] getötet haben und die Propheten und uns verfolgt haben. Sie gefallen Gott nicht und sind allen Menschen feind, indem sie uns an der Verkündigung für die Heiden zu deren Rettung hindern, um das Maß ihrer Sünden –

παντότε ist hier ein wenig schwierig, man kann überlegen, ob es hier nicht in laxer Weise wie πάντως¹⁴ gebraucht und mit »ganz und gar« wiederzugeben ist, also – ganz und gar voll zu machen. Aber Gottes Zorn ist schon endgültig über sie gekommen.

Ich übergehe die Divergenzen meiner Übersetzung zur Einheitsübersetzung und gehe sofort zur Interpretation über. Ich denke, dass auch dabei noch einiges deutlich werden wird.

Dieser Text ist vor kurzem in einem weit verbreiteten Buch als Initiationstext des christlichen Antijudaismus bezeichnet worden. Es heißt dort weiter:

Die älteste Schrift des NT ... enthält Formulierungen zur ›Judenfrage‹, die lebhaft an die Sprache des Antisemitismus unter Hitler erinnern. Da beschuldigt Paulus die Juden kollektiv als ›Feinde aller Menschen‹, so wie Hitler sie als ›Weltfeinde‹ verteufelte. Wie Streicher schreibt ihnen Paulus wachsende Schuld und steigende Strafe zu ...¹⁵

So übertrieben diese Parallelisierung auch ist, so müssen wir als Christen doch zugeben, dass es sich bei diesem Text um einen sehr pauschalen und – wenigstens auf den ersten Blick – auch schlimmen Text handelt. Was kann man Negativeres gegen einen Menschen oder eine Menschengruppe vortragen als sie verhalte sich allen Menschen feindlich gegenüber? Der antijüdische Charakter dieses Textes wird sogar noch dadurch verstärkt, dass Paulus darin einen in seiner Zeit weit verbreiteten heidnischen Vorwurf gegen die Juden (»adversus omnes alios hostile odium«, »invisum deis« Tacitus, Hist. V 3.5) aufnimmt.

3.1 1 Thess 2,14–16 – eine nachpaulinische antijüdische Glosse?

Bevor nach dem Inhalt dieser Stelle gefragt werden kann, muss allerdings die Frage entschieden werden, ob dieser Text überhaupt von Paulus stammt oder ob wir es hier nicht vielmehr mit einer nachpaulinischen Glosse aus dem den Juden

14 Vgl. dazu E. VON DOBSCHÜTZ, Thess 113 f.; E. BÄMMEL, Judenverfolgung 307.

15 Vgl. A. MAYER, Jesus 247.

feindlich gesinnten Heidenchristentum zu tun haben, die freilich vor der endgültigen Sammlung der Paulusbriefe eingetragen worden sein muss, da sie in der Textgeschichte keine Spuren hinterlassen hat. Seitdem F. C. Baur u. a. wegen dieser Stelle den ganzen 1 Thess dem Paulus abgesprochen hat,¹⁶ ist es um diese Stelle und die Frage ihrer Interpolation nicht mehr still geworden. Dabei bleibt der auffällige Gegensatz dieser Stelle zu Röm 11,26, wo ganz Israel die eschatologische [328] Rettung verheißen wird, häufig durchaus im Hintergrund – das entscheidene Argument für die Annahme einer nachpaulinischen Glosse bildet in der Regel der Hinweis, dass V. 16c sich nur auf die Zerstörung Jerusalems beziehen und also nicht von Paulus stammen könne. Darüber hinaus wird vorgetragen, die Übernahme des heidnischen Vorwurfs von der Feindschaft der Juden gegen alle Menschen sei Paulus kaum zuzutrauen und die Zuweisung des Todes Jesu an die Juden sei nach Ausweis der Apg auch erst nach 70 geschehen, so dass unsere Stelle auch von daher nicht von Paulus stammen könne.¹⁷ Keines dieser Argumente stellt einen zwingenden Beweis für die Annahme einer nachpaulinischen Interpolation dar, wie ich hier nicht ausführlich darlegen kann. Einige Hinweise müssen genügen. Es trifft zweifellos zu, dass der Satz »Aber der ganze Zorn Gottes ist schon über sie gekommen« einen definitiven Eindruck macht. Aber nichts weist darauf hin, dass er ausschließlich auf die Zerstörung Jerusalems bezogen werden könnte. Zahlreiche Autoren beziehen ihn auf andere Ereignisse der jüdischen Geschichte vor der Zerstörung Jerusalems, etwa auf die Hungersnöte in Rom und Griechenland zwischen 48 und 51, auf die Tötung von 20.000 Juden unter Ventidius Cumanus (48 – 51, vgl. Jos. Ant. XX,5,3) oder auf den von Claudius in seinen letzten Regierungsjahren ausgeübten Terror.¹⁸ Auch die Tatsache, dass die Verteidiger der Interpolationshypothese den Umfang der Interpolation in äußerst unterschiedlicher Weise bestimmen und einen plausiblen Grund für deren Einfügung an dieser Stelle nicht angeben können, spricht nicht gerade für deren These. Schließlich wäre es ein Mindestanforderung für die Plausibilität dieser Annahme, dass der Textzusammenhang nach Ausscheidung der Interpolation plausibler ist als der gegenwärtige Text, was aber wiederum bislang nicht aufgezeigt werden konnte. Da es sich bei der Frage nach dem Antijudaismus im NT ohnehin empfiehlt, den schwersten Weg zu wählen, ist es in unserem Zusammenhang auch ohne endgültigen Nachweis sinnvoll, von der Originalität dieses Abschnittes auszugehen.

16 F. C. BAUR, Paulus 94 – 107.

17 Vgl. dazu nur B. A. PEARSON, Thessalonians 79 – 94, auf den sich die neueren Vertreter der Interpolationshypothese durchgehend berufen.

18 Vgl. dazu und zu den anderen hier nur angedeuteten Fragen von 1 Thess 2,14 – 16 meine Beiträge »Antisemitismus«, 83 ff. und »Der ganze Zorn...« passim.

3.2 Andere Versuche, Paulus vom Antijudaismus zu entlasten

Man hat Paulus von dieser Aussage nun nicht nur durch die Annahme einer nachpaulinischen Glosse zu entlasten gesucht, sondern z.B. auch durch den Hinweis, Paulus rede hier gar nicht von den Juden als Volk, sondern [329] »von den Juden, die die judäischen Gemeinden (und ihn) verfolgt haben.«¹⁹ Aber trifft dieses Verständnis zu? Zieht der Text nicht eine Linie von den Propheten über Jesus bis in die Gegenwart? Und sind die Juden, die Paulus verfolgt haben, ohne weiteres mit denen identisch, die ihn an der Verkündigung des Evangeliums für die Heiden hindern? Zeigt sich schon an den Verfolgungslogien, dass Paulus hier von einer sich über einen langen Zeitraum erstreckenden Größe spricht, so wird dies von dem Sündenmaß-Wort bestätigt. Auch hier ist ein langer Zeitraum im Blick, wie schon παντότε, das von der Einheitsübersetzung mit »unablässig« wiedergegeben wird, deutlich macht. Schließlich zeigt auch der Übergang vom Aorist zum Präsens in V. 15, dass hier nicht nur eine Zeitperspektive der Gegenwart herrscht. Paulus ist an einer Einschränkung seiner Aussage auf eine oder zwei Generationen der Juden nicht interessiert. Eher müsste man meiner Ansicht nach das Gegenteil sagen: Paulus schreibt bewusst pauschal. Er differenziert bewusst nicht zwischen den Prophetenmördern, den Mördern Jesu und seinen Verfolgern, weil er auf die allgemeine Aussage hinaus will, dass die Juden Gott nicht gefallen und allen Menschen feindlich gesinnt sind. Wie kann derselbe Paulus das sagen, der bereit ist, sein ewiges Schicksal zugunsten seiner Brüder dem Fleische nach hinzugeben (Röm 9,3)? Man wird diese Sätze des Paulus nur verstehen können, wenn man sich klar macht, dass er nicht nur bewusst pauschal argumentiert, sondern diese Sätze auch ganz gezielt ansteuert. Paulus will diese Sätze an dieser Stelle bringen, wie schon der schwierige Anlauf zu dieser Stelle in V. 14 zeigt. Es wäre ja viel einfacher gewesen, den ganzen Katalog von V. 15 f. an V. 14 etwa in folgender Form anzuhängen: »Denn, Brüder, ihr seid den Gemeinden Gottes in Judäa gleich geworden, deren Landsleute auch den Herrn getötet haben und die Propheten, die uns verfolgt haben usw.« – dabei wäre der Sinn im wesentlichen der gleiche, die Vorwürfe aber auf die Juden in Judäa beschränkt geblieben. Genau das scheint Paulus jedoch nicht gewollt zu haben, sondern er will mit seinem Vorwurf offensichtlich alle Juden, jedenfalls nicht nur die in Judäa, treffen. [330]

19 Vgl. W. MARXSEN, 1 Thess 49 und 50. Marxsen geht sogar so weit und überträgt die theologischen Kategorien, die in 2,15 f. auf die Juden angewendet werden, auf alle die Christen verfolgenden »Landsleute« (49). Die Meinung Marxsens ist in der neueren Lit. durchaus verbreitet, vgl. z.B. I. H. MARSHALL, 1 and 2 Thess, der 82 f. M. ausdrücklich zustimmt; D. H. JUEL, 1 Thess 234; T. BAARDA, toorn 40 u. ö. z. B. 56; F. F. BRUCE, 1 and 2 Thess 46 will Ἰουδαῖοι mit Judäern wiedergeben; vgl. auch noch O. MICHEL, Fragen 53.

3.3 Interpretation von 1 Thess 2,14–16

3.3.1 1 Thess 2,14–16 und die dtr Prophetenaussage

Die erste wichtige Erkenntnis für eine zutreffende Interpretation ist, dass Paulus diesen Text nicht selber formuliert, sondern schon aus der Tradition übernommen hat. Dafür sprechen zum einen eine ganze Reihe von bei Paulus sonst nicht belegten oder in anderem Sinne verwendeten Vokabeln, zum anderen die Anlehnung an einen im AT weit verbreiteten Motivzusammenhang, nämlich den der deuteronomistischen Prophetenaussage, die vom Wirken der Propheten in Israel und von ihrer steten Abweisung durch den Ungehorsam des Gottesvolkes handelt, die schließlich in der Tötung der Propheten gipfelt und Gottes Strafgericht zur Folge hat.²⁰ Nun ist natürlich die Vermutung naheliegend, die Exegeten wollten sich und Paulus mit der Annahme einer Tradition entlasten. Dass dies nicht der Fall ist bzw. dass eine solche Annahme keine Entlastung des Paulus (und damit auch keine der Exegeten) bewirken kann, wäre anhand einer genaueren Reflexion über das Verhältnis von Redaktion und Tradition zu zeigen. Hier kann es genügen darauf hinzuweisen, dass der Autor sich eine übernommene Tradition in der Regel auch zu eigen macht, solange er nicht irgendwelche Vorbehalte dagegen im Text selbst, z. B. durch Kommentierungen, vorbringt. Die Annahme einer von Paulus übernommenen Tradition vermag diesen also in keiner Weise von dem entsprechenden Text zu entlasten. Da Paulus Vorbehalte gegen diesen Text nicht zu erkennen gegeben hat, ist davon auszugehen, dass er ihn übernimmt, weil er dessen Intentionen teilt. Paulus sagt also insofern von den Juden auch selbst, dass sie den Herrn Jesus und die Propheten getötet und ihn verfolgt haben, dass sie Gott nicht gefallen und allen Menschen gegenüber feindlich eingestellt sind, dass sie durch die Verhinderung der Predigt des Evangeliums die Rettung der Heiden verhindern und infolge ihres vollen Sündenbechers das Gericht schon über sie gekommen ist.

Paulus übernimmt die Tradition von der deuteronomistischen Prophetenaussage nicht nur, sondern baut sie sogar noch durchaus sachgemäß aus. Denn Eigenart dieser atl-jüdischen Tradition ist es gerade, dass sie sich an ganz Israel wendet, von dem sie pauschal sagt, dass es mit der Schuld der Vorfahren belastet, im Ungehorsam verfangen ist und im Unheil steht.²¹ Und weil sich diese Predigt an ganz Israel richtet, ist davon auszugehen, dass diese in atl Zeit von Wanderpredigern in Israel auch dem ganzen Gottesvolk vorgelegt worden ist. Ziel dieser deuteronomistischen Predigt war, wie O. H. Steck dargelegt hat, die Erweckung Israels, d. h. die [331] negativen Aussagen über das ganze Gottesvolk

20 O. H. STECK, *Israel*, zusammenfassend 79 f.

21 Anlehnung an Formulierungen von O. H. STECK, *Israel* 216.

(vgl. »die Juden«) sollten Israel seinen Unheilsstatus vor Augen führen und es zur Übernahme des Gehorsams gegen Jahwe und seine Gebote bringen.

3.3.2 Konsequenzen aus der Übernahme der dtr Prophetenaussage durch Paulus

Wenn es, wie wir gesehen haben, gute Gründe gibt, die Aussage 1 Thess 2,14–16 dem Paulus zu belassen und wenn es des weiteren gute Gründe für die Annahme gibt, dass Paulus mit der dieser Tradition zugrundeliegenden deuteronomistischen Prophetenaussage vertraut war, dann wird man prüfen dürfen und müssen, ob Paulus diese Tradition nicht auch im Sinne dieser Tradition verwendet hat, nämlich als Umkehrpredigt für Israel. Dies würde ganz besonders dann gelten können, wenn die Apg mit ihrer Behauptung recht hätte, dass es in Thessaloniki eine Synagoge gegeben hat und dass die Vertreibung des Paulus und die Gefährdung der Gemeinde von den dortigen Juden ausgegangen ist.²² 1 Thess 2,14–16 wäre dann nicht als ungezügelter Zornausbruch²³ eines womöglich ohnehin zum Zorn neigenden Paulus zu verstehen, sondern als in der deuteronomistischen Prophetentradition stehende Aussage, die, wie diese sich an Israel gewandt hat, sich über die Judenchristen Thessalonichs an die dortigen Juden wendet, und diese in äußerster Schärfe vom Zorn Gottes über sie überzeugen und so auf den Weg des Evangeliums führen will. Was auf den ersten Blick so antijüdisch klingt, wäre dann als äußerstes Ringen um die Juden in Thessalonich und nicht als Antijudaismus zu verstehen. – Selbst aber wenn dieser Weg nicht gangbar wäre, wäre des weiteren zu beachten, dass der 1 Thess aus einer Zeit stammt, in der christliche Missionare zu den galatischen Gemeinden gehen und von diesen die Einhaltung des jüdischen Gesetzes und die Beschneidung fordern können – d. h. aus einer Zeit, in der Judentum und »Christentum« noch keine getrennten Größen waren und in der die Auseinandersetzung zwischen Juden und Christen noch als innerfamiliärer Streit zu beurteilen ist, der im Judentum traditionsgemäß äußerst [332] scharf geführt wurde. Es wäre des-

22 Vgl. dazu den Beitrag von T. Holtz auf den Journées Bibliques 1988 in Löwen in dem Sammelband: R. F. Collins (Hrsg.), *Correspondence and C. THOMA*, Verhängnis 20. – Die Annahme, dass hinter den Verfolgungen der Thessalonicher durch ihre eigenen Landsleute letztlich »die Juden« stehen, ist im übrigen unter den Kommentatoren des 19. und 20. Jahrhunderts weit verbreitet, vgl. z. St. für das 19. Jahrhundert die Kommentare zu den Thessalonicherbriefen von Bornemann, Schäfer, Zöckler, Lünemann, Bisping und P. Schmidt, für das 20. Jahrhundert sei etwa auf die Kommentare von Best, Marshall und Knoch verwiesen. Die bei letzterem daran angehängten Reflexionen dürften aber dem topischen Charakter der Aussagen in 1 Thess 2,15 f. (dtr Prophetenaussage) nicht gerecht werden.

23 Vgl. S. BEN-CHORIN, *Elemente* 205.

wegen unabhängig von der angedeuteten These völlig unsachgemäß, die sog. antijüdische Stelle 1 Thess 2,14 – 16 einfach mit heutigen Augen zu lesen.²⁴

4. Mt 27,24 f.

Als aber Pilatus sah, dass es nichts nützte, sondern nur (der) Tumult größer wurde, nahm er Wasser, wusch sich die Hände vor der Volksmenge und sprach: Ich bin unschuldig an diesem Blut. Seht ihr zu. Und das ganze Volk antwortete und rief: Sein Blut komme über uns und unsere Kinder.

4.1 Mt 27,24 f. und seine Wirkungsgeschichte

Man sieht diesem Text seine Wirkungen nicht an. Man kann diese aber deutlich erkennen, wenn man folgenden Satz des jüdischen Exegeten C. G. Montefiore (1858 – 1938) zu Mt 27,25 zur Kenntnis nimmt.²⁵ Dieser schreibt: »Dies ist einer jener Sätze, die schuldig sind an Meeren von Menschenblut, und an einem ununterbrochenen Strom von Elend und Verzweiflung.« Dass diese Sicht der Wirkungsgeschichte in der Tat mit Mt 27,25 zusammenhängt, vermag ein Zitat des immerhin nicht ganz einflusslosen katholischen französischen Theologen J. B. Bossuet (1627 – 1704) zu zeigen.

Ich höre, wie die Juden schreien: Sein Blut komme über uns und unsere Kinder. Dorthin kommt es auch, du verfluchte Rasse. Du wirst mehr als erhört werden, denn dieses Blut wird dich bis zu deinen letzten Nachkommen verfolgen, bis der Herr, seiner Rache müde, am Ende der Welt deiner elenden Überreste gedenken wird... Dem geheimen Ratschluß Gottes zufolge existieren die Juden noch als Vertriebene und Gefangene unter den Völkern; aber sie tragen die Merkmale ihrer Verwerfung, sie sind offensichtlich herabgekommen; verbannt aus dem verheißenen Land, besitzen sie kein Ackerland, sind sie versklavt, entehrt und [333] unfrei, wo immer sie hinkommen.²⁶

24 Nach M. THEOBALD, Kirche 4, sieht Paulus hier das endzeitliche Gericht über den Köpfen der Juden sich entladen. Aber an wen denkt Paulus dann? An alle Juden, ihn selbst eingeschlossen, ja wohl kaum, an alle nicht zum »Christentum« »Übergetretenen« wohl auch kaum, da er in Phil 3 und Gal ja wohl »Christen« gewordene Gegner bekämpft – also an wen denkt Paulus dann? – Zu den Gegnern des Paulus in Phil vgl. z. B. J. GNILKA, Phil 10 f.188. Zum Problem vgl. auch Theobald selbst ebd. 6.

25 Zitiert nach F. MUßNER, Traktat 305 Anm. 168. Wie sehr Mt 27,24 f. »die Juden« auch heute noch verletzt, kann man u. a. daran sehen, dass M. J. COOK, »Pro-Jewish« Passages 139 diese Stelle als ersten Beleg für Antijudaismus nennt.

26 Zitiert nach G. BAUM, Juden 102. Vgl. aus dem deutschsprachigen Raum etwa A. BISPING, Mt 551: »Diese Formel mißbraucht hier freventlich das Volk und fordert so das Strafgericht des Himmels auf sich herab, welches dann auch, kaum vierzig Jahre nachher, in den Gräueln des jüdischen Krieges und in der Zerstörung Jerusalems furchtbar sich vollzog. Aber damit war

Diese Ansicht, dass die jeweils gegenwärtige und natürlich schlechte Situation der Juden als Beweis der Züchtigung für die in Mt 27,25 zum Ausdruck kommende Schuld der Vorfahren angesehen wird, lässt sich bis in die antike Exegese und Theologie zurückverfolgen.²⁷

4.2 Mt 27,24 f. im Kontext des Matthäus-Evangeliums

Der Text ist Sondergut des Matthäus und nur innerhalb seiner Gesamtedaktion adäquat zu verstehen. Es bestehen sowohl Beziehungen zur Perikope vom Tod des Judas (Mt 27,3 – 10) als auch zu der vom Traum der Frau des Pilatus (Mt 27,19). Hatte letztere schon ihren Mann gewarnt, sich nicht an dem gerechten Jesus zu vergreifen, so hält sich in unserer Perikope [334] Pilatus an diese Weisung – er ist nicht bereit, sich am unschuldigen Blute Jesu zu vergehen, und lässt die Juden über das Schicksal Jesu entscheiden. Diese nehmen die Blutschuld bereitwillig und einmütig auf sich. Die Unschuldserklärung des Pilatus und die Schuldübernahme durch »das ganze Volk« gehören für Mt unmittelbar zusammen,²⁸ und in dieser Szene kulminiert zumindest eine der Absichten des Matthäus bei der Redaktion der Passionsgeschichte. Denn Matthäus versucht in der ganzen Passionsgeschichte, Pilatus zu ent- und die Juden zu belasten (vgl. dazu Mt 26,59par Mk, wo die Hohenpriester und das ganze Synhedrion von Anfang an ein falsches Zeugnis wider Jesus anstreben, und Mt 27,22 f., wo Mt

die Blutschuld noch nicht getilgt; diese hat sich von den Vätern auf die Kinder vererbt und wird nicht eher ausgelöscht werden als am Ende der Tage, wo Israel als Volk das Heil in Christo suchen und finden wird.«

27 Vgl. R. KAMPLING, Blut und H. SCHRECKENBERG, *Adversus Judaeos* 129: »Gerade an dieser Stelle entzündete sich immer wieder die theologisch motivierte christliche Judeengegnerschaft und ein Antisemitismus, der religiöse Argumente als bequemen Vorwand benutzte.« Wie sehr wir Nachgeborenen uns die historische Wahrheit überhaupt nicht mehr vorstellen können, ist mir aus E. Becker-Kohns Tagebuch besonders deutlich geworden. Wie muß es um die christliche Predigt und den Religionsunterricht bestellt gewesen sein, wenn eine der Vorstellung einer besonders guten Katholikin in jeder Beziehung (vgl. den täglichen Besuch der Messe) entsprechende Frau, die vom Judentum zum Christentum übergetreten ist, zu Ostern 1940 niederschreibt: »Die Kartage sind für mich furchtbar schwer zu ertragen. Ich breche fast zusammen unter der Schuld, die das Judentum auf sich geladen hat. ›Sein Blut komme über uns und unsere Kinder.‹ Ist das, was die Juden jetzt erleiden müssen, eine Sühnestrafe für den Mord am Gottmenschen?« Glücklicherweise fährt die Verfasserin wenigstens fort: »Doch, dürfen die anderen anklagen oder gar richten? Morden sie nicht Christus täglich? War es recht, daß man hier, wie überall in Deutschland, sämtliche Synagogen zu Schutt und Asche niederbrannte?« (22) – Vgl. hierzu auch die von F. LOVSKY, Sang 343 wiedergegebene Szene in Claude Lanzmanns Film Shoah. – Wichtig für die Frage, was haben »die Deutschen« gewußt und wie haben sie sich verhalten, ist auch die Nachricht vom Oktober 1940 in E. Becker-Kohns Tagebuch 23.

28 Vgl. dazu u. a. F. LOVSKY, Sang 353.

statt des Imperativs Aktiv in der 2. Person bei Mk den Imperativ Passiv in der 3. Person wählt).²⁹

4.3 Die Übernahme alttestamentlicher Motive durch Matthäus

In der Szene Mt 27,24 f. greift Matthäus auf atl Material zurück, sowohl das Motiv des Händewaschens mit der Unschuldserklärung als auch das der Schuldübernahme haben Vorbilder im AT.³⁰

Die Formel »sein Blut komme über ihn« begegnet im AT häufig; was damit gemeint ist, wird an 1 Kön 2,31 f. deutlich: Der König Absalom befiehlt, Joab zu töten, mit den Worten:

... stoße ihn nieder und begrabe ihn, und nimm so das Blut, das Joab ohne Grund vergossen hat, von mir und meines Vaters Haus. Der Herr lasse sein Blut über sein eignes Haupt kommen, weil er zwei Männer niedergestoßen, die gerechter und besser waren als er, und sie ohne Wissen meines Vaters David ermordet hat. So [335] komme denn ihr Blut über Joabs Haupt und über das Haupt seiner Nachkommen für alle Zeiten, David aber und seinem Geschlechte, seinem Herrn und seinem Thron möge immerdar Heil widerfahren vor dem Herrn!

Ausgangspunkt ist ein Mord, dessen Konsequenzen noch auf dem Hause David lasten. Heil für Absalom und seine Nachkommen kann nur dadurch erreicht werden, dass der Schuldige getötet wird. Und die Formel »Der Herr lasse sein Blut über sein eigenes Haupt kommen« dient nun dazu, die normalerweise mit einer Tötung verbundenen negativen Folgen für den Tötenden von diesem abzuwenden und auf den Getöteten zu übertragen. Es handelt sich, wie Klaus Koch ausgeführt hat, um eine »Schutzformel«:

29 Vgl. dazu unten Abschnitt 4.5 und zur mt Redaktion der Passionsgeschichte I. BROER, Prozeß 84–110, passim bes. 89 f.105.

30 Vgl. v. a. Dtn 21,6 ff.; Ps 26,6; 73,13; 2 Sam 3,28; DanTh 13,46; Jes 1,15 f. – aber auch Jos 2,19 und dazu K. KOCH, SPRUCH. Vgl. dazu allerdings auch die Belege aus der griechischen Welt in meinem Beitrag, Prozeß 106 sowie die Belege bei K. KASTNER, Jesus 61.– Wenn E. DREWERMANN, Markusevangelium II 635 und Anm. 17 betont, dass es sich hier »wieder um ›typische«, legendäre Züge, die es entsprechend *psychologisch* zu interpretieren gilt«, handelt, so wäre es m. E. richtiger, zwar hier auch nach Möglichkeiten psychologischer Interpretation zu fragen, diese aber als *eine* Fragerichtung unter anderen gelten zu lassen. Sicher ist die Monomanie D.s auch durch die Selbstherrlichkeit der historisch-kritischen Exegeten mit veranlaßt. Gleichwohl muß der Grundwiderspruch zwischen D. und der historisch-kritischen Exegese, nämlich hier die christologische und dort die anthropologische Auslegung der Evangelien, ja kein absoluter Gegensatz sein und bleiben.

Demjenigen, der hingerichtet wird, wird *die Schuld an seinem Tod nachdrücklich mit einem selbstwirkenden Wort zugesprochen*, damit auf die, welche die Tötung vollziehen, auch nicht der Schatten einer Schuld fällt.³¹

Die Formel »Sein Blut komme über ihn« »will bei gewaltsamer Tötung die Übertragung der Blutsphäre ausschließen. Vermutlich hat jeder Bluträcher diesen Satz ausgerufen, ehe oder nachdem er seinen Gegner niederstreckte.«³² Die Formel ist insofern einerseits von Mt durchaus adäquat angewendet worden, geht es doch auch hier um gewaltsames Blutvergießen. Andererseits weist die Anwendung der Formel durch Mt aber auch wieder eine Besonderheit auf, die sich so nicht im AT findet, insofern nur hier jemand fremdes Blut auf sein eigenes Haupt herabrufft.³³ Die Formel ist also an unserer Stelle gerade nicht als »Schutzformel«, sondern als Schuldübernahme gedacht. Diese Schuldübernahme erfolgt nach Mt nicht durch irgendwelche Volksmassen, die noch in V. 24 Zeuge der Pilatushandlung waren, sondern durch das ganze Volk (λαός). Mt wählt hier den Terminus der LXX für Israel als das auserwählte Volk Jahwes, um auf die Szene besonderes Gewicht zu legen. Das Gottesvolk in seiner Gesamtheit, will er damit andeuten, hat die Schuld am Tode Jesu bereitwillig auf sich genommen.³⁴ Dass Mt damit zumindest an die Grenze des Vorstellbaren gelangt, wenn er sie nicht sogar überschreitet und auch in Spannung zu seiner eigenen Darstellung der Reaktion des Volkes auf Jesu Predigt gerät, kümmert ihn offensichtlich nicht.³⁵ Die Dimension des Historischen liegt nicht im Horizont seines Denkens. [336]

4.4 Entlastungsversuche der Exegese³⁶

Angesichts der Wirkungsgeschichte dieses Satzes wird in der neueren Exegese immer wieder betont, dass es sich hier natürlich nicht um einen historischen Bericht, sondern um ein dogmatisches Theologoumenon³⁷ handle, das von Mt

31 K. KOCH, Spruch 400 f.; vgl. auch O. H. STECK, Israel 295 f.

32 K. KOCH, Spruch 413.

33 Zu 2 Sam 14,9 als scheinbarer Ausnahme vgl. J. GNILKA, Mt II 458 f.

34 Anders F. LOVSKY, Sang 350.359.

35 Vgl. W. TRILLING, Israel 72 und unten Abschnitt 4.4.2.

36 Eine andere Typisierung der Sekundärliteratur zur »Behandlung« der Juden im Mt-Evangelium gibt G. N. STANTON, Gospel 272 f.

37 W. TRILLING, Israel 72. Dieser deutliche Hinweis auf die Nicht-Historizität dieser Szene ist besonders dann wichtig, wenn diese als Selbstverfluchung verstanden wird. So z. B. G. STRECKER, Weg 115, anders J. GNILKA, Mt II 459. Für möglicherweise historisch hält diesen Spruch S. BEN-CHORIN, Bruder Jesus 208.

wohl sogar selbst verfasst sei.³⁸ Man erkennt dabei sehr wohl, dass eine solche Bemerkung zwar in der Lage ist, den Juden – wenn auch spät, zu spät – Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, indem sie ihnen auf der historischen Ebene nicht einen Satz zuspricht, den diese nie gesprochen haben, dass diese Entlastung aber nicht für den Evangelisten Matthäus und die Bibel insgesamt gilt. Die Exegeten haben deswegen zu diesem V. verschiedene Lösungsversuche vorgebracht.

4.4.1 Der soteriologische Entlastungsversuch F. Mußners

Der erste und vielleicht auch bekannteste ist der u. a. von Franz Mußner in seinem »Traktat über die Juden« vorgetragene, den man vielleicht den soteriologischen Lösungsversuch nennen könnte. Mußner führt im wesentlichen zwei Argumente an: Er weist zum einen auf die Soteriologie des NT hin, nach der das Blut Christi nicht Unheil bringt, sondern Gnade und Segen, und zwar für alle Menschen, gleich ob Juden oder Heiden³⁹, zum anderen auf Lk 23,34, wo Jesus am Kreuz für seine Gegner betet: »Vater vergib ihnen, denn sie wissen nicht was sie tun!«⁴⁰ Für Mußner muss die christliche Theologie nur ihre eigene Verkündigung ernstnehmen, dann erledigt sich das Problem des Antijudaismus an dieser Stelle von selbst.⁴¹ Aber leisten diese Argumente, was Mußner ihnen zutraut? Sieht [337] man einmal davon ab, dass Lk 23,34a textkritisch sehr schwierig zu beurteilen und demgemäß umstritten ist,⁴² und lässt dieses Wort nicht nur als originalen Text, sondern sogar als Wort des historischen Jesus gelten,⁴³ so kann dieses Wort selbst dann nichts gegen die theologische Aussage des Mt ausrichten. Von Lk 23,34a her kommt man nicht weiter als zu der Aussage: Außer der die Juden belastenden Aussage des ersten Evangelisten in Mt 27,25 gibt es im NT auch noch ganz andere Worte, die die Juden in anderem Licht erscheinen lassen – aber hilft uns das? Ähnlich muss man nach meiner Ansicht

38 So z. B. W. TRILLING, *Israel* 66 ff.; H. FRANKEMÖLLE, *Jahwebund* 204; D. P. SENIOR, *Passion Narrative* 260.

39 Hinweise auf die Soteriologie des NT und des Mt selbst in Mt 26,28 finden sich in diesem Zusammenhang häufig, vgl. E. SCHWEIZER, *Mt* 333; J. GNILKA, *Mt* II 460.

40 So auch H. SCHRECKENBERG, *Adversus Judaeos* 130, nach dem Lk 23,34 »jedenfalls übergeordnete Gültigkeit vor dem Ruf von Mt 27,25« hat – ob Mt das auch so gesehen hätte? Vgl. auch S. BEN-CHORIN, *Bruder Jesus* 209.

41 Vgl. F. MUßNER, *Traktat* 309 und auch das diesem Beitrag vorangestellte Wort von O. Michel; ebenso S. BEN-CHORIN, *Elemente* 209; vgl. aber auch die Kritik von R. KAMPLING, *Blut* 235 f.

42 Vgl. dazu J. A. FITZMYER, *Gospel* 1503 f.; G. SCHNEIDER, *Evangelium* 483. B. M. METZGER, *Handbook z. St.* bewertet die Stelle als der Kategorie C zugehörig, d. h. die Stelle begegnet »a considerable degree of doubt«.

43 Bei F. MUßNER, *Traktat* 309 könnte man den Eindruck gewinnen, dass er das Wort des am Kreuze hängenden Jesus als historisches Wort versteht, wenn er die Frage stellt: »Wird Gott die Bitte seines Sohnes nicht gehört haben?«

auch mit dem anderen Argument Mußners umgehen. Es gilt festzuhalten, dass die herangezogene Sühnewirkung des Todes Jesu auch von Mt als für alle Menschen geschehen bezeichnet wird (Mt 26,28), gleichwohl kann Mt wenig später das ganze Volk Israel die Worte »Sein Blut komme über uns und unsere Kinder« sprechen lassen – beide Worte vertragen sich im selben Evangelium nach Meinung des Mt recht gut, und man kann nicht das eine gegen das andere ausspielen.⁴⁴

4.4.2 Der historische Entlastungsversuch

Auch der zweite Lösungsversuch vermag uns nach meinem Urteil nicht entscheidend weiterzuhelfen. Man könnte ihn den historischen nennen. Er findet sich häufig in der neueren Literatur, im Jahre 1987 wurde er z. B. von Lapide und Fricke vorgetragen und hebt in unterschiedlicher Weise auf die historische Unmöglichkeit der bei Mt dargestellten Szene ab. Entweder wird auf den für ganz Israel viel zu geringen zur Verfügung stehenden Platz vor Pilatus verwiesen oder aber auf die Unmöglichkeit der Übernahme eines jüdischen Brauches durch Pilatus. So sagt z. B. Lapide:

Was soll man von einem römischen Statthalter denken, der imstande ist, Juden kaltblütig beim Opferdienst ermorden zu lassen, den Tempelschatz zu berauben und Hunderte von Menschen ohne Prozesse hinzurichten – nur um plötzlich auf einen mosaischen Ritus zurückzugreifen, um in rabbinischer Weise eine Verantwortung abzuwehren, die nach römischem Landesrecht nur ihm allein zusteht und zu seinem Pflichtbereich gehört!?... Um es klarzustellen: Diese rein biblische Geste von seiten eines Erzheiden und Judenfeindes entbehrt jedweder historischen Glaubwürdigkeit.⁴⁵

So sehr es einen [338] Erkenntnisfortschritt darstellt, dass diese von dem vielgeschmähten David Friedrich Strauß⁴⁶ 1836 erstmals vorgetragene Ansicht inzwischen fast allgemein anerkannt ist,⁴⁷ so wenig kann uns diese Lösung weiterhelfen. Denn dass ein solcher Ruf, wenn er denn historisch wäre, was er, um es noch einmal ganz deutlich zu sagen, nicht ist, nicht einfachen späteren Generationen zugerechnet werden darf, die damit gar nichts zu tun haben, gehört inzwischen zu den Selbstverständlichkeiten des Denkens. Auch können Men-

44 Vgl. dazu auch M. J. COOK, *Judaism* 190 f.

45 P. LAPIDE, *Jesu Tod* 87 f.; vgl. auch ebd.: »Daß auf dem Platz vor der Burg Antonia ... im Maximalfall 3000 Menschen Raum finden konnten... – also wesentlich weniger als ein Tausendstel aller damals lebenden Juden – ist scheinbar bis heute für gewisse Theologen genauso belanglos wie für den griechischen Matthäus...«. H. SCHRECKENBERG, *Adversus Judaeos* 130 weist auf die Unmöglichkeit der Kommunikation zwischen Volksmenge und Pilatus ohne technische Hilfsmittel hin.

46 D. F. STRAUß, *Leben Jesu* 522 f.

47 Vgl. J. GNILKA, *Mt II* 453 f., der für mt Redaktion plädiert. V. MORA, *refus* 170.

schen oder gar ein ›Volk‹, das zunehmend von der »Gnade der späten Geburt« spricht, kaum anders argumentieren. Unser Problem ist im übrigen nicht, dass die Juden diesen Ausruf damals getan hätten, sondern dass in der Bibel steht, sie hätten es getan.⁴⁸ – Deswegen vermag auch die andere Variante des historischen Lösungsversuches uns hier keine Hilfestellung zu geben, die da sagt, dass der Ruf des Volkes Israel vor Pilatus natürlich in der abgrundtiefen Überzeugung dieses Volkes seinen Grund [339] hat, dass hier ein Schuldiger zu Recht verurteilt wird, und insofern die versammelten Juden von der Schuldübernahme nichts zu befürchten haben, weil sie eben bona fide geschieht.⁴⁹ So berechtigt diese Überlegung ist und so sehr sie allein einer nicht von Vorurteilen geprägten Logik des Sachverhaltes entspricht, wählt sie wiederum die falsche, nämlich historische Ebene, der unsere Szene aber nicht angehört. – Eine ganz andere Frage ist, ob diese für uns Heutige in der Szene implizierte Logik auch die des Evangelisten Mt ist – auf diese Frage wird zurückzukommen sein.

4.4.3 Der ekklesiologische Entlastungsversuch

Die dritte Lösung würde ich die ekklesiologische nennen. Sie sieht in Mt 27,25 den Höhepunkt eines das ganze Evangelium durchziehenden Themas, mit dem Mt Antwort auf die Frage der Judenchristen gab, warum die Gottesherrschaft zu den Heiden gelangt ist und nicht zu den Juden.⁵⁰ Es geht an den in Frage kommenden Stellen des Mt nach Meinung der diese Ansicht vertretenden Autoren

48 Historisch fragt H. RITT, *Tod passim*, nach dem jüdischen Anteil am Tode Jesu. Sein Beitrag zum christlich-jüdischen Gespräch besteht darin, dass er für die Anklage bei Pilatus allein die Sadduzäer, eine kleine Clique von allerdings großem politischen Einfluss, die beim Volk unbeliebt und sogar verachtet war, verantwortlich sein lässt (vgl. 171 – 175). Pilatus habe also mit seinem Schuldspruch »nicht der Anklage Jesu durch das jüdische Volk stattgegeben«, woraus Ritt folgert: »Die Juden sind keine Gottesmörder!«

Unbeschadet der Frage, ob wir wirklich so viel wissen, sind denn nach Ritt die Sadduzäer »Gottesmörder«? Was konstituiert einen solchen, und welche Bedeutung hat die Erkenntnis der historisch-kritischen Erforschung der Evangelien seit 200 Jahren, die freilich kaum ins allgemein-christliche, geschweige denn ins katholische Bewusstsein vorgedrungen ist, dass der historische Jesus wohl kaum auch nur einen der messianischen Hoheitstitel für sich beansprucht hat? Ich halte dafür, dass der Begriff »Gottesmörder« aus dem Wörterbuch des Exegeten gestrichen werden sollte bzw. sollte er allenfalls noch unter historischem Gesichtspunkt in diesem vorkommen. – Im übrigen: Ist es eigentlich ausgemacht, dass die Sadduzäer und deren politische Kollaboration mit den Römern eindeutig unter negativen Gesichtspunkten zu sehen sind und dass sie Jesus nicht etwa aus religiösen Motiven, etwa um der Heiligkeit des Tempels und des Gehorsams gegen Jahwe (in ihren Augen!) willen, sondern allein aus negativ zu bewertenden Gründen an die Römer ausgeliefert haben?

49 Vgl. dazu K. H. SCHELKLE, *Selbstverfluchung* 148.

50 Vgl. z. B. J. A. FITZMYER, *Anti-Semitism* 670.

also weniger um den Gegensatz zu den Juden als um das Selbstverständnis der Kirche, die ihre Rolle in der Heilsgeschichte zu bestimmen sucht.⁵¹

Nun hat in der Tat diese Perspektive eine ganze Reihe guter Argumente für sich, z. B. weil sie Mt 27,25 auf der Ebene der Redaktion erklärt. Denn Mt 27,25 ist nicht die einzige Stelle, an der Mt von der Verwerfung Jesu durch Israel spricht, vielmehr erwähnt er diese auch im Gleichnis von den bösen Winzern,⁵² das er deutlicher als die Mk-Vorlage zu einem Abriss der Heilsgeschichte umgestaltet, die in die Tötung des Sohnes des Weinbergbesitzers mündet. Über Mk hinaus fügt Mt nun redaktionell eine Interpretation dieser allegorischen Parabel an: »Darum sage ich euch: Das Reich Gottes wird euch weggenommen und einem Volk gegeben werden, das die erwarteten Früchte bringt.« Die neueren Kommentatoren sind sich über das Verständnis von Mt 21,43 durchaus einig. So schreibt z. B. A. Sand in seinem Mt-Kommentar:

Von den Zuhörern, von Israel also, wird die Königsherrschaft Gottes genommen und einem anderen, neuen Volk gegeben werden, einem Volk, das dann wirklich die Früchte der Basileia bringen wird.⁵³

Deutet so das Gleichnis von den bösen Winzern in [340] der mt Fassung daraufhin, dass die mt Redaktion der Passionsgeschichte und damit auch des in Frage stehenden Stückes Mt 27,25 nicht, wenigstens nicht primär, von einer antijüdischen Absicht, sondern eher von einer prokirchlichen getragen ist – es soll das An-Die-Stelle-Israels-Treten der Kirche begründet werden –, so lässt sich diese Vermutung noch ein wenig tiefer begründen. Denn P. Hoffmann⁵⁴ hat in einem jüngst erschienenen Aufsatz darauf aufmerksam gemacht, dass das Schicksal Israels nach der Ansicht des Mt mit diesem Ruf des ganzen Volkes keineswegs bereits erledigt ist,⁵⁵ dass vielmehr Israel nach der Ansicht des ersten Evangelisten ein weiteres Zeichen gegeben wird, nämlich die durch die Soldaten der Grabeswache den Hohenpriestern mitgeteilte Auferstehung des Gekreuzigten. Erst indem die Hohenpriester sich dieser Nachricht von sozusagen neutralen Zeugen verweigern, ist Israel als auserwähltes Gottesvolk nach Ansicht des Mt am Ende, und der Ruf Gottes ergeht nun durch den Auferstandenen an ein neues Volk aus allen Völkern, zu denen Israel freilich auch gehört. Das Problem also, mit dem Mt in seinem ganzen Evangelium ringt, ist der Übergang von Israel zur Kirche, und er findet diesen Übergang in dem Sich-Verweigern

51 Vgl. auch die frühchristliche Adversus-Judaeos-Literatur und dazu H. SCHRECKENBERG, *Adversus Judaeos* 16 f.

52 Vgl. dazu neuestens W. HARNISCH, *Vorsprung*; J. D. KINGSBURY, *Parable*.

53 A. SAND, Mt 435. Vorsichtiger in Bezug auf das Früchtebringen J. GNILKA, Mt II 230 f. Anders urteilt über Mt 21,43 W. WEREN, *Israel* 364.

54 Zeichen *passim*.

55 So viele Autoren, z. B. D. R. HARE, *Theme passim* und D. MARGUERAT, *Jugement passim*.

Israels gegenüber der Botschaft Jesu und ist dabei sicher auch von den Missionserfahrungen seiner judenchristlich geprägten Gemeinde mitbeeinflusst. Diese ablehnende Haltung Israels gegenüber Jesus hat nach Mt den Gang der Jünger und damit den Übergang der Gottesherrschaft zu den Völkern bedingt.

4.5 Mt 27,25 und die mt Redaktion der Passionsgeschichte

Ist hierin zumindest ein Grund für die negative Haltung des Mt gegenüber den Juden zu sehen, so wird man aber zu den Änderungen in der Passionsgeschichte und speziell zu Mt 27,25 doch wohl darauf hinweisen müssen, dass angesichts der markinischen Passionsgeschichte, die »den Juden« bereits genügend Anteil am Tode Jesu zuwies, eine Notwendigkeit zu dem von uns als schlimm empfundenen Wort Mt 27,25 nicht bestand. Die nur ganz kleine Änderung gegenüber Mk in Mt 26,59 gibt über die Motive des Mt weiteren Aufschluss. (Häufig sind es ja gerade Partikel oder andere Kleinigkeiten, die in die tiefsten Absichten des Autors, die diesem z. T. nicht einmal bewusst sind, Einblick geben.) Während nach Mk 14,55 die Oberpriester und das ganze Synhedrion Zeugnisse gegen Jesus suchen, um ihn zu töten, und dabei auch falsche Zeugen auftreten, vermag Mt diese Sicht offenbar nicht mehr zu teilen. Nach seiner Sicht sind die Oberpriester [341] und das Synhedrion sich sehr wohl bewusst, dass sie gegen Jesus gar nichts in der Hand haben, und suchen deswegen von Anfang des Prozesses an *falsches* Zeugnis gegen Jesus (Mt 26,59),⁵⁶ denn nach der Vorstellung des Mt können sie wohl nur so Jesu Tod sicherstellen. Diese kleine Änderung verleiht insofern einen tiefen Einblick in die Mentalität des ersten Evangelisten. Er vermag das Judentum in seinen Repräsentanten offenbar nur noch negativ zu sehen und kann sich zumindest die Repräsentanten der Juden nicht mehr als auch nur noch neutral gegenüber Jesus eingestellt vorstellen. Dass das richtig gesehen ist, lässt sich zum einen an Mt 26,59 f. selbst, zum anderen aber auch an anderen Belegen zeigen. Denn die böse Absicht der Oberpriester und des ganzen Synhedriums wird von Mt ja auch noch dadurch betont, dass diese zahlreiche falsche Zeugen aufbieten und es ihnen gleichwohl nicht gelingt, ihre Absicht, Jesus zum Tode zu bringen, zu realisieren – so erhaben ist Jesus sogar noch über ihre falschen Zeugnisse. In Mt 28,11 – 15 reagieren die Hohenpriester und Schriftgelehrten auf das von Gott gegebene und den Oberen der Juden durch die

56 J. D. KINGSBURY, Conflict 71, der unsere Kenntnis der Absichten des ersten Evangelisten um zahlreiche Einsichten erweitert hat, scheint mir insofern zu übersehen, dass der hermeneutische Schlüssel für Mt 26,65 f. in 26,59 liegt, wenn er schreibt: »Whereas the leaders are convinced that, by seeing to it that Jesus is brought to the cross, they are doing the will of God (26,65 – 66)...« – jedenfalls dürfte sich Mt diese Absicht nicht mehr positiv, also im Sinne der Gesetzeserfüllung, vorstellen. Vgl. aber ebd. 63 und unten 4.6.

Soldaten der Grabeswache übermittelte Zeichen ohne Nachdenken sofort mit Bestechung und Lüge. Nach Mt ist den Juden an diesen Stellen sozusagen jedes Mittel recht, um Jesus, seine Botschaft und seine Beglaubigungen nicht akzeptieren zu müssen. Mt zieht damit eine Linie in seinem Evangelium durch, die bereits in Kap. 2 beginnt, wo die Heiden dem neugeborenen Jesus huldigen, die Juden aber sich dem, der doch ihr und nicht der Heiden König ist, schlichtweg verweigern.⁵⁷ [342]

4.6 »Die Juden« im Mt – antijudaistische oder ekklesiale Perspektive?

So richtig es also ist, dass Mt an den dem Verdacht des Antijudaismus unterliegenden Stellen auch eine ekklesiale Perspektive hat, und so zutreffend hier Entschuldigungsgründe für Mt angeführt werden können – man kann zum einen auf die Verfolgungen, denen die jüdischen Gemeinden und die Gemeinde des Mt von seiten der Juden nach Ausweis vieler Stellen in seinem Evangelium ausgesetzt waren,⁵⁸ aber auch auf die Tatsache hinweisen, dass Mt die Christen auffordert, für ihre Verfolger zu beten⁵⁹ -, so sehr muss doch auch betont werden,

57 Vgl. auch noch Mt 27,3 – 10, wo die Hohenpriester auf das Schuldbekennnis des Judas »Ich habe Unrecht getan, dass ich unschuldiges Blut verraten habe« nur die Antwort haben: »Was geht uns das an? Da sieh du zu!«, wodurch die Verantwortung für den Tod Jesu allein auf die jüdischen Oberen zurückfällt. Darüber hinaus vgl. auch die mt Interpretation des jüdischen Nächstenliebesgebotes, die doch sicher freiwillig auf die schlechteste aller Möglichkeiten zurückgreift – jedenfalls gilt dies dann, wenn G. DAUTZENBERG, Mt 5, 43c 75 mit seiner Behauptung recht hat, dass Philo und Josephus »bei ihrem Bemühen, den humanen Charakter der mosaischen Gesetzgebung zu erweisen bzw. den Vorwurf einer auf dem Gesetz beruhenden Misanthropie zurückzuweisen, auf synagogale Tradition zurückgreifen konnten« und dass der »Vorwurf der Misanthropie zu den ständigen Themen zumindest der Diasporasynagoge gehörte«.

58 Vgl. dazu G. N. STANTON, *Matthew 273–277*. Wenn Stanton mit einem Andauern der »christlichen« Israel-Mission zur Zeit der Abfassung des Mt-Evangeliums rechnet, so ist dabei zu berücksichtigen, dass die Israel-Mission der Gegenwart in keiner Weise mehr betont ist – Israel ist hinsichtlich der Mission nach Mt eingeebnet in die *πάντα τὰ ἔθνη* (alle Völker, Mt 28,19), vgl. Stanton, ebd. 275 -, dass Israel dagegen in seiner negativen Betrachtungsweise von Mt stark hervorgehoben ist. (Zu einem Ausschluß Israels aus den betont als *πάντα* näher gekennzeichneten *ἔθνη* besteht kein Anlaß, wie der Jubilar gezeigt hat, vgl. A. VÖGTLE, *Das christologische und ekklesiologische Anliegen* 259.266). – Die Bemerkungen Stantons (ebd. 276 f.) zu Joh 16,2 und 1 Clem sind nach meinem Urteil insofern problematisch, als sie angesichts der Situation des ausgehenden ersten Jahrhunderts für die Lage der Gemeinde des Mt nicht rezipiert werden dürfen, solange nicht Mt selbst Anhaltspunkte dafür bietet.

59 E. A. RUSSELL, *Antisemitism* 193 betont zu Recht: »Jesus in Mt never ceases to be the Jesus who insists on mercy, on forgiveness without limit, who sums up the essence of the whole law in the command to love...«, aber die daraus gezogene Konsequenz »Mt does not charge the whole of Judaism for the crowds in Galilee were generally sympathetic to his ministry... Rather Mt charges only a powerful, energetic and chasidic group within Judaism« wird dem Gefälle des Evangeliums, zu dessen Schilderung der Reaktion des Volkes auf die Predigt Jesu

dass Mt in seinem Evangelium von einer erheblich negativ beeinflussten Haltung gegenüber dem Judentum Zeugnis gibt, die man mit seiner ekklesialen Perspektive *allein* wohl doch nicht erklären kann. Nun haben wir zu Paulus gesagt, es handele sich, wie auch immer 1 Thess 2,14 – 16 zu verstehen sei, in jedem Falle um einen innerjüdischen Streit. Muss man das nicht auch für Mt festhalten, wie einige Autoren wollen⁶⁰? Um einen schlechthin innerjüdischen Streit wie bei Paulus handelt es sich insofern nicht, als die Gemeinde des Mt sich bereits aus dem jüdischen Verband gelöst hat, aber man wird bei einem aus [343] dem Judentum stammenden Autor nicht gut bestreiten können, dass seine Polemik von den für unser Verständnis ziemlich deftigen polemischen Sitten des damaligen Judentums beeinflusst ist. Und dennoch erscheint uns die Art, wie Mt über die Juden schreibt, auch bei Würdigung dieser Sitten auffällig, da er pauschale Aussagen über alle Juden macht: Einen solchen Glauben wie den des Hauptmanns von Kafarnaum hat Jesus in Israel nicht gefunden (Mt 8,10). Zöllner und Huren kommen eher in das Reich Gottes als Israel (Mt 21,31). Das Reich Gottes wird Israel weggenommen und einem anderen Volk gegeben⁶¹ usw. – bis schließlich ganz Israel ruft: »Sein Blut komme über uns und unsere Kinder!« – So sehr nun aber sogar hier noch zu beachten ist, dass Mt selbst mit dieser Pauschalität noch im Judentum verhaftet bleibt, insofern auch die innerjüdische Polemik sehr pauschal verfäht,⁶² so sehr muss doch vermutet werden, dass dieser Sprache auch das Denken des Mt entspricht. D. h. weil im ersten Evangelium nichts darauf hinweist, dass die Polemik nur zum Zwecke der Mission o. ä. angewendet wird, ist davon auszugehen, dass dessen Verfasser die Polemik nicht bewusst eingesetzt und insofern die genannten Sätze auch als »Wahrheit« angesehen hat.⁶³

Ist das richtig, so ergibt sich als Antwort auf das oben erwähnte Problem, ob der erste Evangelist sich die Logik des Zusammenhangs der Schuldübernahme

Mt 27,25 nun einmal unbedingt dazugehört, nicht gerecht (vgl. auch noch ebd. Anm. 26), wengleich selbstverständlich Mt 27,25 nicht einfach mit heutigen, glücklicherweise wenigstens z. T. von religiöser Toleranz geprägten Kategorien beurteilt werden darf.

60 So z. B. B. PRZYBYLSKI, Setting 181 – 200.

61 Die sog. Substitutions- oder Enterbungshypothese entspricht also nicht einer alten, überholten Exegese, wie die Erklärung des Komitees der französischen Bischofskonferenz sagt, sondern sie entspricht zunächst einmal durchaus *einigen* Texten des NT. Nach M. THEOBALD, Kirche 5 liegt sie übrigens auch den paulinischen Gedanken in 1 Thess 2,14 – 16 zugrunde.

62 Vgl. nur die dtr Prophetenaussage, die ganz pauschal alle Israeliten als widerspenstig bezeichnet und die unten genannten Belege aus Qumran und der übrigen jüd. Lit.

63 Vgl. H. WINDISCH, Untergang 521 f.: »Der Evangelist ... gibt hier der Überzeugung Ausdruck, daß sich darin (sc. in der Zerstörung Jerusalems) die Blutschuld von Golgotha auslöse und daß die Väter derer, die nun erschlagen oder gefangen wären, ihre furchtbare Tat in vollem Bewußtsein um ihre Schuld und um deren Tragweite begangen hätten.« (zitiert nach H. SCHRECKENBERG, Adversus Judaeos 129). Vgl. aber auch die ganz andere Bewertung bei V. MORA, Refus 170.

der Juden vor Pilatus so vorstellt wie dessen moderne Interpreten, dass nämlich die Juden die Schuld an Jesu Tod nur deswegen auf sich nehmen und dies deswegen auch mit gutem Gewissen können, weil sie total von seiner Schuld überzeugt sind,⁶⁴ ein klares Nein. Diese Logik des Zusammenhangs entspricht modernem, durch die Historie geprägtem Denken. Vor allem die kleine Änderung in Mt 26,59 f. »offenbart« Mt als einen Theologen, der dem Judentum in seinen Führern nicht [344] mehr gerecht wird, weil er sich diese nur noch als von vornherein voreingenommen und Jesu Tod um jeden Preis beabsichtigend vorstellen kann. In Analogie dazu wird er auch das Volk Israel im Prozess vor Pilatus als böswillige Masse gedacht haben, die die Schuld auf sich nimmt, um Jesus endlich ans Kreuz zu bringen. – Wir müssen als Christen diesen Tatbestand mit tiefem Bedauern zur Kenntnis nehmen. Das ist besser als ihn mit irgendwelchen (falschen) Theorien zu verdrängen. Ob wir Heutigen als Christen oder Nicht-Christen ohne weiteres oder überhaupt in der Lage sind, diesen *gerecht* zu beurteilen, steht auf einem anderen Blatt und ist nun abschließend zu bedenken.

4.7 Antijudaismus des Matthäus?

Ob man gegen Mt den Vorwurf des Antijudaismus erheben muss, ist zunächst eine Frage der Definition dieses Begriffs. Versteht man unter Antijudaismus eine Theologie,

in der das Leben des jüdischen Volkes in seinem Verhältnis zu Gott in der Gegenwart allein im Zeichen von Gericht und Tod (oder auch von beidem) und einer gegenwärtig nicht wirkräftigen Verheißung interpretiert wird,⁶⁵

so wird man Mt wohl in dieser Linie sehen müssen, weil er vor allem in Mt 21,43 doch wohl das vertritt, was heute die Enterbungstheorie genannt wird.⁶⁶ Ob man ihn auch als Antijudaisten zu bezeichnen hat, wenn man unter Antijudaismus eine Verachtung des Juden als Menschen versteht,⁶⁷ ist dagegen aufgrund des

64 Vgl. dazu noch F. LOVSKY, Sang 359.

65 So definiert P. VAN DER OSTEN-SACKEN, Grundzüge 32, den Begriff. Vgl. auch ebd. 29: »Seinem (sc. des Antijudaismus) entscheidenden, in vielen Variationen bezeugenden Kennzeichen nach besteht er in der – christologisch begründeten – theologischen Bestreitung des Existenzrechts Israels bzw. des jüdischen Volkes als Volk Gottes auf seinem Weg des Lebens mit der Tora.« und R. RUETHER, Nächstenliebe passim z. B. 101 f. Grundsätzliche Bedenken gegen die Übertragung dieses Begriffes auf antike Verhältnisse bei I. HEINEMANN, Art. Antisemitismus, in: PRE Suppl. V, 3–43, 19–22. Vgl. dazu auch R. KAMPLING, Blut 227.

66 Vgl. dazu G. N. STANTON, Matthew 277.

67 Vgl. dazu vor allem die Überlegungen von G. N. SEVENSTER, Roots 3 ff. (Lit.) und N. DE LANGE/C. THOMA, Art. Antisemitismus, in: TRE 3,113–119, hier 114, 30 ff.

geschilderten Sachverhaltes bei weitem nicht so eindeutig klar.⁶⁸ Auch im Bewusstsein der zu Anfang geschilderten Gefahr, dass der Interpret, ohne es zu wollen, von dem Wunsch geleitet wird, das erste Evangelium aufgrund seiner [345] Zugehörigkeit zum Basisdokument des Christentums vom Antijudaismus freizusprechen,⁶⁹ ist doch zu fragen, ob der Vorwurf des Antijudaismus im zuletzt genannten Sinne erhoben werden kann, wenn man – wie der historisch-kritischen Methodik, durch deren konsequente Handhabung der mit dieser Festschrift zu ehrende Jubilar sich u. a. besonders hervorgetan hat, einzig angemessen – alle Äußerungen des ersten Evangelisten über die Juden zur Beantwortung dieser Frage im Rahmen der *allgemeinen religiösen Auseinandersetzung damals* betrachtet.⁷⁰ Zu diesem Rahmen gehört aber nun nicht nur die innerjüdische Polemik gegen von der eigenen Meinung und Gruppe abweichende Tendenzen, sondern auch die Äußerungen der Juden über die Samaritaner – als aus dem Judentum hervorgegangene, aber von diesem abgespaltene Gruppe – und Heiden⁷¹ und der Christen über die Heiden und umgekehrt. So wenig Christen die Juden einfach mit den Heiden gleichstellen dürfen, so sehr müssen doch auch die damaligen Vorwürfe der Christen gegen die Juden für unsere Frage im Lichte weiterer religiöser Auseinandersetzungen der Antike gesehen werden, wenn die Gefahr ungeschichtlichen Urteilens und der Übertragung unserer, glücklicherweise wenigstens grundsätzlich von religiöser Toleranz geprägten Verhältnisse gebannt werden soll. Nur wenn die Äußerungen des Mt über die Juden sich erheblich von diesen unterscheiden würden, wäre der Vorwurf des Antijudaismus (jedenfalls im zweiten oben genannten Sinn) berechtigt.⁷² – Es geht also im Folgenden nicht darum, das Christentum (von dem man ja z. Zt. des Matthäus ohnehin noch gar nicht sprechen kann) bzw. die ntl

68 Vgl. dazu die Darstellung der Position von F. LOVSKY, *Antisémitisme et mystère d'Israël*, 1955 bei G. N. SEVENSTER, *Roots* 3, der u. a. dazu feststellt: »One must simply accept the fact that Christianity and Judaism differ. On this point for example a Christian is anti-Judaistic and a Jew anti-Christian.«

69 Vgl. dazu M. J. COOK, *Judaism* 185:«.. the argument, that the New Testament, since it is inspired by God and constitutes the ultimate revelation of divine love, cannot be anti-Jewish...»

70 Den Stellenwert dieser Auseinandersetzung für Mt und seine Gemeinde beschreibt V. MORA, *Refus* 171.

71 Vgl. hierzu J. D. LEVENSON, *Counterpart* 248 ff., der seine These so zusammenfasst: »Like the Jews in some New Testament and much patristic literature, the Canaanites in the Hebrew Bible are, without exception, wicked in the worst of ways. It is their wickedness, inter alia, which justifies their loss of the land to Israel and which condemns them eternally in the sight of God...«

72 Und selbst dann wäre noch der Satz von J. Neusner zu bedenken: »Die beiden religiösen Traditionen, Christentum und Judentum, vermitteln in ihren ersten Äußerungen den Eindruck: hier reden ganz verschiedene Leute mit ganz verschiedenen Leuten über ganz verschiedene Dinge.« (J. NEUSNER, *Geldwechsler* 84)

Autoren dadurch vom Vorwurf des Antijudaismus freizusprechen, dass auch jüdische Texte mit negativen Aussagen über die Heiden usw. herangezogen werden, sondern es geht einzig und allein darum, mit Hilfe jüdischer, heidnischer und christlicher Texte einen Einblick in die Art und Weise zu gewinnen, wie damals die Auseinander- [346] setzung zwischen »Religionen« geführt wurde, und so eine einigermaßen gerechte und geschichtlich adäquate Würdigung der entsprechenden Aussagen zu ermöglichen. Da die innerjüdische Polemik einigermaßen bekannt ist, gebe ich dafür im Folgenden nur einen Beleg.⁷³ Es folgt ein Beleg aus Jesus Sirach über die Samaritaner,⁷⁴ dann ein jüdischer Beleg über die Heiden.⁷⁵ Im Anschluss daran nenne ich einige eher zufällig gefundene als systematisch gesuchte Äußerungen von Christen über Heiden. Der Leser soll sich wenigstens aufgrund dieser wenigen Äußerungen selbst ein Bild über die damals übliche Art der Auseinandersetzung machen können. Bei allen Belegstellen kann es nicht um die zahlreichen Äußerungen der jüdischen und christlichen Apologeten über die Götter der Heiden gehen,⁷⁶ [347] sondern nur um Äußerungen über die Heiden selbst – freilich im Kontext religiöser

73 Vgl. dazu die in meinem Beitrag, »Antisemitismus« 86 f. genannten Belege und zusätzlich etwa 1 QS 9,21 f; 10,19 f; 5,10 (und dazu O. MICHEL, Polemik 196: »Das offizielle Judentum zählt also samt und sonders zu den Bundesbrüchigen und den Verächtern der Tora...«).

74 Zu der sehr wechselhaften Sicht der Samaritaner durch die Juden vgl. J. JEREMIAS, Art. Σαμαριτης; zu dem gespannten Verhältnis zwischen beiden vgl. auch M. MOR, Period und die Texte, in: H. G.KIPPENBERG/G. A. WEVERS, Textbuch 103–105 sowie unten 4.7.2.

75 Dass es für alle diese Belege auch gegenteilige Meinungen im damaligen Judentum gibt, sei ausdrücklich angemerkt. Hier geht es vor allem darum zu sehen, wie man auch reden konnte.

76 Vgl. dazu ep. Jer. passim und dazu H. D. PREUSS, Verspottung 262 ff.; Apk Abr 1–9; Aristides, Apologie VIII,5; IX,8.9; XI,7; XII,1.8; XII,1–4.8; XVI,6; XVII,2. Tatian, Rede an die Hellenen VIII,3 ff. Vgl. zu der Abhängigkeit solcher Äußerungen von innerheidnischer Kritik A. VON HARNACK, Mission 302 f.; W. JAEGER, Christentum 24. – Ein durchgängiger Topos der apologetischen Auseinandersetzung scheint z.B. zu sein, dass die Götter ein Verhalten praktizieren, das den Menschen schon längst als den Gesetzen widersprechend untersagt ist. Zum Verständnis der Mythen der Griechen damals vgl. G. STÄHLIN, Art. μῦθος, 779, 17 ff.: »Einerseits lassen sich bis in die spätere hellenistische Periode hinein Spuren davon verfolgen, daß der Glaube an Mythen selbst im realistischen Sinn noch nicht völlig erloschen war, andererseits hielten die Aufgeklärten nach dem Vorbild des Kritias und Phaidros die Welt der Mythen für eine schlaue Erfindung und darum für ein freies Objekt der Kritik und des Witzes (...; vgl. Plat Phaedr 229c), oder auch nach dem Vorbild des Aufklärers Euhemeros für eine wunderhafte Aufbauschung geschichtlicher Ereignisse; viele Gebildete der Folgezeit aber sehen in den Mythen nur mehr ein Reich der Kinder«, und K. HOHEISEL, Urteil 76: »Man darf bezweifeln, ob Mythen je ernsthaft im streng literarischen Sinn verstanden wurden. In Griechenland waren vor allem die humanistisch Gebildeten vom rein neutralen Charakter der Bilder überzeugt. Sie betonten das Spielerische der Geschehnisse, die mit der wirklichen Gottheit überhaupt nichts zu schaffen hätten, und fuhrten ungeniert fort, gerade die unsittlichen, lasziven oder pornographischen Züge künstlerisch auszuschlachten oder allegorisch umzuinterpretieren.«

Auseinandersetzung⁷⁷ -, da in Mt 27,25 eine Aussage über die Juden im Rahmen solcher Kontroverse gemacht wird.

Bevor jedoch diese Zitate vorgelegt werden, soll zum einen noch einmal auf das aus heutiger Sicht geschichtlich weniger bedeutsame gespannte Verhältnis zwischen Juden und Samaritanern hingewiesen werden, um die Gesetzmäßigkeiten, denen solche Abspaltungen unterliegen, wenigstens anzudeuten, zum anderen sei noch ein Zitat aus unserer Zeit angefügt, das diese Gesetzmäßigkeiten auf das Verhältnis von Judentum und frühem Christentum überträgt:

It would be more constructive, rather, to understand the emergence of Christian anti-Judaism as more in the realm of the natural than the demonic, more in the realm of the inevitable than the unexpected. A new religion, developing out of its mother and wishing its separate existence, needed to justify that separate existence if it were to maintain itself. While the Jews of old believed that they lived in a covenant with God, and that they were the special and permanent objects or recipients of God's chosenness, the early Christians came to believe – and wished to justify their belief – that *they* had supplanted the Jews in God's favor, that *they* had become the ›New Israel‹. ... Still further, while Jews in early Christian times felt that the existence or non-existence of Christianity had no bearing on the excellences of Judaism, Christians came to feel that, for Christianity to assert its supremacy, Judaism had to be shown as possessing *less* value ...⁷⁸

Nun aber die in Aussicht gestellten Beispiele:

4.7.1 Ein Beispiel für innerjüdische Polemik (PssSal 4,1–12)⁷⁹

Warum sitzt du, Entweihter, in der Versammlung der Frommen, da doch dein Herz weit entfernt ist vom Herrn, indem du durch Gesetzlosigkeiten den Gott Israels erzürnst? Hervorragend in Worten, hervorragend in [348] Zeichen vor allen, hart in Worten, die Sünder im Gericht zu verurteilen. Und unter den ersten ist seine Hand gegen ihn wie in frommem Eifer, und selbst ist er schuld an allerlei Sünden und an Unmäßigkeit. Seine Augen (sind gerichtet) auf jede Frau ohne Unterschied, seine Zunge (ist) lügnerisch in eidlicher Absprache. Er sündigt nachts und im Verborgenen, als würde er nicht gesehen, mit seinen Augen spricht er jede Frau an, um Schlechtes zu vereinbaren, schnell ist er dabei, in jedes Haus mit Freundlichkeit wie ein Unschuldiger einzutreten. Seine

77 Vgl. dazu A. B. HULLEN, *Dialogues*, der drei Arten von Auseinandersetzungen mit den Juden unterscheidet:

- a) die erklärende, mit dem Ziel der Konversion durch Erläuterung der christlichen Wahrheit mit Hilfe des Alten Testaments
- b) die argumentative, mit dem Ziel, die jüdischen Einwände gegen das Christentum zu widerlegen und
- c) die denunziatorische, basierend auf der Annahme, dass Gott die Juden aufgegeben hat.

78 M. J. COOK, *Judaism* 188; vgl. auch J. D. LEVENSON, *Counterpart* 242 und die allgemeine Formulierung des gleichen Problems ebd. 245.

79 Vgl. auch 2,11–13; 8,9–13.

Worte verführen dazu, das Verlangen des Ungerechten zu erfüllen, er hört nicht auf, ehe es ihm gelungen ist, zu zerstreuen wie in Verwaisung, und er verwüstet ein Haus aus gesetzlosem Verlangen, er täuscht mit Worten, weil keiner da ist, der sieht und richtet. Darin ist er voll Gesetzlosigkeit, und seine Augen (richten sich) auf ein fremdes Haus, (es) zu verderben mit verführenden Worten.⁸⁰

4.7.2 Ein jüdischer Text über die Samaritaner (Sir 50,25 f.)

Zwei Völker verabscheue ich, und das dritte ist kein Volk: Die Bewohner von Seir und vom Philisterland und das törichte Volk, das in Sichem wohnt.⁸¹

4.7.3 Ein jüdischer Text über die Heiden (Arist 152, vgl. auch Weish 14,22–30)

Denn die meisten übrigen Menschen beflecken sich durch Geschlechtsverkehr, wobei sie großes Unrecht begehen, und ganze Länder und Städte rühmen sich dessen (noch). Sie verkehren nämlich nicht nur mit Männern, [349] sondern beflecken auch Mütter und Töchter. Wir aber halten uns davon fern.⁸²

4.7.4 Christliche Äußerungen über die Heiden⁸³ (Tatian, Rede an die Hellenen)

1,3–2,1: Deshalb haben wir eurer Weisheit den Abschied gegeben, obwohl darin mancher (von uns) einen großen Ruf genoß. Denn auf euere Lehrer paßt das Wort des Komikers: ›Nachlesetrauben alles und Geschwätz und Schwalbenzwitcherschulen und Kunstverderber‹. Mit heiserer Kehle schreien sie, die sich dieser Weisheit widmen, und

80 Nach der Übers. von S. HOLM-NIELSEN, JSRZ IV,2. Der griechische Text ist jetzt leicht erreichbar in A. M. DENIS, Concordance 860.

81 Zu den Problemen der Übersetzung und zu den Unterschieden zwischen hebräischem und griechischem Text sowie zur Interpretation vgl. jetzt R. EGGER, Josephus 85–92. Zum Verständnis des Begriffs »Samaritaner« vgl. ebd. 19–21, zum Verhältnis Juden – Samaritaner ebd. passim, z. B. 284: »Weder aus Ant 11 noch aus Ant 12 können wir schließen, daß zwischen Juden und Samaritanern ein ›Schisma‹ stattgefunden hat. Wohl nennt Josephus die Juden/Israeliten in Sichem ›Apostaten‹. Doch auf einen vollständigen Bruch zwischen diesen und den Jerusalem-orientierten Juden weist nichts hin.« Die Frage, ob E. die Auslegung der Belegstellen nicht gelegentlich überzieht, z. B. wenn sie in Ant 13,74–79 keine »deutliche Ablehnung des Garizim-Heiligtums bzw. -Kultes und der dort Anbetenden findet« (101), obwohl die Alternative zwischen dem Heiligtum auf dem Garizim und dem in Jerusalem eine auf Leben und Tod ist, braucht hier nicht entschieden zu werden. Vgl. zu den Samaritanern auch noch G. ALON, The origin of the Samaritans in the Halakhic tradition, in: Ders., Jews, Judaism and the Classical World, Jerusalem 1977, 354–373 und R. J. COGGINS, The Samaritans in Josephus, in: L. H. Feldman/G. Hata (Hrsg.), Josephus, Judaism and Christianity, Leiden 1987, 257–273.

82 Nach der Übers. von N. MEISNER, JSRZ II,2. Griechischer Text bei A. M. DENIS, Concordance 886. Vgl. auch ep. Jer 9,27; Philo, De cher. 42. – Zu ganz ähnlichen heidnischen Vorwürfen gegen die Christen vgl. W. NESTLE, Haupteinwände 24 f.

83 Zur heidnischen Auseinandersetzung mit dem Christentum vgl. W. NESTLE, Haupteinwände 26 ff., und R. E. DODDS, Heiden 92 ff.

Rabengekrächze geben sie von sich. Denn die Rhetorik habt ihr auf Ungerechtigkeit und Verleumdung gestellt, um Lohn verkauft ihr euere Redefreiheit und oft stellt ihr, was euch heute als Recht gilt, morgen als Unrecht hin. Die Dichtkunst gebraucht ihr, um Götterzwise und Götterliebschaften und Seelenverderbnis zu besingen. Und was habt ihr denn erst Erhabenes in der Philosophie hervorgebracht? Welcher von eueren ‚ganz bedeutenden‘ Philosophen hat Großsprecherei gemieden? Diogenes, der mit seinem Faß renommierte und mit seiner Enthaltbarkeit prahlte, starb ob seiner Unmäßigkeit an einer schmerzhaften Darmverschlingung, da er einen Meerpolypen roh verschlungen hatte. Aristippos, der Philosoph im Purpurmantel, war ein scheinheiliger Lüstling. Platon samt seiner Weltweisheit wurde von Dionysius wegen seiner Völlerei verkauft.⁸⁴

3,1: in der Tat werden nach Zenon viel mehr Menschen als Bösewichte denn als Gutgesinnte befunden werden und Gott selber wird sich als Urheber des Bösen erweisen, da er angeblich in Kloaken und Würmern und Missetätern haust.

3,3: Über die Philosophen:

Fortwährend gibt's bei ihnen Zusammenstöße; denn einer haßt den anderen und Meinung stellen sie gegen Meinung, indem sie sich marktschreierisch zu den Thronen drängen.

Minucius Felix, Octavius XXV,10 über die Vestalinnen:⁸⁵

Aber fast die [350] Mehrzahl der Jungfrauen ...wurde wegen Unzucht bestraft; die übrigen blieben ungestraft, weil sie bei ihrer Unzucht mehr vom Glück begünstigt waren.⁸⁶

Angesichts solcher Äußerungen, die vor allem in der Allgemeinheit ihrer Aussage⁸⁷ eher dazu geeignet sind, ein Zerrbild des Andersdenkenden und -lebenden zu geben als ein einigermaßen realistisches Bild, müssen die mt Aussagen noch einmal auf diesem Hintergrund geprüft werden. Nur wenn sie über die in diesen (und anderen ähnlichen) Sätzen enthaltene Verzeichnung des religiösen Gegenübers hinausgehen, dürften sie als antijüdisch gebrandmarkt werden.

84 Übers. nach BKV, Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten I, München 1913, 197 f. Griechischer Text bei E. J. GOODSPEED, Apologeten 269–271; M. WHITTAKER, Tatian 1–5.6.7. Vgl. auch noch Tertullian, Apologeticum 8 f. Zur Anknüpfung der christlichen Apologetik an die der jüdischen Diaspora vgl. D. РОКЕАН, Jews 172.

85 Vgl. auch XXVIII,10 und XXXVIII,5.

86 Übers. nach K. HOHEISEL, Urteil 64, der folgenden Kommentar zu dieser Bemerkung des M. Felix gibt: »Das scheint eine tendenziöse Verfälschung der wahren Verhältnisse, denn gerade über Vergehen der Vestalinnen wurde, der staatspolitischen Relevanz des Vorfalles entsprechend, gewissenhaft Protokoll geführt.« Lateinischer Text bei J. BEAUJEU, Minucius Felix 42 f. Vgl. auch K. HOHEISEL, Urteil 65 zur Deutung der Jungfräulichkeit der Vestalinnen bei Firmicus Maternus. Vgl. darüber hinaus auch Eusebius, h. e. VI,19.

87 Vgl. dazu in Mt 27,25 die Wendung »das ganze Volk«.

Dass sie das tun, scheint mir nicht von vornherein ausgemacht zu sein und ergibt sich auch nicht zwingend aus dem eindeutigen antijudaistischen Miss-/Gebrauch von Mt 27,25 in nachneutestamentlicher Zeit.⁸⁸ [351]

4.8 Die Juden und das NT

Ein weiterer Aspekt ist wenigstens noch zu nennen. Die Sicht des Mt auf Israel, die Juden und die Kirche hat eine ganz bestimmte heilsgeschichtliche Sicht des Mt zur Folge, der er in Mt 21,43 und Mt 22,7 Ausdruck verleiht: Die Erwählung ist von Israel genommen und auf ein Volk aus vielen Völkern übertragen, das die von Israel erwarteten Früchte bringt, nämlich die Kirche. Zwar stehen die Kirche und die Christen damit nach Ansicht des ersten Evangelisten nicht einfach schlechthin im Heil, vielmehr kommt alles darauf an, dass sie die von ihnen erwarteten Früchte auch erbringen, aber diese Sicht Israels widerspricht grundsätzlich der des Paulus in Röm 9–11, wo Paulus der eschatologischen Hoffnung auf Rettung ganz Israels Ausdruck verleiht – nach Mt besteht für Israel als solches gerade keine Hoffnung mehr. Da die Position des Paulus mit der des Mt unvereinbar ist, müssen wir hier wählen. Ich denke, dass die Wahl nur auf die paulinische Position fallen kann, da sie der zentralen Botschaft des Neuen Testaments⁸⁹ und der heilsgeschichtlichen Sicht des Alten Testaments⁹⁰ wesentlich näher steht als die matthäische.

88 Gleichwohl scheinen mir die Ausführungen von H. SCHRECKENBERG, *Adversus Judaeos* 84 f. doch etwas zu positiv für das Christentum ausgefallen zu sein. Der Satz »Die Frage nach Antijudaismus und Antisemitismus im NT ist methodisch verfehlt und schon im Ansatz absurd« scheint mir aus der Prämisse des »innerjüdischen Zusammenhangs« nicht von vornherein und zwingend ableitbar zu sein, da es ja auch so etwas wie ein Konvertitensyndrom gibt, das die eigene Vergangenheit (und was damit zusammenhängt) in äußerst negativem Licht sieht. (Vgl. dazu auch oben 4.7 das Zitat von Cook und J. NEUSNER, *Argument* passim z. B. 151: »Christianity and Judaism each took over the inherited symbolic structure of Israel's religion. Each in fact did work with the same categories as the other. But, in the hands of each, the available and encompassing classification-system found wholly new meaning. The upshot was two religions out of one, each speaking within precisely the same categories, but so radically redefining the substance of these categories that conversation with the other became impossible.«) – Die Äußerungen zu Mt ebd. 92 sind sehr dialektisch, wenn herausgestellt wird, dass die negativen Gefühle des Mt v. a. den Pharisäern gelten, dass das Judentum »fast als eine fremde, feindliche Religion«, ja »fast als Häresie« erscheint, dass Mt aber nur eine Bestrafung Israels, nicht aber eine »Enterbung und Verstoßung« vertritt, und dass Mt sich noch zur Bevorzugung Israels (vgl. Mt 10,5; 15,24) bekennt. – Enterbung und Verstoßung wird man bei Mt trennen müssen, Israel als Israel ist zwar enterbt, aber deswegen nach Mt noch keineswegs verstoßen, sondern in die Völker eingeebnet. Vgl. dazu R. KAMPLING, *Blut* 5. Zu Mt 10,5 und Mt 15,24 vgl. die Ausführungen bei H. FRANKMÖLLE, *Jahwebund* 108–143.

89 Vgl., dass Jesus sich nur an Israel gewandt hat und dass der Gott Jesu primär ein Gott des Heils und keineswegs gleichberechtigt ein Gott des Gerichts ist.

5. Zwei »antijüdische« Texte des NT?

Unser fragmentarischer Durchgang durch zwei im Geruch des Antijudaismus stehende Texte des Neuen Testaments hat ergeben, dass nicht alle Stellen, die in diesem Sinne verstanden werden, so verstanden werden dürfen, wie eine Berücksichtigung vor allem des atl-jüdischen Kontextes von 1 Thess 2,14–16 zu zeigen vermag, dass aber der Evangelist Mt eine Sicht von Israel gibt, gegen die wir zwar Bedenken tragen müssen, die wir aber nicht ohne weiteres als antijudaistisch bezeichnen können⁹¹, weil wir berücksichtigen müssen, dass alle diese Äußerungen einer Welt angehören, die wir für immer verlassen haben und die wir allenfalls als Fremde noch [352] besuchen können.⁹² »Es ist eine religiöse Welt, die Wahrheit als unteilbar betrachtet, Abweichung als Irrtum verbannt und unverhüllte Häresie als Lästerung um des Lebens willen bei Gott fürchtet.«⁹³

Literatur

- T. BAARDA, »Maar de toorn is over hen gekomen...« (1 Thess 2,16c), in: T. Baarda u. a. (Hrsg.), Paulus en de andere joden. Exegetische bijdragen en discussie, Delft 1984, 15–74.
- E. BAMMEL, Judenverfolgung und Naherwartung. Zur Eschatologie des Ersten Thessalonicherbriefs, in: ZThK 56 (1959) 294–315.
- G. BAUM, Die Juden und das Evangelium, Einsiedeln 1963.
- F. C. BAUR, Paulus. Der Apostel Jesu Christi. Sein Leben und sein Wirken, seine Briefe und seine Lehre. Ein Beitrag zu einer kritischen Geschichte des Urchristentums Bd. 2, Leipzig² 1867, 94–107.

90 Zwar finden sich im AT auch viele Texte, die Israel das Gericht ankündigen (z. B. Jer 6,19.30; Jes 5,24 f.; Hos 13,4–16 – aber vielleicht mit Ausnahme von Amos (vgl. aber Am 9,7–15) ist der Heilspessimismus der Propheten im AT nie absolut, sondern mit Hoffnung durchsetzt – vgl. nur Hos 11;14,2–10; Mi 3,9–5,14; Jes 42,18–44,5; 48 f.; 59 f.; Jer 30–33; Ez 43,1–9.

91 Vgl. dazu auch F. MUßNER, Traktat 16 Anm. 7.

92 Wie fremd diese Welt uns Heutigen ist, vermag Jos Ant XIII 3,4 (74) zu zeigen: »In Alexandria brach zwischen den Juden und den Samaritern, welch letztere ihren Gottesdienst nach dem Ritus des auf dem Berge Garizim zu Alexanders Zeiten erbauten Tempel hielten, Streit aus, der so erbittert war, dass man die Entscheidung der Tempelfrage schließlich dem Ptolemäus unterbreitete. Die Juden behaupteten, der nach dem Gesetze des Moses erbaute Tempel sei der zu Jerusalem, die Samariter dagegen, der auf dem Garizim. Sie gingen daher den König an, er möge diese Angelegenheit mit seinen Räten prüfen und die Unterliegenden mit dem Tode bestrafen.« Unbeschadet der Bedenken gegen die Historizität der Einzelheiten (vgl. dazu R. EGGER, Josephus 100) vermag schon die Tatsache, dass Josephus überhaupt zu schreiben vermag, nach Prüfung der Angelegenheit sollten die Unterlegenen getötet werden, den großen Unterschied des Denkens zu demonstrieren.

93 So H.A. OBERMAN, Wurzeln 31, an dessen Formulierungen sich auch der vorangegangene Satz anlehnt.

- P. BEAUCHAMP, L'Évangile de Matthieu et l'héritage d'Israël, in: RScRel 76 (1988) 5–38.
- J. BEAUJEU, Minucius Felix, Octavius. Texte établi et traduit par J. B., Paris 1964.
- E. BECKER-KOHN, Aus meinem Tagebuch 1937–1946, in: Emuna. Israel-Forum 1976 Heft 1, 21–42; Heft 2, 24–28.
- S. BEN-CHORIN, Bruder Jesus. Mensch – nicht Messias, München 1972.
- S. BEN-CHORIN, Antijüdische Elemente im Neuen Testament, in: EvTh 40 (1980) 203–214.
- H. BERDING, Moderner Antisemitismus in Deutschland (es 1257), Frankfurt a. M. 1988.
- A. BISPING, Erklärung des Evangeliums nach Matthäus, Münster 1867.
- I. BROER, Der Prozess gegen Jesus nach Matthäus, in: K. Kertelge (Hrsg.), Der Prozess gegen Jesus. Historische Rückfrage und theologische Deutung (QD 112), Freiburg i. Br. 1988, 84–110.
- I. BROER, Die Juden im Johannesevangelium. Ein beispielhafter und folgenreicher Konflikt, in: Diakonia 14 (1983) 332–341 (gekürzte englische Fassung in ThD 32 (1985) 41–44).
- I. BROER, »Antisemitismus« und Judenpolemik im Neuen Testament. – Ein Beitrag zum besseren Verständnis von 1 Thess 2,14–16, in: BN 20 (1983) 59–91. [353]
- I. BROER, »Der ganze Zorn ist schon über sie gekommen«. Bemerkungen zur Interpolationshypothese und zur Interpretation von 1 Thess 2,14–16, in: R. F. Collins (Hrsg.), Correspondence 137–159.
- F. F. BRUCE, 1 and 2 Thessalonians, London 1982.
- R. F. COLLINS (Hrsg.), The Thessalonian Correspondence (BETHL LXXXVII), Löwen 1990.
- M. J. COOK, Interpreting ›Pro-Jewish‹ Passages in Matthew, in: HUCA LIV (1983) 135–146.
- M. J. COOK, The New Testament and Judaism: An Historical Perspective on the Theme, in: RExp 84 (1987) 183–199.
- G. DAUTZENBERG, Mt 5,43c und die antike Tradition von der jüdischen Misanthropie, in: L. Schenke (Hrsg.), Studien zum Matthäusevangelium. Festschrift für W. Pesch (SBS-Sonderband), Stuttgart 1989, 47–106.
- A. M. DENIS, Concordance Grecque des Pseudepigraphes d'ancien Testament, Louvain-La Neuve 1987.
- E. VON DOBSCHÜTZ, Die Thessalonicherbriefe (KEK 10), Göttingen 1974 (Nachdruck der Ausgabe von 1909).
- E. DREWERMANN, Das Markusevangelium II, Olten 1988.
- R. EGGER, Josephus Flavius und die Samaritaner. Eine terminologische Untersuchung zur Identitätsklärung der Samaritaner (NTOA 4), Freiburg i. Ue./Göttingen 1986.
- J. A. FITZMYER, Anti-Semitism and the cry of »all the people« (Mt 27,25), in: ThSt 26 (1965) 667–671.
- J. A. FITZMYER, The Gospel According to Luke X–XXIV (ABT 28 A), Garden City 1985.
- H. FRANKEMÖLLE, Jahwebund und Kirche Christi. Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des »Evangeliums« nach Matthäus (NTA N.F. 10), Münster 1974.
- G. B. GINZEL (Hrsg.), Auschwitz als Herausforderung für Juden und Christen, Heidelberg 1970.
- J. GNILKA, Das Matthäusevangelium. Kommentar zu Kap. 14,1–28,20 und Einleitungsfragen (HThK 1/2), Freiburg i. Br. 1988.
- J. GNILKA, Der Philipperbrief (HThK 10/3), Freiburg i. Br. ³1980.
- E. J. GOODSPEED, Die ältesten Apologeten, Göttingen Neudr. 1984.

- R. H. GUNDRY, Matthew. A commentary on his literary and theological art, Grand Rapids (MI) 1982.
- D. R. HARE, The Theme of Jewish Persecution of Christians in the Gospel according to Saint Matthew (SNTS 6), Cambridge 1967.
- A. VON HARNACK, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Wiesbaden 1965 (unveränderter Nachdruck der 4. Auflage Leipzig 1924).
- W. HARNISCH, Der bezwingende Vorsprung des Guten, in: H. Weder (Hrsg.), Die Sprache der Bilder. Gleichnis und Metapher in Literatur und Theologie, Gütersloh 1989, 22 – 37.
- I. HEINEMANN, Art. Antisemitismus, in: PRE Suppl. V, 3 – 43.
- H. H. HENRIX/R. RENDTORFF, Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945 – 1985, München 1988.
- P. HOFFMANN, Das Zeichen für Israel, in: Ders. (Hrsg.), Zur neutestamentlichen Überlieferung von der Auferstehung Jesu (WdF 522), Darmstadt 1988, 416 – 452.
- K. HOHEISEL, Das Urteil über die nichtchristlichen Religionen im Traktat ›De errore profanarum religionum‹ des Iulius Firmicus Maternus, Diss. Bonn. 1972.
- A. B. HULLEN, The ›Dialogues with the Jews‹ as Sources for the Early Jewish Argument against Christianity, in: JBL 51 (1932) 58 – 70.
- W. JAEGER, Das frühe Christentum und die griechische Bildung, Berlin 1963.
- J. JEREMIAS, Art. Σαμαριτης, in: ThWNT VII (1966), 88 – 94.
- D. H. JUEL, 1 Thessalonians, in: E. Krentz u. a. (Hrsg.), Galatians, Philipians, Philemon, 1 Thessalonians, Minneapolis 1985.
- R. KAMPLING, Das Blut Christi und die Juden. Mt 27,25 bei den lateinischsprachigen christlichen Autoren bis zu Leo dem Großen (NTA N.F. 16), Münster 1984.
- K. KASTNER, Jesus vor Pilatus. Ein Beitrag zur Leidensgeschichte des Herrn (NTA IV 2/3), Münster 1912.
- J. D. KINGSBURY, The Developing Conflict between Jesus and the Jewish Leaders in Matthew's Gospel: A Literary-Critical Study, in: CBQ 49 (1987) 57 – 73.
- J. D. KINGSBURY, The parable of the wicked husbandmen and the secret of Jesus. Divine sonship in Matthew: Some literary-critical observations, in: JBL 105 (1986) 643 – 655.
- H. G. KIPPENBERG/G. A. WEVERS, Textbuch zur neutestamentlichen Zeitgeschichte (GNT 8), Göttingen 1979.
- K. KOCH, Der Spruch »Sein Blut bleibe auf seinem Haupt« und die israelitische Auffassung vom vergossenen Blut, in: VT (1962) 396 – 416. [354]
- N. DE LANGE/C. THOMA, Art. Antisemitismus I, in: TRE 3, 113 – 119.
- P. LAPIDE, Wer war schuld an Jesu Tod? (GTB 1419), Gütersloh 1987.
- R. LEISTNER, Antijudaismus im Johannesevangelium? Darstellung des Problems in der neueren Auslegungsgeschichte und Untersuchung der Leidensgeschichte (Theologie und Wirklichkeit Bd. 3), Bern 1974.
- J. D. LEVENSON, Is there a counterpart in the Hebrew Bible to New Testament antisemitism?, in: JES 22 (1985) 242 – 260.
- R. LILL, Katholizismus nach 1848 A. Der Heilige Stuhl und die Juden, in: K. H. Rengstorff/S. von Kortzfleisch (Hrsg.), Kirche und Synagoge II, 358 – 370.
- N. LOHFINK, Der niemals gekündigte Bund. Exegetische Gedanken zum christlich-jüdischen Dialog, Freiburg i. Br. 1989.

- F. LOVSKY, Comment comprendre ›son sang sur nous et nos enfants‹?, in: ETR 62 (1987) 343 – 362.
- D. MARGUERAT, Le Jugement dans l'Évangile de Matthieu (Le Monde et la Bible), Genf 1981.
- I. H. MARSHALL, 1 and 2 Thessalonians, London 1983.
- W. MARXSEN, Der erste Brief an die Thessalonicher (ZBK.NT 11/1), Zürich 1979.
- A. MAYER, Der zensierte Jesus. Soziologie des Neuen Testaments, Olten 1983.
- B. M. METZGER, A Textual Handbook on the Greek New Testament, Stuttgart 1985.
- O. MICHEL, Fragen zu 1 Thessalonicher 2,14 – 16: Antijüdische Polemik bei Paulus, in: W. P. Eckert u. a. (Hrsg.), Antijudaismus im Neuen Testament? Exegetische und systematische Beiträge (ACJD 2), München 1967, 50 – 59.
- O. MICHEL, Polemik und Scheidung. Eine biblische und religionsgeschichtliche Studie, in: Judaica 15 (1959) 193 – 213.
- M. MOR, The Persian, Hellenistic and Hasmonian Period, in: A. D. Crown (Hrsg.), The Samaritans, Tübingen 1989, 1 – 18.
- V. MORA, Le refus d'Israël. Mt 27,25, Paris 1986.
- F. MUSSNER, Traktat über die Juden, München 1979.
- W. NESTLE, Die Haupteinwände des antiken Denkens gegen das Christentum, in: J. Martin/B. Quint (Hrsg.), Christentum und antike Gesellschaft (WdF 649), Darmstadt 1990, 17 – 80.
- J. NEUSNER, Geldwechsler im Tempel – von der Mischna her erklärt, in: TZ 45 (1989) 81 – 84.
- H. A. OBERMAN, Wurzeln des Antisemitismus. Christenangst und Judenplage im Zeitalter von Humanismus und Reformation, Berlin 1981.
- P. VAN DER OSTEN-SACKEN, Grundzüge einer Theologie im christlich-jüdischen Gespräch, München 1982.
- B. A. PEARSON, 1 Thessalonians 2,13 – 16. A Deutero-Pauline Interpolation, in: HThR 64 (1971) 79 – 94.
- H. D. PREUSS, Verspottung fremder Religionen im AT (BWANT 92), Stuttgart 1971.
- B. PRZYBYLSKI, The Setting of Matthean anti-judaism, in: P. Richardson/D. Granskou (Hrsg.), Anti-Judaism in Early Christianity Vol. 1, Waterloo/Ontario 1986, 181 – 200.
- K. H. RENGSTORF/S. VON KORTZFLEISCH (Hrsg.), Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. Darstellung mit Quellen II, Stuttgart 1970.
- D. ROKEAH, Jews, Pagans and Christians in Conflict (StPB 34), Jerusalem 1982.
- R. RUETHER, Nächstenliebe und Brudermord, München 1978.
- E. A. RUSSELL, »Antisemitism« in the Gospel of Matthew, in: IBS 8 (1986) 183 – 196.
- E. A. RUSSELL, The image of the Jew in Matthew's Gospel, in: Studia Evangelica VII. Papers presented to the 5. International Congress on Biblical Studies held at Oxford, 1973 (TU 126), Berlin 1982, 427 – 442.
- A. SAND, Das Evangelium nach Matthäus (RNT), Regensburg 1968.
- K. H. SCHEKLE, Die »Selbstverfluchung« Israels nach Mt 27,23 – 25, in: W. P. Eckert u. a. (Hrsg.), Antijudaismus im NT? Exegetische und systematische Beiträge (ALJD 2), München 1967, 148 – 156.
- G. SCHNEIDER, Das Evangelium nach Lukas. Kapitel 11 – 24 (GTB 501) Gütersloh/Würzburg 1977.

- H. SCHRECKENBERG, Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.–11. Jh.) (EHS.T 172), Frankfurt a. M. 1982.
- E. SCHWEIZER, Das Evangelium nach Matthäus (NTD 2), Göttingen 1973.
- D. P. SENIOR, The Passion Narrative according to Matthew. A Redactional Study (BETHL 39), Löwen 1975.
- J. N. SEVENSTER, The Roots of Pagan Anti-Semitism in the Ancient World (NT.S XLI), Leiden 1975. [355]
- G. STÄHLIN, Art. μῦθος, in: ThWNT IV (1942) 769–803.
- G. N. STANTON, The Gospel of Matthew and Judaism, in: BJRL 66 (1984) 264–284.
- G. N. STANTON, Matthew as a Creative Interpreter, in: P. Stuhlmacher (Hrsg.), Das Evangelium und die Evangelien. Vorträge vom Tübinger Symposium 1982 (WUNT 28), Tübingen 1983.
- O. H. STECK, Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament (WMANT 23), Neukirchen-Vluyn 1967.
- D. F. STRAUSS, Das Leben Jesu, kritisch betrachtet. Band II, Tübingen 1836.
- M. THEOBALD, Kirche und Israel nach Röm 9–11, in: Kairos 29 (1987) 1–22.
- C. THOMA, Verhängnis, Mißverständnis und Schuld beim frühen Eindringen der Judenfeindschaft in die christliche Botschaft, in: H. Goldstein (Hrsg.), Gottesverächter und Menschenfeinde. Juden zwischen Jesus und frühchristlicher Kirche, Düsseldorf 1979, 13–27.
- W. TRILLING, Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums (STANT 10), München ³1964.
- A. VÖGTLE, Das christologische und ekklesiologische Anliegen von Mt 28,18–20, in: Ders., Das Evangelium und die Evangelien. Beiträge zur Evangelienforschung, Düsseldorf 1971, 253–272.
- W. WEREN, Israel en de kerk. Het substitutiedenken en de lijnen von Jes 5,1–7 naar Mt 21,33–44, in: TTh 24 (1984) 353–373.
- M. WHITTAKER, Tatian. Oratio ad Graecos and Fragments ed. and transl. by M. W., Oxford 1982.
- H. WINDISCH, Der Untergang Jerusalems (Anno 70) im Urteil der Christen und Juden, in: ThTh 48 (1914) 519–550.

»Vertreibe die Magd und ihren Sohn!« Gal 4,21 – 31 im Horizont der Debatte über den Antijudaismus im Neuen Testament¹

Der Satz aus dem christlich-kirchlichen Altertum: »Extra ecclesiam nulla salus« ist nicht nur römisch-katholisch, sondern überhaupt katholisch und auch evangelisch. Aber von der reformatorischen Theologie her verstehen wir diesen Satz als reine Bekenntnisaussage von Gott her, der sich ein für alle Mal in Jesus Christus geoffenbart hat. Mit diesem Hinweis tun wir nichts anderes, als daß wir uns auf den Boden stellen, von dem aus Paulus von Tarsus, der größte Jude aus der Anfangszeit des Imperium Romanum – der jüdisch-hellenistische Philo von Alexandria war das nicht –, das Wort gesprochen hat: »Hier ist kein Jude noch Grieche, hier ist kein Knecht noch Freier, hier ist kein Mann noch Weib« (Gal 3,28; vgl. Kol 3,11). Wenn Paulus in dieser Weise behauptet hat, daß alle volkhaften, sozialen und geschlechtsbiologischen Unterschiede ihr Eigengewicht verloren haben, so hat er diese unerhörte Aussage nur als Jesus-Christus-Apostel gewagt, indem er hinzugefügt hat: »Denn ihr seid allzumal *Einer* in Christo Jesu« (Gal 3,28).²

Der härteste in einem Paulusbrief stehende Satz ist nicht nur jüdisch, sondern auch christlich abzulehnen: »(Die Juden, die schon die Propheten und den Herrn getötet haben,) mißfallen Gott und sind allen Menschen gegenüber feindlich« (1 Thess 2,15). Wegen seines (aus der paganen Spätantike übernommenen) antisemitischen Grundtones darf dieser Satz in keiner Kirche und in keinem Religionsunterricht als christliche Botschaft vorgelesen werden. Er weist aber daraufhin, daß man Paulus nicht bedenkenlos und ohne jede Einschränkung als den großen Theologen und systematischen Durchdenker des christlichen Glaubens sehen kann. In vielen Passagen war er von Emotionen und von sprunghaften Intuitionen bewegt. Eine kritische Betrachtung bzw. eine Relativierung des Paulus zugunsten Jesus und dessen Stehen zum jüdischen Volk bis zur Hingabe des Lebens würde dem Christentum aller Schattierungen guttun. Paulus und seine Botschaft dürfen nicht als »Kanon im Kanon« des Neuen Testaments gelten, sonst droht Antijudaismus oder mindestens die Ideologie »Gesetz und Evangelium«.³

1 Ich danke meinen Mitarbeitern Regina Lueg und Thomas Schindler für ihre Hilfe bei der Abfassung dieses Beitrages.

2 K. L. Schmidt in: M. BUBER/K. L. SCHMIDT, Kirche 150 f.

3 C. THOMA, Art. Paulus, in: C. THOMA/J. PETUCHOWSKI, Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung, Freiburg i. Br. 1989, 283–288, 285, vgl. auch ebd. 283: »Immer wieder leitete man

Der Dom ist, wie er ist. Der Friedhof ist, wie er ist. Aber aufgekündigt ist uns nicht worden. Wenn die Kirche christlicher wäre, wenn die Christen mehr erfüllten, wenn sie nicht mit sich selbst rechten müßten, dann würde, meint Karl Ludwig Schmidt, eine schärfere Auseinandersetzung zwischen ihnen und uns kommen. Wenn das Judentum wieder Israel würde, wenn aus der Larve das heilige Antlitz hervorträte, dann gäbe es, erwidere ich, wohl die Scheidung unabgeschwächt, aber keine schärfere Auseinandersetzung zwischen uns und der Kirche, vielmehr etwas ganz anderes, das heute noch unaussprechbar ist.⁴ [168]

Zu klären ist das Problem, ob man vom Neuen Testament her mit Eindeutigkeit verneinen muß, daß Kirche und Judentum ›zwei parallele Heilswege‹ seien. Der Sache nach geht es darum: Kann man Christus als Erlöser vor allen Menschen nur dann bezeugen, wenn man gleichzeitig behauptet, daß nur der christliche der einzige Weg zum Heil sei? Antwort kann nur das Neue Testament selber geben...⁵

I. Antijudaismus im NT – Vorfragen

Festschriftbeiträge sollten nach Möglichkeit einen Bezug zur Arbeit des zu ehrenden Jubilars haben. Zwischen den Arbeitsgebieten Wolfgang Harnischs und meinen Interessensschwerpunkten gibt es eine ganze Reihe von Überschneidungen. Außer den Gleichnissen, die angesichts des wichtigen Gleichnisbuchs von W. H. hier natürlich an erster Stelle zu nennen sind, und einigen Arbeiten zu den Evangelien kann ich vor allem auf Paulus hinweisen. Über die Interpretation der paulinischen Briefe und ihrer Theologie haben wir häufig miteinander gesprochen. Da W. H. sich vor einigen Jahren eindrücklich zum Gal geäußert⁶ und mein Interesse an Paulus in der letzten Zeit stark an der Frage des Antijudaismus des Heidenapostels gehaftet hat, habe ich die im Verdacht des Antijudaismus stehende Stelle im Gal (4,21 – 31) für meinen Gruß zum 60. Geburtstag Wolfgang Harnischs ausgewählt und hoffe, dass wir hierüber ein intensives Gespräch führen können, zumal wegen des von Paulus in V. 24 gebrauchten ἀλληγορεῖν zumindest auch ein gewisser Bezug zur Gleichnisexegese gegeben ist.

aus der paulinischen Theologie schiefe Urteile über das Judentum ab: Nomismus, Fleischlichkeit, Legalismus, Leistungsideologie, Werkgerechtigkeit, verstocktes, irdisch denkendes Volk u. a. Unter dem Stichwort ›Gesetz und Evangelium‹ wurde unter Berufung auf Paulus bis weit ins 20. Jahrhundert hinein ein extremer christlich antijüdischer Konfessionalismus betrieben.« Vgl. auch unten Anm. 22 das Zitat von H. Frankemölle.

4 M. Buber, in: M. BUBER/K. L. SCHMIDT, Kirche 165.

5 K.-J. KUSCHEL, Die Kirchen und das Judentum. Konsens- und Dissensanalyse auf der Basis neuerer kirchlicher Dokumente, in: StdZ 210 (1992) 147 – 162, 159.

6 Einübung.

1. Der Wandel im Verständnis des Begriffes »Antijudaismus« und seiner Synonyme

Welchen Wandel die Anschauungen christlicher Kirchen und ihrer Theologen über das Verhältnis von Judentum und Christentum in den letzten 50 Jahren durchlaufen haben, macht nichts deutlicher als die Tatsache, 1) dass eine Reihe von Schuldbekennnissen christlicher Kirchen aus der (ersten) Zeit nach dem Offenbarwerden des Holocaust heute von christlichen Theologen als antijüdisch angesehen wird,⁷ und 2) dass der von anderer Seite heftig attackierte Synodalbeschluss der Rheinischen Landeskirche »Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden« von 1980 als »das erste nicht-antijüdische Bekenntnis einer Kirche« nach 1945 überhaupt bezeichnet worden ist.⁸ Diese Bewertung der/einiger das Ju- [169] dentum betreffenden Erklärungen christlicher Kirchen in Deutschland nach dem Holocaust hat ihren Grund darin, dass eine Reihe von Theologen inzwischen einen Begriff von Antijudaismus gebraucht, den sich die Verfasser der damaligen Schuldbekennnisse kaum hätten träumen lassen. Erstere unterscheiden nämlich zumindest zwischen einem allgemeinen Antijudaismus, den sie im Sinne dessen verstehen, was gemeinhin und unpräzise Antisemitismus genannt wird, und einem theologischen Antijudaismus, unter dem sie folgendes begreifen:

die Enterbungstheorie, nach der die Verheißungen Israels auf die Kirche übergegangen sind; die Substitutionstheorie, nach der die Kirche als Volk Gottes an die Stelle Israels getreten ist; die These, dass Israel als Volk die Schuld an der Kreuzigung Jesu trage; die These, das Geschick Israels sei Ausdruck der göttlichen Strafe; und schließlich die These, die Juden müssten sich zu dem von der Kirche vertretenen christlichen Glauben bekehren...⁹

Hier werden normalerweise deutlich unterschiedene Dinge unter den Begriff des Antijudaismus subsumiert und theologisch eindeutig negativ bewertet. Gegen die Subsumierung zumindest einzelner hier genannter Summanden unter dem

7 Vgl. nur W. STEGEMANN, *Christliche Judenfeindschaft und Neues Testament*, in: Ders. (Hrsg.), *Kirche und Nationalsozialismus*, Stuttgart 1990, 131–169, 135, der offensichtlich zustimmend die Stellungnahme W. Hubers zum Darmstädter »Wort zur Judenfrage« des Reichsbruderrates der Evangelischen Kirche in Deutschland zitiert, in der letzterer diesem Wort »alle theologischen Grundelemente des christlichen Antijudaismus« attestiert.

8 H. KREMERS, *Juden und Christen sind Zeugen Gottes*, in: H.-G. Geyer/J. M. Schmidt/W. Schneider/M. Weinrich (Hrsg.), »Wenn nicht jetzt, wann dann?« (FS H. J. Kraus), Neukirchen-Vluyn 1989, 237–246, 241.

9 So W. Huber, zitiert nach W. STEGEMANN, *Judenfeindschaft* 135. Zum Begriff und seiner Differenzierung in der neueren Diskussion vgl. auch D. SÄNGER, *Die Verkündigung des Gekreuzigten und Israel. Studien zum Verhältnis von Kirche und Israel bei Paulus und im frühen Christentum als Beitrag zum christlich-jüdischen Dialog* (WUNT 75), Tübingen 1994, Abschnitt 4.2. Vgl. auch D. A. HAGNER, *Paul's Quarrel* 128.

Terminus Antijudaismus hat sich gleichzeitig heftiger Protest erhoben, wie nicht nur die Auseinandersetzung von E. Grässer mit der These von F. Mußner,¹⁰ sondern auch die heftigen Reaktionen nicht ausschließlich Bonner Professoren auf den Beschluß der Rheinischen Synode von 1980 gezeigt haben.¹¹ Die Standpunkte sind ziemlich fest. Während die Einen vor allem die Enterbungs- und Substitutions-Theorie als antijüdisch bezeichnen, sehen die Anderen gerade diese Aussagen als christlich-theologisch essentiell an, und so kommt es zu einem Grunddissens über das Verständnis und über die Konsequenzen des Christusereignisses¹² und in Folge davon zu einer ganz unterschiedlichen Bewertung des Verhältnisses von Judentum und Christentum.¹³ [170]

2. Der Antijudaismus-Verdacht und die Exegese neutestamentlicher Texte

Dass von dieser Basis her auch das Verständnis der neutestamentlichen Texte unmittelbar beeinflusst wird, versteht sich von selbst. Wer den Antijudaismus im Neuen Testament selbst findet, wird diesen sachkritisch zu eliminieren versuchen, wozu früher gelegentlich schon einmal die Text- bzw. die Überlieferungskritik in Anspruch genommen wurde.¹⁴ Eine weniger gewaltsame Konsequenz dieses Vorverständnisses könnte u. U. darin liegen, dass Vertreter dieses Antijudaismus-Begriffs solchen Antijudaismus im Neuen Testament zu ver-

10 Vgl. E. GRÄSSER, Heilswege? 411–429 und dazu F. MUßNERS eigene Stellungnahme: Heil 33 ff.

11 Vgl. die Stellungnahme von 13 Bonner Theologie-Professoren, in: epd-Dokumentation Nr. 42/80, 14–17. F. HESSE, Einige Anmerkungen zum Wort der rheinischen Landes-Synode über das Verhältnis von Christen und Juden, in: B. Klappert/H. Starck, Umkehr 283–286.

12 Vgl. dazu W. BREUNING, Übereinstimmung 17 f. und E. GRÄSSER, Heilswege, besonders 423 ff.

13 Dass Christen noch lange Zeit nach dem Holocaust auch in Deutschland den Gedanken des Verworfenseins Israels aufgrund der Verwerfung Jesu vertreten haben (vgl. das an der in Anm. 7 genannten Stelle als antijudaistisch bezeichnete »Wort zur Judenfrage« des Bruderrates der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 8. April 1948 II.2 [H. H. HENRIX/R. RENDTORFF (Hrsg.), Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945–1985, 541 ff.542] einerseits und die Tatsache andererseits, dass Kardinal Ratzinger es noch im Februar 1994 für nötig hielt – immerhin über 1950 Jahre nach dem Ereignis –, »alle Theorien von einer kollektiven Schuld der Juden am Tod Jesu zurück« zuweisen [vgl. Süddeutsche Zeitung vom 4. Februar 1994], ist angesichts dessen, dass die junge Generation in Deutschland – oder wenigstens Teile davon – bereits 50 Jahre nach dem Holocaust von der Schuld der Väter am Holocaust nichts übernehmen will, äußerst erstaunlich und vermutlich ausschließlich unter Hinweis auf das vom Vorurteil geleitete Interesse unserer Erkenntnis und unseres Willens überhaupt nachzuvollziehen.

14 Vgl. die Kommentare zu 1 Thess 2,14–16. Zu diesem Mittel hat man gelegentlich auch für andere anti- und projüdische (!) Stellen gegriffen und z. B. wenigstens die V. 24b–27.30 in Gal 4 als nachpaulinische Interpolation angesehen, vgl. J. C. O'NEILL, The Rediscovering of Paul's Letter to the Galatians, London 1972, 80 f., nach C. K. BARRETT, Allegory 2.

meiden und dementsprechend die dafür in Frage kommenden Stellen anders zu interpretieren versuchen. Konkret bedeutet dies, dass diese z. B. 2 Kor 3,7–18 und Gal 4,21–31 – im Gegensatz zu vielen anderen Autoren – nicht als Stellungnahme Pauli zum Verhältnis von Christentum und Judentum verstehen, sondern hier nur das Verhältnis zu den jeweils gegnerischen Judenchristen angesprochen finden. Dadurch sind diese Aussagen für das Verhältnis von Judentum und Christentum natürlich nicht mehr relevant und man muss nach anderen Aussagen des Neuen Testaments suchen, um Maßstäbe für die Bestimmung und Ausgestaltung dieses Verhältnisses zu gewinnen. Röm 11,25–32 wird dann häufig als der für das Verhältnis von Judentum und Christentum ausschließlich gültige und allein entscheidende Text angesehen. Man wird auch ohne weiteres zugestehen müssen, dass dieser Text ohne Parallele im Neuen Testament ist.¹⁵ Aber ob er als das einzige und allein entscheidende Wort des Paulus zur Frage des Verhältnisses der entstehenden Christengemeinde zum Judentum angesehen werden kann und darüberhinaus in welchem Sinn, ist nicht durch Vorentscheidung, sondern allein durch konsequente exegetische Arbeit zu entscheiden, so sehr sich deren Vorurteilsfreiheit in der hermeneutischen Debatte als Illusion erwiesen hat.

3. Autor- oder textorientiertes Verstehensziel?

Es macht überhaupt keinen Sinn zu bestreiten, dass es geschichtliche Ereignisse geben kann und gibt, die die alten Texte in einem völlig neuen Licht erscheinen lassen, aber es wird doch genau zu fragen sein, ob man in diesem neuen Licht noch die Absicht des Autors mit [171] seinem Text im Blick hat oder ob man damit einem Textmodell folgt, das erst in der Moderne entstanden ist und den Text als etwas Objektives, von der Absicht seines Verfassers Unabhängiges ansieht. Dann dürfte man bei solcher Auslegung, z. B. der beiden oben genannten Texte, nicht mehr auf Paulus abheben, sondern auf ein Verständnis dieser Texte im Lichte des Holocaust. Mir scheint es dem exegetischen Verfahren, vor allem in Form der historisch-kritischen Exegese, angemessener zu sein, die Verständnismühmung um die alten Texte in zwei Schritte aufzuteilen und zwischen

15 Vgl. P. FIEDLER, *Israel* 65, der darauf hinweist, dass sich die amtlichen Verlautbarungen der katholischen Kirche in neuerer Zeit fast ausschließlich »auf Röm 9,4 f. und 11,1 ff. berufen, darin also den Verständnisschlüssel für entgegenstehende neutestamentliche Behauptungen erblicken. Früher verhielt es sich geradezu umgekehrt: Die genannten Römerbrief-Texte waren bedeutungslos gegenüber solchen neutestamentlichen Texten, die sehr wohl von einem Ausschluß des nicht an Jesus als Messias glaubenden Juden vom Heil, von der Erwählung durch Gott sprechen.« Fiedler moniert 65 eine Exegese, die nicht Röm 11 (in *seinem* Verständnis) zum hermeneutischen Schlüssel macht.

beiden deutlich zu differenzieren, zuerst also zu fragen, was will der betreffende Autor an dieser Stelle sagen, um dann, im Angesicht des vom Autor angezielten Textverständnisses, die Überlegung anzustellen, was dieser Text für uns heute noch bedeuten kann. Konkret auf Paulus und die im Verdacht des Antijudaismus stehenden Texte gewendet, heißt dies, zuerst das Verständnis dieser Texte durch Paulus in den Blick zu nehmen und dann unter Einbeziehung der Wirkungsgeschichte zu fragen, was diese Texte uns heute, nach dem vom Christentum entscheidend zumindest mitverschuldeten Genozid an den Juden, der in Deutschland dazu geführt hat, dass man zwar gelegentlich von Juden und Judentum redet, in der Regel aber überhaupt keine konkrete Erfahrung mit noch lebenden Juden hat, noch sagen können.

4. Das leitende Vorverständnis zum Antijudaismus bei Paulus

Wenn freilich gilt, dass, wie oben dargelegt, das Verständnis des Antijudaismus Konsequenzen für das Verständnis der entsprechenden neutestamentlichen Texte hat, dann ist es zum Beginn eines Interpretationsversuches eines solchen, unter dem Verdacht des Antijudaismus stehenden Textes nicht nur sinnvoll, sondern zwingend geboten, sich darüber Rechenschaft abzulegen, welche leitenden Vorverständnisse die eigenen exegetischen Bemühungen bestimmen. Dazu in aufsteigender Reihenfolge wenigstens dieses:

a) Wohl niemand ist heute noch bereit, das eschatologische Heil der Menschen ausschließlich an die ausdrückliche Zugehörigkeit zum Christentum zu binden. Insofern kann von einer Verwerfung »der Juden« natürlich erst recht nicht die Rede sein.¹⁶ Das braucht heute doch wohl nicht mehr besonders herausgestellt zu werden, wenn doch, dann wohl nur noch unter Theologen. Allerdings: Dies zu betonen, bedeutet nicht, die Schwierigkeiten zu leugnen, die es bereitet, diese Aussage der natürlichen Vernunft nun auch theologisch zu untermauern und zu begründen.¹⁷ [172]

b) Wenn Gott Heilszusagen macht und diese unbedingt sind, was für das Alte Testament von der alttestamentlichen Exegese früher bestritten, heute aber eindeutig bejaht wird, dann müssen diese Heilszusagen auch gelten und sind unwiderruflich. In sicherem Gespür dafür, dass ein Widerruf der Heilszusagen Gottes an Israel von seiten Gottes für seine eigene Botschaft geradezu tödlich sein könnte, denn wer könnte dann seinen Zuhörern die Sicherheit geben, dass

16 Zu der Infamie und Doppelbödigkeit des Gedankens der Verwerfung der Juden für alle Zeiten aufgrund von deren Verwerfung Jesu vgl. oben Anm. 13.

17 Vgl. zur allgemeinen Pluralismusdebatte den Sammelband von M. VON BRÜCK/J. WERBICK (Hrsg.), *Der einzige Weg zum Heil. Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien* (QD 143), Freiburg i. Br. 1993.

Gott nicht auch die von ihm verkündigte Heilszusage (wieder) aufhebt, hat Paulus in Röm 11,25–32 die Heilszusage an Israel nicht wie in Röm 9 und 10 durch Deutung auf einen Rest, sondern durch Deutung auf ganz Israel aufrecht erhalten. – Insofern erhält Israel durchaus eine Sonderrolle, die ihm zuteil gewordenen Verheißungen sind unwiderruflich – hier hat das Stichwort vom ungekündigten Bund seine Berechtigung, ohne dass damit schon eine Entscheidung darüber gefallen ist, ob mit der Wurzel in Röm 11 Israel gemeint¹⁸ und damit das Christentum als ein Ast am Öl-Baum des Alten Bundes gedacht ist. Da Paulus diese Erkenntnis in Röm 11 selbst nur mühsam und nicht im ersten Anlauf gewinnt, wie seine andere Lösung des gleichen Problems in Röm 9 und 10 zeigt,¹⁹ müssen die Aussagen, die dieser späteren Erkenntnis widersprechen und dieses Niveau nicht erreichen, darauf überprüft werden, ob sie aufgrund von Röm 11,25–32 als überholt und für Paulus nicht mehr aktuell bezeichnet werden können oder müssen. Dabei muss freilich eine ganz entscheidende Rolle spielen, wie Röm 11,25–32 überhaupt zu verstehen ist.

c) Wenn gilt, dass Paulus in Röm 11 seine Aussagen von Röm 9 und 10 revidiert,²⁰ ist grundsätzlich damit zu rechnen, dass Paulus dies auch sonst tut, was – in gewissen Grenzen – den Exegeten nicht überrascht.²¹ Zu fragen ist aber,

18 So z. B. F. MUSSNER, »Theologie nach Auschwitz«. Versuch eines Programms, in: Ders., *Geschlecht*, 175–184, 178. Auch H. FRANKEMÖLLE, Die sogenannten Antithesen des Matthäus (Mt 5,21 ff.), in: Ders. (Hrsg.), *Die Bibel. Das bekannte Buch – das fremde Buch*, Paderborn 1994, 61–92, 87, wenn auch bezogen auf den Stamm, und U. WILCKENS, Röm II 246 f. Vgl. auch M. STÖHR, Christus 22: »Israel ist die historische und inhaltlich bestimmende Wurzel der Christenheit.« (Kursivierung I. B.) Anders N. WALTER, Interpretation von Röm 9–11, in: ZThK 81 (1984) 172–195.

19 Es ist *exegetisch* m. E. zumindest nicht unproblematisch, die von Paulus Israel in Röm 9,1–5 beigelegten Epitheta einfach auf Israel und die Juden zu beziehen und zu erklären »Israel bleibt Sohn Gottes (Röm 9,4)«, wie dies viele tun (z. B. M. STÖHR, Christus 16; vgl. auch Vat. II Nostra aetate Nr. 4), weil Paulus im Folgenden Israel ja gerade mit Hilfe der Propheten-Theologie des Heiligen Restes mit dem sich ausbildenden Christentum identifiziert. Ob diese Identifikation durch Röm 11,25–32 einfach aufgehoben wird, wäre durch Exegese zu erweisen und nicht einfach zu präsumieren. Andererseits gilt natürlich die Rede von dem Messias, der dem Fleisch nach ihnen entstammt, den Juden.

20 H. FRANKEMÖLLE, Entstehung 74 findet den Grund für diese Kehre des Paulus in seiner Sicht auf Israel in dem Fehlen einer polemischen Konfliktsituation mit Judenchristen und sonstigen jüdischen Gruppen im Röm. Vgl. auch U. WILCKENS, Röm II 185. Dagegen spricht m. E. der lange Anlauf, den Paulus in Röm 9 und 10 offensichtlich nehmen muss, um zur Aussage von Röm 11,25–32 zu gelangen. Es dürfte eher so sein, dass Paulus in der Konkretisierung seiner Antwort auf die Frage nach der Treue Gottes zu seinen Verheißungen zu der Erkenntnis kommt, dass die von ihm bislang vertretene Lösung dieses Problems nicht genügend trägt.

21 Allerdings hat man gelegentlich den Eindruck, dass eine an einer Entwicklung des Paulus interessierte Exegese um dieser Tendenz willen die Widersprüche stärker betont als dies von der Sache gefordert ist. M. E. sollte man solange nicht mit Widersprüchen rechnen, als sich die Belege und Argumentationsgänge nicht *zwingend* als nicht miteinander vereinbar erweisen. – Zum Problem vgl. etwa U. Luz, *Geschichtsverständnis* 286–300.

ob in diese kleineren Inkonsequenzen [173] und Widersprüche auch die Hauptaussage des Röm einbezogen werden kann, die in Zusammenfassung des in Röm 1,18–3,20 Ausgeführten besagt, dass alle Menschen ohne Ausnahme Sünder sind und der Herrlichkeit Gottes verlustig gehen (Röm 3,23) und dass Heil von Gott her ausschließlich in Jesus Christus und durch den Glauben an ihn vermittelt wird (Röm 3,24).²² Da Paulus diese Aussage nicht auf die Heiden beschränkt, sondern in Röm 2,17–3,20, besonders in Röm 3,9, ausdrücklich auf die Juden ausweitet, muss, bevor hier vor einem nur durch Auswahl zu lösenden Widerspruch zu Röm 11,25–32 die Rede sein kann, der Versuch gemacht werden, die Aussagen desselben Autors in Übereinstimmung miteinander zu verstehen und zu deuten.²³ Das haben viele Ausleger versucht und sind dabei verschiedene Wege gegangen. Die einen gehen von einer eschatologischen Rettung Israels durch Annahme des christlichen Glaubens aus,²⁴ während die anderen sich einen – wie auch immer zu denkenden – »Sonderweg« vorstellen, der z. T. völlig von Christus abhängt, z. T. auch unabhängig von Christus gesehen wird.²⁵

22 Etwas plakativ fragt und antwortet H. FRANKEMÖLLE, Entstehung 72 f.: »Welche Phase des Paulus soll man zum Maßstab nehmen? Sicherlich nicht die pharisäische und thora-zentrische Zeit vor seiner Berufung zum Apostel... Wie steht es mit der christozentrischen Phase des Paulus (Gal 1,15–21)? Kann sie insgesamt Maßstab für uns sein? Wohl ebenfalls nicht, da Stellen wie 1 Thess 2,14–16, Phil 3,2–6 und Gal 4,21–31 in ihrer Polemik gegen jüdischen Heilsanspruch durchaus mit den Konzeptionen des Matthäus und Johannes zu vergleichen sind.« Welche Schriften des Paulus bleiben dann noch übrig, zumal wenn auch Mt und Joh verdächtig sind. Bei der Radikalität, mit der die Antijudaismusdebatte geführt wird (die angesichts des Holocaust auch zwingend geboten ist, aber vielleicht nicht unbedingt in der Weise, wie sie jetzt geführt wird), ist nicht davon auszugehen, dass man es bei der Eliminierung der im Verdacht des Antijudaismus stehenden Belege belässt. Dazu ist der sog. Antijudaismus des Paulus auch zu nahe am christozentrischen Mittelpunkt der paulinischen Theologie. Darauf weist zu Recht P. FIEDLER, Israel 71 hin: »Diese und ähnliche Aussagen des Apostels, die an der Mitte seiner Christusverkündigung hängen, bilden offensichtlich ein schweres Hindernis für heutige Versuche, das heidenkirchliche Selbstverständnis, die Ekklesiologie so zu formulieren, daß das theologische Existenzrecht nicht nur des Judentums zur Zeit des Paulus, sondern auch des heutigen, grundsätzlich des »nachösterlichen« Judentums nicht länger bestritten wird.«

23 Dieses Prinzip wird von vielen Paulusexegeten nicht nur zugunsten einer Entwicklung des Paulus vernachlässigt. Typisches Beispiel ist etwa S. SCHULZ, Die Decke des Moses. Untersuchungen zu einer vorpaulinischen Überlieferung in II Cor 3,7–18, in: ZNW 49 (1958) 1–30, der ohne Not in 2 Kor 3,7–11 den V. 10 in Gegensatz zur Aussage des Kontextes bringt, statt den Text, was ohne weiteres möglich ist, in Übereinstimmung mit seiner Umgebung zu deuten – so lassen sich natürlich herrlich Gegner und ihre Traditionen herauschälen!

24 Vgl. als Beispiel nur U. SCHNELLE, Der erste Thessalonicherbrief und die Entstehung der paulinischen Theologie, in: NTS 32 (1986) 207–224, 218 im Anschluß an E. Käsemann; ders., Wandlungen; F. HAHN, Zum Verständnis vom Röm 11,26a »... und so wird ganz Israel gerettet werden«, in: D. M. Hooker/S. G. Wilson (Hrsg.), Paul and Paulinism (FS C. K. Barrett), London 1982, 221–237, 230; D. ZELLER, Juden 257.

25 Vgl. dazu nur F. MUSSNER, Heil 33–37; K. STENDAHL, Paul 4 und M. A. GETTY, Paul and the Toleration of Israel: A Perspective on Romans 9–11, in: CBQ 50 (1988) 456–469, 464.

Es mag dahin gestellt bleiben, wer hier mehr Recht hat, [174] es scheint mir – menschlich gesehen – in den meisten dieser Annahmen aufgrund des mit Christus verbunden gedachten Heils auf jeden Fall eine nicht geringe Zumutung für die Juden zu liegen, die wir nur dadurch auflösen können, dass wir zuversichtlich auf die Liebe Gottes zu den Menschen, die Judentum und Christentum eint, verweisen und auf die Klarheit, die das Eschaton allen bringen wird, hoffen.

Die Aussage von der Rettung ganz Israels muss aber m. E. mit der von dem Behaftetsein der ganzen Menschheit, also auch der Juden, mit der Sünde vereinbar sein und auch mit der Aussage, dass Heil nur in Jesus Christus gegeben wird, und dies gratis und aufgrund von Glauben, zusammen passen, weil man sonst große Teile des Röm und anderer Paulusbriefe als von Röm 11,25 – 32 sozusagen nachträglich durchgestrichen und falsifiziert ansehen muss, was zwar prinzipiell nicht völlig unmöglich, angesichts der Tatsache, dass Paulus den Römer-Brief abgeschickt hat, aber wenig wahrscheinlich ist.²⁶ Insofern gibt es bei der oben genannten Bandbreite der Ausführungen zur Rettung Israels in Röm 11,25 – 32 durchaus plausiblere, weil in Übereinstimmung mit den übrigen Aussagen des Paulus stehende und weniger plausiblere Lösungen. Damit ist für die Interpretation von Gal 4,21 – 31 noch keine Vorentscheidung gefällt, allenfalls insofern, dass die Möglichkeit, dass Paulus in diesem Abschnitt über Juden und Christen oder sogar über Judentum und Christentum spricht, nicht von vornherein für unmöglich erklärt und damit der Freiraum für eine plausible Argumentation eröffnet wird.

Angesichts der Schuld, die sich die Christenheit allein schon durch die Behauptung, »die Juden« seien Gottesmörder und für alle Zeiten von Gott verflucht, aufgeladen hat, ist das Anliegen der Protagonisten der christlichen Antijudaismusdebatte m. E. sehr ernst zu nehmen, auch von denen, die ihnen nicht zustimmen zu können meinen, aber gleichermaßen sollten auch erstere zur Kenntnis nehmen, dass die von ihnen gezogenen Konsequenzen von anderen Theologen als die Grundpfeiler des Christentums tangierend angesehen werden, und auch diese Sorgen ernst nehmen. Es wird in der Zukunft noch mehr darauf ankommen, das Gesprächsklima in einen dem Gegenstand angemessenen Zu-

Ausdrücklich offen lässt Paulus den genauen Charakter der Rettung Israels auf einem Sonderweg nach M. RESE, Die Rettung der Juden nach Röm 11, in: A. Vanhoye (Hrsg.), *L'Apôtre Paul. Personnalité, style et conception du ministère* (BETHL LXXIII), Löwen 1986, 422 – 430, 429 f. Überblicke über die zu Röm 11,25 – 32 vertretenen Ansichten finden sich u. a. bei C. E. CRANFIELD, *Romans* 576 f. und F. RÉFOULÉ, »... et ainsi tout Israël sera sauvé« *Romains* 11,2 – 27 (LD 117), Paris 1984, 135 ff.

²⁶ Vgl. dazu R. HVALVIK, Sonderweg 89, der allerdings auch innerhalb von Röm 9 – 11 eine Kontinuität zu finden scheint, die ich nicht erkennen kann, vgl. I. BROER, *Juden passim*; auch D. A. HAGNER, *Paul's Quarrel* 146 ff.

stand zu überführen, so sehr die eine oder die andere Seite sich auch zur Hüterin der Wahrheit bestellt sieht.²⁷ [175]

II. Gal 4,21–31

1. Gal 4,21–31 als antijüdischer Text

Diesem Abschnitt ist häufig Antijudaismus bescheinigt worden. Da dieser Begriff, wie dargelegt, sehr vielfältig gebraucht wird, ist es sinnvoll, darauf zu achten, worin dieser Antijudaismus in Gal 4 konkret bestehen soll. Aus dieser Beobachtung ergibt sich zum einen, in welchem Sinne der Begriff Antijudaismus auf Gal 4,21–31 bezogen und Paulus vorgeworfen wird, zum anderen auch eine Perspektive für die Arbeit an diesem Abschnitt. U. a. G. Bouwman hat darauf hingewiesen, dass es sich hier um »eine berüchtigte anti-jüdische Stelle« handelt und dafür Schalom Ben-Chorin und H. J. Schoeps als Zeugen angeführt, die beide zu Recht auf die Verkehrung der Vatersage in Gal 4 hinweisen.²⁸ Die Verdrehung der Schrift allein dürfte freilich noch nicht als antijüdisch einzustufen sein, sondern erst die Umkehrung gerade dieses Inhalts. K. Haacker bezeichnet all die Passagen im Gal als antijüdisch, die vom übrigen Judentum für heilig gehaltene Werte herabsetzen, und zählt dazu auch unsere Stelle, insofern hier das Judentum von den eigentlich ihm geltenden Verheißungen Gottes im Alten Testament ausgeschlossen bleibt.²⁹ H. D. Betz weist ausdrücklich auf den

27 Ist es diesem Gesprächsklima nützlich, wenn christliche Autoren nach dem Holocaust sich im Kontext der Frage nach einem angemessenen Verständnis der Rolle Israels in der Heilsgeschichte vorwerfen, hier werde »wenn auch nicht beabsichtigt« »Absolution für eine bald zwei Jahrtausende währende christliche Judenfeindschaft« betrieben (vgl. P. FIEDLER, *Israel*, 77 f.)? Sollten wir nicht endlich aufhören, uns gegenseitig zu verdächtigen und ehrenwerte Motive immer nur auf der eigenen Seite zu finden? Welcher Mensch kann denn ernsthaft verteidigen, was Christen den Juden, häufig sogar im Namen des Christentums, angetan haben? Aber dies zu sehen und nach einem zureichenden Verständnis der paulinischen Äußerungen zu suchen, ist doch zweierlei. Erst wenn sich die Unhaltbarkeit paulinischer Aussagen, die zumindest nicht ohne weiteres mit ihrer Wirkungsgeschichte ineins gesetzt werden dürfen, gezeigt hat, ist Sachkritik oder Auswahl (vgl. dazu P. FIEDLER, *Israel* 85–87) angemessen. Dabei ist aber der Versuch einer einheitlichen Interpretation allemal einer Konstatierung von Widersprüchen vorzuziehen! Christen können für den Umgang miteinander wohl doch noch viel von M. Buber und K. L. Schmidt lernen, die zwar in der Sache klar, aber menschlich freundlich und ohne Unterstellungen miteinander umgingen (vgl. M. BUBER/K. L. SCHMIDT, *Kirche* 149 ff.).

28 Hagar- und Sara-Perikope 3135 f.

29 Paulus 98–101. R. SCHMITT, *Gottesgerechtigkeit – Heilsgeschichte – Israel in der Theologie des Paulus* (EHS Reihe 23 Bd. 204), Frankfurt a. M. 1984, 111 stellt Gal 4,21–31 sogar in die Nähe von 1 Thess 2,14–16, eine Stelle, die gewöhnlich als Höhepunkt des Antijudaismus bei

Widerspruch zu Röm 11,25 – 32 hin.³⁰ Der Antijudaismus unserer Stelle liegt also, worauf z. B. Haacker auch ausdrücklich hinweist, in der sog. »Enterbungs-Theorie«. Daraus ergibt sich ein doppeltes Aufgabenfeld für die folgenden Überlegungen: Zum Einen ist zu prüfen, ob die Enterbungs-Theorie von Paulus hier wirklich zum Ausdruck gebracht ist, was ja gerade von einigen Protagonisten in der Antijudaismus-Debatte bestritten wird,³¹ zum anderen muss überlegt werden, wenn sich die Enterbungs-Theorie als wirklich vorliegend erweist, ob dabei von Antijudaismus gesprochen und/oder wie mit den entsprechenden Aussagen heute verantwortlich umgegangen werden kann. [176]

2. Gal 4,21–31 im Rahmen des Gal

H. D. Betz hat wahrscheinlich gemacht, dass der Gal zur Textsorte des apologetischen Briefes gehört und sich in seiner Struktur eng an die antike Gerichtsrede anlehnt.³² Den Abschnitt Gal 4,21 – 31 hat Betz der *probatio* zugewiesen, als deren Hauptstück er Gal 3,26 – 28 ansieht und die er nicht erst in Gal 5,12 enden lässt, wie viele Ausleger, sondern deren Ende er schon in Gal 4,31 findet.³³ Sowohl dieser Abgrenzung als auch der Bestimmung des Zentrums hat W. Harnisch ausdrücklich zugestimmt,³⁴ gleichzeitig aber zu dem schwierigen Stück der *exhortatio* (Gal 5,1 – 6,10), das nicht zum Charakter der forensischen Rede passt, den weiterführenden Hinweis gegeben, dass »sich beim Übergang von Gal 4 zu Gal 5 eine Metabasis εἰς ἄλλο γένος (hier: in ein anderes literarisches Genus) vollzieht: Das *genus iudiciale* wird hier durch das *genus deliberativum* abgelöst« und dafür auf »Empfehlung« und »Warnung« als Kennzeichen der paulinischen Paränese hingewiesen, die in der Form von »Zuraten« und »Ab-raten« zur Eigenart der von Aristoteles als Ratsrede bezeichneten Redegattung gehören.³⁵ Trotz des deutlich erkennbaren und häufig betonten Zusammenhangs zwischen Gal 4,21 – 31 und Gal 5,1 – 12 ist nach Harnisch der von Betz zwischen Kap. 4 und 5 gezogenen Zäsur zuzustimmen, da Gal 5,1a.13a.25a auf einen Zusammenhang dieser drei Abschnitte hindeuten und das οὖν (nun) in

Paulus angesehen, wenn sie nicht sogar als nachpaulinische Glosse eingestuft wird. Vgl. nur das einleitende Zitat von C. Thoma.

30 Gal 250 f.; vgl. auch D. ZELLER, *Christus* 264; H. FRANKEMÖLLE, *Juden* 74 f.; U. WILCKENS, *Röm II* 185.

31 Vgl. F. Mußner und K. Haacker.

32 Anders freilich z. B. J. N. ALETTI, *La dispositio rhétorique dans les épîtres pauliniens*, in: *NTS* 38 (1992) 385–401, 391.

33 Zur Einordnung unseres Abschnittes in der Literatur zum Gal vgl. die Übersicht bei G. W. HANSEN, *Abraham* 141 ff.

34 Vgl. *Einübung* 283 f. »Man kann den unerhörten Anspruch der paulinischen Taufadresse im Brennpunkt der *probatio* nicht emphatisch genug hervorheben.« (284).

35 *Einübung* 286.

Gal 5,1b deutlich einen Neubeginn anzeigt.³⁶ Ist aber Gal 3,26–28 wirklich das Zentrum der *probatio*? Zwar beruft sich Harnisch hier zu Recht auf Betz,³⁷ aber man wird gleichzeitig beachten müssen, dass letzterer durch seine Interpretation vor allem von Gal 4,20³⁸ unserem Abschnitt ein großes Gewicht verleiht, das diesen Gal 3,26–28 sicher gleichberechtigt an die Seite [177] stellt, weswegen Betz auch dessen Einordnung als Nachtrag oder ähnlich als (unzureichendes) psychologisches Raisonement ablehnt.³⁹ Diese Gewichtung von Gal 4,21–31 ist umso mehr zu beachten, als für den modernen Ausleger die Allegorese in Übereinstimmung mit bestimmten Rhetorikern der Antike⁴⁰ eher auf die Seite der schwachen Argumente gehört. Damit könnte es auch zusammenhängen, dass für den modernen Interpreten Gal 4,21–31 tatsächlich den Eindruck eines Nachtrags macht.⁴¹ Dass Paulus das anders gesehen haben könnte, legen die zahlreichen unseren Abschnitt mit dem Vorangehenden verbindenden Termini nahe, auf die ebenfalls schon häufig hingewiesen worden ist.⁴² Gegen eine solche

36 Vgl. Einübung 285 Anm. 20. G. W. HANSEN, Abraham 144.151–154 betont stark den Zusammenhang von Gal 4,21–31 mit Gal 5,1–11 und will deswegen die Zäsur bereits in Gal 4,12 vornehmen. Dabei spielen auch die in der Literatur häufig betonten Probleme mit dem Abschnitt Gal 4,12–20 eine Rolle. Der Preis für diese Entscheidung scheint mir freilich ziemlich hoch zu sein, insofern HANSEN, Abraham 147 f. Gal 4,21–31 nicht in Zusammenhang mit dem Thema von Freiheit und Versklavung in Gal 3,19–4,10 sehen will, sondern die Aussage des allegorischen Abschnittes als ersten Schritt zur Ermöglichung der Identifikation der Unruhestifter in Galatien mit den Kindern Hagens ansieht, der dann die Übertragung des Genesis-Zitats auf diese möglich macht. – Insofern findet durch die Zuweisung dieses Abschnittes an den vorangehenden oder den folgenden Kontext bereits auch eine Vorentscheidung über die Interpretation statt.

37 Gal 181. Ebenso R. HEILGENTHAL, Soziologische Implikationen der Paulinischen Rechtfertigungslehre im Galaterbrief am Beispiel der ›Werke des Gesetzes‹, in: Kairos 26 (1984) 38–53 48.

38 Vgl. H. D. BETZ, Composition 374: »Paul had concluded the previous section in iv.20 with a confession of perplexity (... ὅτι ἀποροῦμαι ἐν ὑμῖν Luther-Ü.: denn ich bin irre an euch). Such a confession was a rhetorical device, seemingly admitting that all previous arguments have failed to convince... Through the allegory he lets the Galatians find the ›truth‹ for themselves... the conclusion of iv.31 is not only the résumé of the meaning of the allegory iv. 21–31, but of the entire *probatio* section, thus anticipating that the whole argument has convinced the audience.« Vgl. auch die weitgehend wörtlich identische Passage in H. D. BETZ, Gal 240.

39 Composition 373 Anm. 4. Vgl. dazu auch das Referat der Position von Bligh bei C. K. BARRETT, Allegory 2 ff., besonders 4, wo er Bligh zitiert: »Far from being an afterthought, the allegory is the climax of St. Paul's discussion of the question, who are the heirs of Abraham?, and contains, in allegorical language, the practical conclusion towards which the whole discourse has been driving...«

40 Vgl. H. D. BETZ, Gal 239 f. = Composition 373 f.

41 Vgl. nur die Hinweise bei G. W. HANSEN, Abraham 143 f. mit Anm. 21 f.

42 Vgl. nur H.-J. KLAUCK, Allegorie 117, der die Termini Bund, Gesetz, Verheißung, Kindschaft und Sklaverei nennt. Neu sei dagegen die Betonung der Freiheit. Unter Hinweis auf die Freiheits-Terminologie in Gal 4,21–31 und Gal 5 will G. W. HANSEN, Abraham 144, wie aufgezeigt, den allegorischen Abschnitt zu Kap. 5 ziehen.

hohe Bewertung dieses allegorischen Textes innerhalb der probatio als dem entscheidenden Abschnitt der apologetischen Rede insgesamt sprechen freilich die Argumente, die Paulus hier nur notgedrungen auf ein Argument der Gegner eingehen lassen. In einem ersten Arbeitsgang zu Gal 4, 21 – 31 ist deswegen auf die Frage einzugehen, inwieweit Paulus hier einen schon von seinen Gegnern in Galatien benutzten Argumentationsstrang aufnimmt und seinen entgegengesetzten Zwecken nutzbar macht.

3. Gal 4,21–31 und die Argumente der Judaisten in Galatien

G. Bouwman betont in seinem Artikel mehrfach, »daß Paulus diese komplizierte Argumentation nur notgedrungen führt« und dass Paulus bei dieser Verteidigung »selbst offensichtlich nicht ganz wohl ist«. ⁴³ Er schließt dies zum einen aus der Verwendung der Hapaxlegomena ἀλληγορεῖν (Hinweis auf allegorischen Sinn) und συστοιχεῖν (entsprechen), die nach seiner Ansicht aus dem Wortschatz der Gegner ⁴⁴ stammen, sowie aus dem auffälligen Plural διαθήκαι, der der Übersetzung (Testament oder [178] Bündnis?) nicht geringe Schwierigkeiten bereitet. Nun sind Hapaxlegomena m. E. solange kein Argument, als nicht der Nachweis geführt wird, dass Paulus sonst für die gleiche Sache immer/häufig andere Worte bevorzugt, und das Schwanken der Bedeutung von διαθήκαι ist schon eine Eigenart des LXX-Gebrauchs dieses Wortes, ⁴⁵ so dass daraus keinesfalls auf eine zugrundeliegende Tradition geschlossen werden kann. Die Rekonstruktion der gegnerischen Lehre bleibt bei Bouwman auch ziemlich im allgemeinen: Die Juden sind Söhne der Sara, die Heiden solche der Hagar. Die Gegner zählen die Söhne der Hagar auch zu den Söhnen Abrahams, aber als solche müssen sie sich nach deren Ansicht beschneiden lassen, sonst werden sie keinen Anteil an den Verheißungen Abrahams erhalten. Ausgeführt liegt die Rückführung des der allegorischen Auslegung zugrundeliegenden Schriftzu-

43 Hagar- und Sara-Perikope 3145 f. Vgl. auch F. F. BRUCE, Abraham 75, nach dem Paulus als Student in der Rabbinenschule eine exegetische Übung zu diesem Text verfasst hat.

44 Auf das Problem der Identifikation der Gegner wird im Folgenden nicht eigens eingegangen, sondern die Mehrheitsmeinung vorausgesetzt, vgl. zum Problem N. WALTER, Paulus und die Gegner des Christusevangeliums in Galatien, in: A. Vanhoye (Hrsg.), L'Apôtre Paul. Personnalité, style et conception du ministère (BETHL LXXIII), Löwen 1986, 351 – 356, dort auch Lit. R. N. LONGENECKER, Exegesis 128; J. L. MARTYN, A Law-Observant Mission to the Gentiles: The Background of Galatians, in: ScotJT 38 (1985) 307 – 324; anders im Anschluß an Gager wieder S. G. HALL III, Christian Anti-Semitism and Paul's Theology, Minneapolis 1993, 71. A. LAATO, Paulus 213 Anm. 2, 217 ff. Neuestens L. OBERLINNER, »Kein anderes Evangelium!« Die Auseinandersetzung des Paulus mit seinen »Gegnern« am Beispiel des Galaterbriefes, in: C. Mayer/K. Müller/G. Schmalenberg (Hrsg.), Nach den Anfängen fragen (FS.G. Dautzenberg), Gießen 1994, 461 – 499, bes. 472 ff.

45 Vgl. J. ΒΕΗΜ, Art. διατίθημι, διαθήκη Β., in: ThWNT II, 129, 40 ff.

sammenhanges auf die Gegner des Paulus in Galatien bei C. K. Barrett vor.⁴⁶ Dieser führt folgende Gründe an, wobei hier nicht auch noch auf die weitere Behauptung eingegangen werden soll, dass die von Paulus in Gal 3,6.10.16 angeführten Bibel-Zitate ebenfalls von den Gegnern stammen: Wer die Sklavin und wer die Freie von Gal 4,22 sind, führt der Apostel gar nicht aus, so dass die Galater diese Information schon haben müssen und diese dürfte von den Gegnern stammen.

The Judaizing argument is clear. The true descendants of Abraham are the Jews, who inhabit Jerusalem. Here are the true people of God, now called the church. Those who are not prepared to attach themselves to this community by the approved means (circumcision) must be cast out; they cannot hope to inherit promises made to Abraham and his seed.⁴⁷

Der Teil des AT, auf den hier Bezug genommen wird, ist nach Barrett für die Zwecke des Paulus eher kontraproduktiv, so dass Paulus von sich aus hierauf kaum Bezug genommen hätte. Darüberhinaus ist auch die Art der Schriftinterpretation für ihn ganz ungewohnt. Alles dies spricht nach Barretts Ansicht dafür, dass Paulus diesen Zusammenhang nur aufgenommen hat, weil er es angesichts der gegnerischen Argumentation für unvermeidbar hielt.⁴⁸

Immerhin regen sich gegen diese Ausführungen doch einige Bedenken, vor allem weil sie auf dem Eindruck des modernen Lesers beruhen, dass dieser »keinen Juden überzeugende Schriftbeweis«⁴⁹ äußerst künstlich ist und nicht leistet, was er leisten soll. Aber kann man [179] davon für Paulus wirklich ausgehen? Wäre das Argument für die Galater genauso wenig überzeugend gewesen, wie es uns erscheint, dann hätte Paulus sich keinen Gefallen getan, sich auf dieses gegnerische Argument einzulassen, hätte er mit diesem (indirekten) Eingeständnis der eigenen schwachen Position sich doch mehr geschadet als genützt. Wie auch immer die Allegorie zu deuten ist, Paulus muss m. E. der Meinung gewesen sein, diese sei ein gutes Argument für sein Evangelium, sonst hätte er es nicht gebracht. Dafür spricht im übrigen auch die Berücksichtigung rhetori-

46 In der Folgezeit wurde diese These häufig übernommen, vgl. nur H.-J. KLAUCK, Art. Allegorese in: NBL 1; F. F. BRUCE, *The Epistle to the Galatians*, Exeter 1982, 219; A. T. LINCOLN, *Paradise 12*. Vgl. auch G. W. HANSEN, *Abraham 213*.

47 Allegory 10.

48 Vorkenntnisse bei den Galatern werden auch sonst angenommen, vgl. nur L. GASTON, *Paul 89*; auch R. N. LONGENECKER, *Exegesis 128*, nach dem »Paul is interacting with a typical rabbinic view that truth presents itself in two guises, the first an elemental form and the second a developed, and that he is counteracting in particular the Judaizers' application of the Jewish motif which argued in effect that Paul's teaching is the elemental while theirs is the developed.«

49 So H. HÜBNER, *Das Gesetz bei Paulus. Ein Beitrag zum Werden der paulinischen Theologie (FRLANT 119)*, Göttingen 1978, 35; ähnlich viele Ausleger, vgl. nur G. BOUWMAN, *Hagar- und Sarahperikope 3147*: »äußerst schwache Beweisführung«; A. C. PERRIMAN, *Strategy 28*.

scher Gesichtspunkte durch Paulus. Denn Quintilian fordert ausdrücklich, bei den Beweisen nicht von den stärksten zu den schwächsten hinabzusteigen.⁵⁰ Spricht so manches dafür, dass Paulus sein Schriftargument keineswegs für so schwach angesehen hat, wie es uns heute erscheinen will, dann muss die allegorische Schriftauslegung keineswegs auf einer Argumentation seiner Gegner beruhen. Das weitere Argument, die Galater wüssten ja ohne Vorinformation durch die Gegner überhaupt nicht, wer mit der Sklavin und der Freien gemeint sei, dürfte angesichts der Tatsache, wie Paulus sich im Römerbrief verhält und was er dort alles an Kenntnissen der Bibel bei den heidenchristlichen Römern voraussetzt,⁵¹ kaum zwingend sein. Von daher ist die Aufnahme einer Argumentation der Gegner mit der Schrift in Gal 4,21 – 31 durch Paulus m. E. alles andere als erwiesen⁵² und bedarf wohl doch noch weiterer positiver Argumente, bis sie als bewiesen angesehen werden kann.

4. Die interne Gliederung des Abschnitts

Der Abschnitt ist gegliedert durch zwei direkte Ansprachen an die Galater in V. 21 und 28.⁵³ Auf diese deutlichen Gliederungssignale folgen jeweils unterschiedliche Argumentationen, die beide mit einem Schriftbeweis arbeiten (V. 27.30), wobei Paulus für den ersteren freilich einen längeren Anmarsch benötigt, bis er endlich zu dem für seinen Beweisgang nützlichen Schriftzitat gelangt. V. 31 stellt mit dem (resümierenden?) διό (EÜ: daraus folgt) und der V. 28 aufnehmenden erneuten Anrede einen gewissen Abschluss dar. Ob er den eigentlichen Skopus des ganzen Abschnitts bildet oder ob dieser in V. 30 zu suchen ist, wird abschließend zu fragen sein. [180]

Beide Abschnitte sind durch zahlreiche gleiche Worte eng miteinander verbunden,⁵⁴ wobei in dem zweiten Abschnitt endlich auch das Stichwort begegnet,

50 Vgl. H. D. BETZ, *Composition* 373 und Anm. 6, der freilich die Allegorie per se, wie oben dargelegt, in der Sicht der antiken Rhetoriker als ein schwaches Argument bezeichnet.

51 Vgl. zu diesem häufig erwähnten Problem nur E. P. SANDERS, *Paul* 182 f.

52 Vgl. auch die Kritik von D. ZELLER, *Christus* 263 Anm. 30 an C. K. Barrett. Etwas anderes ist die Frage, ob Paulus hier überhaupt auf vorgeformtes Material zurückgreifen kann. A. C. PERRIMAN, *Strategy* 33 f. hält die Argumentation von Barrett ebenfalls nicht für überzeugend. Vgl. auch D. A. KOCH, *Schrift* 204 Anm. 12.

53 Vgl. nur U. LUZ, *Geschichtsverständnis* 284; C. H. COSGROVE, *Law* 222. A. C. PERRIMAN, *Strategy* 30 ff. findet den Einschnitt dagegen erst hinter V. 28.

54 *ἐπαγγελία* (Verheißung, V. 28.23), *τέκνον* (Kind, V. 28.25, vgl. auch *μήτηρ ἡμῶν* [unsere Mutter] V. 26), *ὁ κατὰ σάρκα γεννηθεὶς* (der nach dem Fleisch gezeugt war, V. 29.23), *υἱός* (Sohn, V. 30.22), der Gegensatz *παιδίσκη* – *ἐλευθέρα* (Magd – Freie, V. 31.30.23.25.26). Teilweise fügen sich diese und weitere, nur in einem der beiden Abschnitte begegnenden Stichworte auch hervorragend in den übrigen Zusammenhang des Gal ein, vgl. nur *διαθήκη* (Testament, Gal 3,15.17.22), *ἐπαγγελία* (Verheißung, Gal 3,18.21) – vgl. dazu weiter unten.

auf das der Leser schon lange wartet, nämlich Isaak. War von der wenigstens für Paulus die Sinai-Diatheke repräsentierenden Hagar im vorangehenden Abschnitt die Rede und auffälligerweise von Sara nicht, so wird hier Isaak genannt, während Ismael in dem ganzen Abschnitt nicht begegnet. Von daher sind hier Hagar und Isaak die Repräsentanten der beiden in V. 24 genannten διαθήκαι (Bündnisse).

Aufgrund dieses Ungleichgewichts – auf der einen Seite der Entsprechung wird die Mutter genannt, auf der anderen Seite der Sohn der anderen Frau – könnte man zu der Annahme verleitet sein, die Erwähnung der Hagar erfolge hier nicht von ungefähr und hänge doch irgendwie mit den Möglichkeiten, an ihren Namen bestimmte für den allegorischen Zusammenhang des Paulus wichtige Assoziationen anzuhängen,⁵⁵ zusammen. Jedoch wird man diese Vermutung solange abweisen müssen, als nicht weitere entscheidende Gründe für diese sprechen, weil die Wahl Hagers – und nicht Ismaels – an ihrer Bezeichnung als παιδίσκη (Magd) in Gen 16,1 u. ö. hängt, die die für Paulus hier entscheidenden Aussagen von der Knechtschaft (V. 24 f.) überhaupt erst möglich macht.

Selbst die für den weiteren Kontext⁵⁶ höchst bedeutsame Aussage von der Freiheit hängt noch via negationis an der Bezeichnung der Hagar als Sklavin/Magd, denn Sara wird in dem hier herangezogenen AT-Zusammenhang nie als Freie bezeichnet. Auch von daher ist die These von der dem Paulus aufgezungenen Argumentation m. E. noch einmal zu überprüfen. Ist es reiner Zufall, dass die Paulus so wichtigen Stichwörter sich hier so leicht von ihm assoziieren lassen? Denn in die Argumentation der Gegner passt das Sklavin-/Magd-Motiv sicher nicht hinein, da diese ja die Galater nach Barrett in einer Linie mit Hagar sehen und dann ihre eigene Klientel als Knechte und Söhne der Magd bezeichnen müssten – eine für die Gewinnung der Galater durch die Judaisten sicherlich nicht besonders förderliche Redeweise. Paulus freilich kann dieses Motiv umso freier benutzen, als er es ja gerade auf das jetzige Jerusalem überträgt und es also nicht auf seine galatischen Adressaten bezieht. [180]

5. Gal 4,21–31 – Interpretation

5.1 Gal 4,21–23 – Paulinischer Zugriff auf das Abrahamgeschehen

Nach der persönlichen Unterbrechung in Gal 4,12–20 kommt Paulus abschließend auf die Gesetzesfrage zurück. Lässt der Gebrauch von νόμος (Gesetz), den

⁵⁵ Vgl. dazu unten.

⁵⁶ Keineswegs nur Gal 5, sondern auch schon vorher, vgl. Gal 3,23, wo die Einheitsübersetzung den Akzent des Urtextes doch ziemlich gut trifft: »Ehe der Glaube kam, waren wir im Gefängnis des Gesetzes festgehalten...« und Gal 3,24 f.; 4,2 f. 8 f.

Inhalt von Kap. 3 und 4 assoziieren, so erinnert die Formel ὑπὸ τὸν νόμον εἶναι (unter dem Gesetz stehen) in V. 21 vor allem an Gal 3,23, wo die Existenz unter dem Gesetz an ein Gefängnis erinnert, in dem der Mensch in Haft gehalten wird»⁵⁷ und eingeschlossen ist, wie von einem Feind umringt (vgl. Ps 30,9 und Gal 3,22). Paulus stellt dem die Behauptung entgegen, dass die Schrift = Gesetz selbst gegen solche Absicht, sich unter das Gesetz zu stellen, spricht.⁵⁸ Dementsprechend wird diese Behauptung durch einen Schrifthinweis begründet, der allerdings zunächst auf ein Schriftzitat verzichtet und nur einen atl Sachverhalt heranzieht, nämlich das Geschehen mit Abraham, von dem im Vorangehenden bereits mehrfach die Rede war. Paulus steuert direkt auf die Söhne Abrahams zu, von denen er in Gal 3,7 schon in übertragenem Sinn gesprochen hatte (vgl. auch Gal 3,16), nennt aber hier zunächst nicht ihre Namen, wie er ja überhaupt den Namen Ismaels im Gal nicht erwähnt. Dabei darf man m. E. nicht übersehen, dass der Zugriff des Paulus ganz stark von seiner eigenen Begrifflichkeit und damit auch von seinen Intentionen geprägt ist, wenn er das in Gen 16,1–4 beschriebene Geschehen als Menschwerdung nach dem Fleisch umschreibt, die Geburt Isaaks aber als aufgrund von Verheißung geschehen kennzeichnet. Natürlich wird man sagen können, die Umschreibung des atl Sachverhalts durch Paulus sei durchaus angemessen, aber eine solche Aussage würde doch Entscheidendes unberücksichtigt lassen, dass nämlich die Art der Zusammenfassung des vom AT Beschriebenen durch und durch paulinisch ist. Das einzige Stichwort, das in V. 23 dem AT entnommen ist, ist das der Magd⁵⁹ – dieses freilich ist für den weiteren Zusammenhang entscheidend, weil Paulus offensichtlich die Linie νόμος – παιδίσκη – δουλεία (Gesetz – Magd – Knechtschaft) im Kopf hat, alle anderen Stichworte sind paulinisch.⁶⁰ Dass Paulus in V. 23 als Gegenbegriff zu »nach dem Fleisch« nicht »nach dem Geist« gebraucht, dürfte auch damit zusammenhängen, dass von Gottes Verheißung in Kap. 3 bereits mehrfach die Rede war.

5.2 Allegorie oder Typologie?

Was folgt, bezeichnet Paulus als Allegorie. Freilich hat schon die Exegese des Altertums betont, dass hier nicht eine Allegorie, sondern eine Typologie vorliege, z. B. Johannes Chrysostomus und Theodor von Mopsuestia. Die neuere Exegese ist sich da nicht mehr völlig sicher, jedenfalls gehen eine Reihe von Autoren auch von einer Mischform der allegorischen Typologie aus und

57 Vgl. Weish 17,15 und Diogn 6,4.

58 Zur Bewertung dieser Absicht vgl. R. B. HAYS, Echoes 112.

59 Darauf hat schon K. BERGER, Abraham 59 hingewiesen.

60 Nachweise dafür erübrigen sich, wenn man nur die Stichwörter nennt, um die es geht: κατὰ σάρκα, κατὰ πνεῦμα, ἐλευθέρια.

auch das Vorliegen einer Allegorie hat in letzter Zeit Verteidiger gefunden.⁶¹ Aber in der genauen Bestimmung der von Paulus hier angewandten literarischen Deutung besteht m. E. nicht das entscheidende Problem, zumal hier auch Probleme der Terminologie eine Rolle spielen⁶² und schon das von Paulus zu Beginn der Deutung angeführte Stichwort Allegorie, das Paulus sonst nie gebraucht – im Gegensatz z. B. zu Typos oder anderen allegorischen Formulierungen bei Paulus, etwa 1 Kor 9,8 f., die er aber nicht als solche benennt –, auf Besonderheiten hinweist.⁶³ Das Problem besteht m. E. auch noch nicht in V. 24, so sehr sich die Juden aller Zeiten von dessen Inhalt her beleidigt fühlen müssen, weil der Gottesberg Sinai nun einmal Kennzeichen des von Gott mit Israel geschlossenen Bundes ist und Israel sich durch und durch als frei verstand.⁶⁴ Hagar, die Magd, hat nach jüdischem Verständnis mit diesem Bund nichts zu tun, Sara ist die Stammutter Israels.⁶⁵

5.2.1 Gal 4,24 »Das ist allegorisch gesprochen«

Die Verbindung zwischen V. 23 und 24, also zwischen Hagar und dem Bund vom Berg Sinai, ist über die Stichwörter παιδίσκη – εἰς δουλείαν γεννώσα (Magd – [Sinai] der zur Knechtschaft gebiert) gegeben – beide Größen kommen nach Paulus in der δουλεία (Knechtschaft) überein, und damit teilt der Apostel den Galatern an dieser Stelle auch nichts Neues mit, da er schon in Gal 3,22 f. von der Knechtschaft unter dem Gesetz gesprochen hatte.⁶⁶ Bis zum Ende von V. 24 ist

61 Vgl. D. A. KOCH, *Schrift* 204 ff., R. N. LONGENECKER, *Exegesis* 127; R. J. KEPPLER, *An Analysis of Antiochene Exegesis of Galatians* 4,24–26, in: *WTJ* 39 (1976/77) 239–249, 239 f.; dort 240 ff. auch eine kurze Darstellung der Argumentation von Theodor von Mopsuestia, Johannes Chrysostomos und Theodoret.

62 Der Unterschied wird häufig im Blick auf Philo so bestimmt, dass es der Typologie um eine Entsprechung zwischen Vergangenen und Gegenwärtigen oder zwischen Personen oder Sachen, der Allegorie aber um eine zeitlose Wahrheit geht, vgl. R. B. HAYS, *Echoes* 116.

63 Das wird deutlich, wenn man sich den Gebrauch dieses Wortes im Umfeld des Paulus ansieht. Ἀλληγορέω (allegorisch reden) begegnet im Gegensatz zu τύπος (Vorbild) auch weder in den Apokryphen noch in LXX, wohl aber bei Jos und natürlich bei Philo. Die drei Belege für das Vorgänger-Wort für Allegorie ὑπόνοια (Vermutung) in LXX tragen dort eine andere Bedeutung. Das Gleiche gilt für den je einen Beleg für Substantiv und Verb in den Apokryphen.

64 Ob wir gut daran tun, jüdisches Selbstverständnis anhand neutestamentlicher Texte auszuweisen und z. B. in diesem Zusammenhang als Beispiel für das jüdische Freiheitsbewußtsein auf Joh 8,33 hinzuweisen (so F. MUSSNER, *Gal* 324), steht auf einem anderen Blatt. Sinnvoller dürfte da schon Mußners Hinweis auf Aboth 6,2b sein. – Die Vergangenheit in der oben im Text gewählten Formulierung hängt damit zusammen, dass hier nur das Selbstverständnis des damaligen Israel im Blick ist.

65 Vgl. zu Sara in der jüdischen Literatur H. STRACK/P. BILLERBECK, *Kommentar* III 216; F. F. BRUCE, *Abraham* 76. H. J. SCHOEPS, *Paulus* 252 Anm. 1 spricht insofern durchaus zu Recht und m. E. noch zurückhaltend von einer »willkürlichen Umwertung der Stammunterschaft« durch Paulus. Vgl. auch R. B. HAYS, *Echoes* 114.

66 M. E. ist der Bezug auf Gal 3,22 f. naheliegender als der auf Gal 4,7.9 – so z. B. F. MUSSNER, *Gal* 321. Zu der Verbindung der Motive über das Motiv der Knechtschaft vgl. nur A. T. HANSEN,

der Zusammenhang also zwar in- [183] haltlich überraschend, aber nachvollziehbar, solange man die (vorausgesetzte) Knechtschaft der Sinaidiatheke akzeptiert:⁶⁷ Die beiden Frauen entsprechen zwei Testamenten/Bündnissen, die eine dem Sinai-Bund, der für Knechtschaft steht. Mit der Sinai-Diatheke auf die gleiche Seite gehört Hagar, weil sie die *Magd* Abrahams war. Die andere Frau wird nicht erwähnt, stattdessen gleich ihre Entsprechung angeführt: das obere Jerusalem. Die gleiche Nachvollziehbarkeit wie für V. 24 gilt für V. 25 nicht ohne weiteres. Bei diesem Vers ist nicht nur die Lage in den Handschriften verworren, sondern auch seine Funktion wird in der Literatur unterschiedlich bestimmt. Hinsichtlich der zu bevorzugenden Lesart wird angesichts der kein eindeutiges Bild liefernden äußeren Bezeugung häufig inhaltlich argumentiert. Das dürfte an dieser Stelle freilich besonders problematisch sein, gerade weil wir die Durchschlagskraft der paulinischen Argumentation und v. a. die Funktion von V. 25a innerhalb der paulinischen Argumentation nicht vollkommen durchschauen.⁶⁸

Abraham 147–149. – K. HAACKER, Paulus 99 will die Unfreiheit des jetzigen Jerusalem politisch verstehen und deutet sie »als Anspielung auf den Verlust der staatlichen Selbständigkeit« – das widerspricht schon Gal 3,23, um von dem Desinteresse, des Paulus an den politischen Verhältnissen – trotz Röm 13 – ganz zu schweigen, und zeigt im übrigen, wohin man gerät, wenn man die paulinischen Grundüberzeugungen hinsichtlich Gesetz und Israel nicht mehr teilen will. Da war sicher besser, was Bultmann tat, als er die paulinischen Aussagen existential interpretierte und in der Sklavenexistenz ein Merkmal jeglicher menschlichen – nicht etwa nur der jüdischen – Existenz fand. Der von Haacker ebd. dem traditionellen Verständnis gemachte Vorwurf, wer den Sinaibund als Unfreiheit verstehe, gerate in die Nähe eines heidnischen Antijudaismus, wie er etwa bei Cicero, *De prov. cons.* 5,10 (Judäer und Syrer als *nationibus natis servituti*) und *Pro Flacco* 28,69 (»Wie teuer es (sc. das jüd. Volk) den unsterblichen Göttern sei, hat es damit gezeigt, daß es besiegt, tributpflichtig und zum Sklaven gemacht wurde«) vorliegt, verkennt, dass Paulus eben gerade nicht politisch, sondern religiös argumentiert. Vgl. auch das bemerkenswerte Argument dagegen bei A. T. HANSON, *Studies in Paul's Technique and Theology*, London 1974, 96: »Only a completely anachronistic modern nationalism could see it as a reference to the political bondage of Judea under the Romans. We have no reason at all to think that Paul would regard this as bondage, and anyway, if he did, most of Paul's readers were in precisely the same condition, the very people whom he describes immediately after as being free.«

67 M. E. ist also die Verbindung Hagar – Sinaidiatheke – jetziges Jerusalem nicht enigmatisch, wie G. W. HANSEN, *Abraham* 213 will. Man muss nur die Voraussetzung des Paulus teilen, dass Herrschaft des Gesetzes Knechtschaft der Menschen bedeutet, dann ist die von ihm gezogene Linie durchaus nachvollziehbar. Dass Paulus bei Rückfragen vor allem mit der Identifikation von Hagar und Sinaidiatheke Schwierigkeiten bekommen hätte, versteht sich von selbst, aber ich denke, er hätte von seiner Voraussetzung aus diese Verbindung durchaus verteidigt und auch verteidigen können. Ob hier mit A. C. PERRIMAN, *Strategy* 36 ein Fall von exegetischer Impertinenz vorliegt, wie ihn Ricoeur bei den Gleichnissen gefunden hat, wäre genauer zu prüfen. Der Gedanke der Impertinenz spielt in der Auslegung der Gleichniserzählungen von W. Harnisch bekanntermaßen eine große Rolle, vgl. ders., *Gleichniserzählungen* 125–166.

68 Vgl. nur außer dem oben beschriebenen Tatbestand das Problem, ob V. 25a Begründung der Gleichsetzung von Hagar und Sinaibund ist (so z. B. D. A. KOCH, *Schrift* 206) oder nur die Identifikation weiter stützen soll (so z. B. J. ECKERT, *Verkündigung* 96 Anm. 1).

Insofern sollte man m. E. Argumente wie, eine reine Ortsangabe gebe hier keinen Sinn,⁶⁹ besser beiseite lassen. Mir scheint, dass V. 25a die Allegorie nicht erst begründen muss, weil diese sonst willkürlich wäre, sondern die Funktion von V. 25a dürfte, wenn der Zusammenhang zwischen V. 23 und 24 oben richtig dargestellt wurde, durchaus in der Funktion der Stützung der Allegorie bestehen.⁷⁰ Aber in welchem Sinn? [184]

5.2.2 Gal 4,25

Lesen wir den Text trotz des bestehenden hohen Unsicherheitsgrades⁷¹ so, wie Nestle/Aland^{26/27} ihn bieten, so stellt in V. 25 einzig die genauere geographische Lokalisierung des Sinaiberges *in Arabien* ein über den Inhalt von V. 24 hinausgehendes Element dar – die Identifizierung von Hagar und Sinaiberg hatte V. 24 bereits vorgenommen. Von daher muss man m. E. doch noch einmal die Lösung des Problems prüfen, die ich normalerweise mit dem Hinweis, dass die Galater schließlich kein Arabisch verstanden, abgelehnt hätte,⁷² dass nämlich im Arabischen eine Verwandtschaft zwischen Hagar und dem Sinai besteht.⁷³ In Richtung dieser Lösung weist auch der Umstand, dass Paulus den Hinweis auf Arabien hier eigentlich gar nicht gebrauchen kann, weil er im Folgenden Jerusalem mit Hagar in Verbindung bringen will, Jerusalem und Arabien nach der damals verbreiteten Geographie aber unvereinbar miteinander waren.⁷⁴

Hatte Paulus bislang Sinai-Diatheke, Sinai-Berg und Hagar identifiziert (ἐστίν ist), so notiert er im Folgenden nur eine Entsprechung (συστοιχεῖ) zum jetzigen Jerusalem, obwohl die Basis hier die gleiche ist wie im vorangehenden Text, nämlich die Knechtschaft. Was als Subjekt von συστοιχεῖ (entspricht) in V. 25c anzunehmen ist, ist nicht eindeutig, gleichwohl sind die von Paulus parallelierten Glieder klar. Hagar, Sinaidiatheke und jetziges Jerusalem sind seiner Meinung nach durch Sklaverei/Knechtschaft gekennzeichnet, und dieses Kennzeichen gilt auch für die Kinder Jerusalems.⁷⁵ Grundlage der Allegorie ist

69 So häufiger in der Literatur z. B. D. A. KOCH, Schrift 206 Anm. 19 und 20.

70 So z. B. D. A. KOCH, Schrift 206.

71 Vgl. dass das Komitee des GNT den von ihm gebotenen Text mit dem (Un-) Sicherheitskriterium D versehen hat: »that there is a very high degree of doubt concerning the reading selected for the text.«

72 Vgl. zum Problem und den verschiedenen Lösungsversuchen H. GESE, Zion 59 ff.; M. G. STEINHAUSER, Gal 4,25a: Evidence of Targumic Tradition in Gal 4,21 – 31?, in: Bibl 70 (1989) 234 – 240; G. I. DAVIES, Hagra, El Hagra and the Location of Mount Sinai, in: VT 22 (1972) 152 – 163.

73 Vgl. dazu R. B. HAYS, Echoes 115 Anm. 82, v. a. die Bewertung der Arbeit von C. H. COSGROVE, »which prudently leaves the meaning of Gal 4,25a unresolved« und dessen eigene Bewertung des V. (Law 115).

74 Vgl. U. BORSE, Art. Arabien, in: EWNT I, 358 f.

75 Der Bezug von αὐτῆς (ihren [Kindern]) auf Jerusalem ist angesichts des begründenden γάρ (denn) am wahrscheinlichsten.

also die Knechtschaft als Kennzeichen aller im ersten Teil der Allegorie genannten Glieder. Für Paulus ist dieser Zusammenhang offensichtlich, und für den, der die Knechtschaft der Sinai-Diatheke und damit des jetzigen Jerusalem bejaht, ist die paulinische Allegorie ebenfalls nachvollziehbar, für uns (und für die Galater!?) könnte er es nur sein, wenn die für die Sinai-Diatheke und das jetzige Jerusalem behauptete Knechtschaft wirklich auf der Hand läge. Da das nicht der Fall ist und diese Basis der Allegorie für unser Verständnis einer eigenen Begründung bedarf, die Paulus im Gal zwar immer wieder behauptet, ohne sie schlüssig zu beweisen, ist die Allegorie für uns so schwierig. Allerdings ist zu fragen, ob wir hier Paulus nicht überfordern. Denn es geht bei dem von ihm intendierten Ziel um eine letzte Konsequenz seiner »christlichen« Einstellung und seines Glaubens, die mit seinem Damaskuserlebnis⁷⁶ zusammenhängen dürfte, [185] und die letztlich nicht beweisbar ist, genauso wenig wie der jüdisch-christliche Glaube an die Offenbarung Gottes am Sinai und der jüdische Glaube vom Gesetz als Heilsgabe beweisbar ist.

5.3. Das jetzige Jerusalem als Vorort der Juden oder der Judenchristen?

Für die Frage des Antijudaismus unserer Stelle ist die Frage von entscheidender Bedeutung, wer mit dem jetzigen Jerusalem gemeint ist. F. Mußner u. a. haben nämlich die Meinung vertreten, hier sei eine Deutung auf Jerusalem als Vorort der *Judenchristenheit* und nicht der Juden allgemein möglich und sogar wahrscheinlich,⁷⁷ und Mußner hat dafür angeführt, die galatischen Judaisten hätten sich auf »*Jerusalem* als den maßgebenden ›Vorort‹ der Christenheit und des

76 Insofern dieses im Zusammenhang mit seiner Verfolgung der das Gesetz verletzenden »Christen« in Damaskus, also mit seiner Vorstellung von Toragehorsam, stand, muss es auch Konsequenzen für sein Gesetzesverständnis gehabt haben, ohne dass ihm diese unmittelbar und sofort in ihrer vollen Bedeutung klar geworden sein müssen.

77 Gal 325. Vgl. auch P. VON DER OSTEN-SACKEN, Vom Gottesvolk zu den Gottesvölkern? Zum neuen Lesen der alten Texte, in: A. Meinhold/R. Lux (Hrsg.), Gottesvolk. Beiträge zu einem Thema Biblischer Theologie, Berlin o.J. (1991), 209–223, 214, der einerseits F. Mußners Interpretation auf die Judaisten als auslegerischen Fortschritt betont, gleichwohl aber hervorhebt: Es »bleibt trotzdem ein Verstehens- und Auslegungsproblem, insofern Paulus im Rahmen dieser Polemik nun doch direkt und indirekt einiges über das Judentum sagt«. Dieselbe Dialektik im Gal betont A. LAATO, Paulus 213.222. – Wenn P. von der Osten-Sacken im Folgenden von Paulus nicht hervorgehobene AT-Stellen gegen die von Paulus in Gal (aus dem AT) gezeichnete Linie anführt, so ist dies hermeneutisch m. E. bedenklich. Was sollen die folgenden Sätze besagen: »Die dargelegten Beispiele sollen die Grenze dieses Dokumentes (sc. Gal) im Hinblick auf die Auslegung des Verhältnisses von Kirche und Israel verdeutlichen. Wenn diese Beispiele theologisch vermeiden helfen, von Israel unter Berufung auf einen biblischen Text falsch Zeugnis zu reden, so haben sie ihren Hauptzweck erfüllt.«? Redet der Jude Paulus falsch Zeugnis gegen Israel? Welche Konsequenzen hat diese Ansicht, wenn die Deutung zutrifft, für das Verständnis des NT als Offenbarungsurkunde? Vgl. dazu unten III.

wahren Evangeliums« berufen. So sehr letzteres angesichts der von Paulus gerade in Gal 1 und 2 so betont herausgestellten Unabhängigkeit seines Apostolats von Jerusalem durchaus der Fall sein dürfte, so sehr erscheint die Eingrenzung der Allegorie allein auf die auf der Einhaltung des Gesetzes bestehenden Judenchristen als willkürlich, weil Paulus ja eine Entsprechung zwischen Hagar, deren Sohn von Abraham, Sinaidiatheke und jetzigem Jerusalem aufgrund der Knechtschaft sieht und diese seinen Lesern plausibel machen will. Wenn er die Knechtschaft auf die(se) Judenchristen einschränken wollte, dann dürfte die Knechtschaft nicht im Gesetz ihren Grund haben, weil ja nicht nur die Judenchristen in Jerusalem, sondern auch die Juden unter dem Gesetz stehen und weil die judenchristliche Urgemeinde in Jerusalem nach Ausweis des von Paulus in Gal 2 geschilderten antiochenischen Konflikts mit Bezug auf das Gesetz auch nicht jener monolithische Block war, den man sich dabei gerne vorstellt. Die vorangehende Rede von der Magd Abrahams, deren Sohn und der Sinai-Diatheke, die als solche Sklaverei erzeugt,⁷⁸ zwingt m. E. Paulus, wenn [186] er hier innerhalb von Jerusalem differenzieren will, diese Differenz auch deutlich zu machen. Da er das nicht tut, muss das jetzige Jerusalem hier für den Vorort des Judentums stehen.⁷⁹ Gemeint kann doch nur sein, dass die Diatheke vom Berg Sinai in die Knechtschaft gebiert und dass *infolgedessen* das jetzige Jerusalem, das auf die Sinai-Diatheke baut, mit seinen Kindern in Knechtschaft ist, obwohl Paulus das so nicht sagt, weil er dann seine »Allegorie« stören würde, vielmehr die Knechtschaft von Sinai-Diatheke und jetzigem Jerusalem als gegeben voraussetzt und darin den gemeinsamen Nenner Beider findet. V. 24 f. und die Übereinstimmung zwischen Sinai-Diatheke und jetzigem Jerusalem lassen eine Beziehung des jetzigen Jerusalem ausschließlich auf die Judaisten m. E. nicht zu. Wollte Paulus die Beziehung der Sinai-Diatheke auf die Judaisten, dann hätte er dies durch den Hinweis sicherstellen müssen, dass es Leute gibt, die der Sinai-Diatheke und dem Christus-Ereignis gleichzeitig anhängen wollen – diesen Hinweis gibt er nicht, freilich konnte er ihn wohl auch nicht gut geben, weil er dann mit vielen Judenchristen in Konflikt geraten wäre, die die Alternative zwischen Christusereignis und Sinai-Diatheke bei weitem nicht so scharf sahen wie er, bei denen dies freilich auch nicht so offensichtlich wurde wie bei den galatischen Judaisten.

78 Es ist ja nicht gesagt, dass diese Sklaverei nur in Bezug auf Christen gilt, die sich zusätzlich zum Christusereignis noch dem Gesetz unterstellen wollen.

79 Vgl. nur D. A. KOCH, Schrift 211 Anm. 47: »... der Sinai ist Kennzeichen Israels insgesamt und nicht nur des Judenchristentums.«

5.4 Das himmlische Jerusalem⁸⁰

Allerdings könnte die Ansicht F. Mußners evtl. darin eine Stütze finden, dass die Bezeichnung des oberen Jerusalem als »unsere Mutter« einen gewissen Interpretationsspielraum belässt und »unser« u. U. nicht etwa alle Christen, sondern nur die Heidenchristen meinen könnte. Dafür könnte man vielleicht auch das Zitat von Jes 54,1 in Anspruch nehmen, insofern hier deutlich zwischen einem Zustand schweren Unglücks und einem Zustand des darauf folgenden Glücks unterschieden wird, was immerhin gut auf die Heidenchristen übertragbar wäre, obwohl sich die Stelle im Original bei Jes und in der rabbinischen Tradition eindeutig auf Zion/Jerusalem bezieht. Der Jubel von Jes 54,1 würde sich dann auf das große Wachstum der Zahl der Heidenchristen beziehen. Aber dagegen spricht, dass Paulus sich sonst über das Schicksal des vorchristlichen Israel nicht deutlich äußert, weswegen die Deutung des zweiten Teils des Zitats allein auf die Heidenchristen keineswegs sicher ist. Auch der Gebrauch von wir/unser im Rahmen der paulinischen Allegorie hilft hier nicht viel weiter. Deutet man freilich den Begriff des oberen Jerusalem als »unserer Mutter« von dem ihm von Paulus in der Allegorie gegenübergestellten Glied des mit der Sinai-Diatheke zusammen gehörenden jetzigen Jerusalem her, so müssen damit [187] alle Jesus-Gläubigen als Kinder des oberen Jerusalem angesprochen sein.⁸¹ V. 28 zeigt, dass die Galater dazu gehören, V. 29, dass die Galater nicht allein gemeint sein können. Auch der Umstand, dass der Judenchrist Paulus sich mit den heidenchristlichen Galatern in »wir« zusammennehmen kann, spricht nicht dafür, das obere Jerusalem nur auf die Heidenchristen zu beziehen. Zieht man den übrigen Kontext des Gal heran, so ist m. E. die Stelle Gal 2,15 f. erhellend, wo Paulus die Aussage mit dem Selbstbewusstsein seines Judentums beginnt, die Rechtfertigungsaussage aber gerade anthropologisch ausführt (ἄνθρωπος, πᾶσα σὰρξ Mensch, alles Fleisch). Wenn es Rettung nur aus dem Glauben an Jesus Christus gibt und aus Werken des Gesetzes niemand gerechtfertigt wird, dann können sich die Verheißungen nur auf die aus Glauben beziehen. Alle Überlegungen weisen so m. E. in die gleiche Richtung: Paulus spricht in Gal 4,21 – 31 über Judentum und Jesuanhängerschaft und nicht über die Galater und die bei ihnen eingedrungenen Judaisten. Allerdings steht natürlich die Kontroverse mit den Judaisten im Hintergrund, sie allein ist ja der Anlass für diese Ausführungen. Wer sich als Christusgläubiger wieder auf die Werke verlassen will, z. B. indem er die Beschneidung als heilswirksames Zeichen auf sich nimmt, der stellt sich auf

80 Vgl. dazu die Materialzusammenstellung bei A. T. LINCOLN, *Paradise 18 ff.* Zur Frage der Identifikation von himmlischem Jerusalem und Kirche vgl. H. SCHLIER, Gal 223 einerseits und H. D. BETZ, Gal 247 andererseits.

81 Vgl. auch E. BRANDENBURGER, *Fleisch und Geist. Paulus und die dualistische Weisheit* (WMANT 29), Neukirchen 1968, 51 Anm. 4.

die Seite Hagar, der Sinai-Diatheke, des irdischen Jerusalem und wird nicht erben, weil er nicht innerhalb der Verheißung steht.

Eine Differenzierung innerhalb des oberen Jerusalem vertritt Mußner übrigens nicht, vielmehr will auch er das obere Jerusalem »irgendwie« auf die Kirche beziehen und deutet »unsere Mutter« im Sinne von »Mutter der Christusgläubigen«. Später allerdings sieht er im oberen Jerusalem die Mutter »der zur ›Freiheit‹ geborenen *Glaubenden*, nicht der am Gesetz festhaltenden Judaisten«, freilich nicht ohne in einer Anmerkung zu erläutern: Das in einigen Handschriften zwischen *μήτηρ* (Mutter) und *ἡμῶν* (unsere) begehrende

attributive *πάντων* (Genitiv, aller) entspricht dann ganz der Intention des Apostels, wie sie sich schon in 3,26–29 gezeigt hat... Am wahrscheinlichsten jedoch ist es, dass *πάντων* betonen will: das »obere Jerusalem« ist die Mutter *aller*, d. h. nicht bloß der Heidenchristen, sondern auch der Judenchristen.⁸²

Damit macht Mußner m. E. zu Recht darauf aufmerksam, dass Paulus sich sachlich sicher gegen einen wichtigen Teil der Gemeinde in Jerusalem wendet, der der gleichen Meinung wie die Judaisten gewesen ist und auf die letztere sich auch stützte, dass Paulus aber seine Ausführungen nur auf die Judaisten in Galatien bezieht, ohne darauf hinzuweisen, dass die Konsequenzen bis nach Jerusalem reichen. Die Tragweite seiner Ansicht wird freilich deutlich, wenn man die Beschreibung des antiochenischen Konflikts betrachtet, und Paulus wird sich spätestens seit dieser Zeit auch der Tragweite seiner Anschauungen bewusst gewesen sein. An- [188] gesichts der herrschenden Machtverhältnisse kommt es sicher nicht von ungefähr, dass Paulus zwar im Grundsätzlichen klar und scharf formuliert, in der Applikation auf die konkreten Verhältnisse aber zurückhaltend bleibt.

5.5 Gal 4,21–27

Für die Allegorie als Ganze ist V. 27 nicht mehr von großer Bedeutung, wie sich schon daran zeigt, dass das für diese zentrale Thema der Knechtschaft und der Freiheit in ihm keine Rolle mehr spielt. Die Bedeutung des abschließenden Schriftzitats besteht in einer Absicherung der von V. 26 ausgesprochenen Behauptung, dass das himmlische Jerusalem »unsere« Mutter ist – der Beweis dafür wird offensichtlich in der starken Ausbreitung des Christentums gesehen. – Die Kürze des zweiten Gliedes der Allegorie ist Paulus vermutlich nicht aus Versehen unterlaufen, sondern von ihm beabsichtigt, da er mit der Allegorie den Finger stärker auf die Knechtschaft des Sinaibundes legen will, in die einzutreten für die

82 F. MUSSNER, Gal 326 f.

(freien) Galater nicht attraktiv sein kann.⁸³ Die Vertreter des Paulus widersprechenden Kurses sind als Anhänger der Sinai-Diatheke der Knechtschaft überführt, in die einzutreten für die Galater ebenfalls Knechtschaft bedeutet. In Gal 4,21 – 27 arbeitet Paulus auf andere Art und Weise heraus, was er schon in Gal 3,6 ff. deutlich zu machen versucht hat, dass nämlich der Segen Abrahams auf die Heiden übergegangen ist und nicht mit Hilfe des Gesetzes, sondern mit Hilfe der Verheißung, die sich auf Christus bezieht, vergeben wird. In einem erneuten Anlauf, der z. T. ganz ähnlich angreifbar ist wie der vorherige (vgl. nur Gal 3,16), versucht er, die Christen als die wahren Erben Abrahams zu erweisen, die der Sara-Linie entstammen. In Gal 4,21 – 27 findet sich m. E. nur ein wesentlicher Überschuss gegenüber Gal 3, dass nämlich die Freiheit der Christen via die freie Sara in die Argumentation mit einbezogen wird, die in Gal 3 nur via negationis präsent war (V. 23).

5.6 Gal 4,28–31

V. 28 knüpft in verschiedener Weise an das Vorangehende an. Zum Einen nimmt Paulus V. 23 mit dem Stichwort *ἐπαγγελία* (Verheißung) auf, zum Anderen bezeichnet er die Galater in Absetzung von den Kindern Jerusalems und Hagers und deren Knechtschaft in V. 25 als Kinder der Verheißung über die Linie Isaaks. Diese von Juden mit Sicherheit und zu Recht als Frechheit verstandene Usurpation des doch ihnen gehörigen Isaak entspricht dem, was Paulus in V. 24 f. getan hat, nämlich der Verbindung von Sinaidiatheke und Hagar. Auf dieser erneuten Aussage, dass die Abrahamsverheißung den galatischen (Heiden-) Christen gilt, liegt ein Akzent dieses Abschnitts, wie Paulus durch die erneute Anrede deutlich macht. V. 29 soll die [189] Behauptung von V. 28, dass die Verheißung sich auf die galatischen Christen bezieht, absichern, indem in Übernahme haggadischer Tradition⁸⁴ an die Verfolgung des Isaak durch Ismael erinnert und diese auf die Gegenwart übertragen wird. Die gegenwärtige Verfolgungssituation entspricht der damaligen und zeigt, wer der Sohn der Verheißung ist. M. E. wird man diese Aussage nicht zu eng auf die galatische Situation beziehen dürfen, da von einer Verfolgung der galatischen Christen durch die Judaisten im Gal nicht die Rede ist⁸⁵ und Paulus an einer Beziehung des »nach

83 Andere Überlegungen zur Kürze des zweiten Gliedes der Allegorie bei D. A. KOCH, Schrift 205 f.

84 Vgl. dazu C. K. BARRETT, Allegory 13.

85 Vgl. U. LUZ, Geschichtsverständnis 284. H. Schlier, Gal 226 f.; anders F. MUßNER, Gal 330 f. – wenn Mußner die Verfolgung »in erster Linie« auf den Apostel selbst beziehen will, wofür er sich auf 5,11 beruft, so vernachlässigt er, dass die Absicherung von V. 28 durch V. 29 gerade darin besteht, dass die Tatsache der Verfolgung der Christen diese als Kinder der Verheißung und des Geistes erweist – insofern muss Paulus sich bei der Verfolgung auf eine umfas-

dem Geist Gezeugten« nur auf die Galater auch nicht interessiert sein kann. Paulus wird hier eher an unter den Christen bekannte Erfahrungen von Verfolgungen durch Juden anknüpfen, nicht zuletzt auch an seine eigene Verfolgertätigkeit, die er in Gal 2,13 den Galatern selbst mitgeteilt hat. Verfolgungen durch Juden sind von Paulus auch sonst gelegentlich erwähnt worden (vgl. Gal 5,11; 2 Kor 11,24 f.; 1 Thess 2,14–16).

5.6.1 Funktion und Verständnis von V. 30f. im Ganzen von Gal 4,21–31

V. 30 zieht daraus nun die Konsequenz mit Hilfe eines Schriftzitates, dessen konkretes Verständnis freilich schwierig und umstritten ist. Kann sich dieses Zitat schon deswegen nur eng auf die galatistische Situation beziehen, weil wir es sonst mit einer Aufforderung zum Pogrom zu tun hätten?⁸⁶ Oder ist hier gar der eschatologische Ausschluss Israels vom Heil ausgesagt und liegt damit ein eklatanter Widerspruch zu Röm 11,25–32 vor?⁸⁷ Oder kann gerade wegen der Aussage des Paulus in Röm 11,25–32 diese Aussage nicht in eschatologischem Sinne gemeint sein und muss sie deswegen auf die galatistischen Judaisten bezogen werden?⁸⁸ Aber ruht der Akzent des Apostels überhaupt auf der ersten Hälfte des Zitats und will er die Galater damit zu einer Trennung von den Judaisten auffordern? G. W. Hansen hat dafür sechs Gründe angeführt,⁸⁹ die aber m. E. keineswegs zwingend sind. [190]

5.6.1.1 Der Imperativ in V. 30a

Entscheidend für die Aussageabsicht, die Paulus mit dem Zitat von Gen 21,10 verbindet, muss die Art und Weise sein, in der sich das atl Zitat in den Gesamtduktus einfügt. So sehr der Abschnitt Gal 4,21–31 durchaus einen imperativischen Kontext hat (vgl. Gal 4,12.21; 5,1), so wenig ist m. E. seine Sinnspitze selbst von einem Imperativ geprägt.⁹⁰ Es handelt sich vielmehr um eine Art theologische Abhandlung,⁹¹ die die zu Beginn gemachte quasi grundsätzliche

sendere Größe beziehen und nicht nur, wenigstens »in erster Linie«, auf sich selbst; L. GASTON, Paul 90 f.

86 So H.-J. KLAUCK, Allegorie 118 f.

87 Vgl. U. LUZ, Geschichtsverständnis 285, aber auch Anm. 80 f. C. K. BARRETT, Allegory 13; H. D. BETZ, Gal 250.

88 Vgl. F. MUSSNER, Gal 332, der u. a. fortfährt: »Es würde an Schizophrenie grenzen, wenn der Apostel innerhalb kurzer Zeit über so entscheidende Dinge völlig Widersprechendes gelehrt hätte. Außerdem ist nicht einzusehen, warum der Apostel in Gal 4,29 ganz unvermittelt plötzlich auf Verfolgungen der christlichen Gemeinden durch Juden zu sprechen kommen soll; dazu bot die galatistische Situation nicht den geringsten Anhalt.« Auf die Judaisten beziehen V. 30 auch A. T. LINCOLN, Paradise 28; G. W. HANSEN, Abraham 145 f.

89 Abraham 145 f. R. B. HAYS, Echoes 116. Anders z. B. H. SCHLIER, Gal 227; H. D. BETZ, Gal 250. Vgl. auch J. ECKERT, Verkündigung 98.

90 Die Imperative folgen vielmehr erst in Gal 5.

91 In der Literatur ist gelegentlich von einem Midrasch die Rede.

Aussage von den zweierlei Abrahamssöhnen (Gal 4,21 f.) auf die Sinai-Diatheke und »uns« aufteilen will. Diese Aufteilung auf die beiden Abrahamssöhne geschieht aber nicht um ihrer selbst willen, sondern wird äußerst zweckgebunden von Paulus eingeführt, weil er hierin eine erneute Möglichkeit sieht, das Problem der Freiheit vom Gesetz zu erläutern und in seinem Sinne schriftgemäß zu verdeutlichen. Deswegen führt er die beiden Söhne von Anfang an unter Hinweis auf ihre Mütter an und bezeichnet die eine als παιδίσκη (Magd) und die andere als ἑλευθέρᾳ (Freie V. 22). Nicht umsonst schließt der ganze Abschnitt mit einem Rekurs auf diesen Anfang, in dem in V. 31 die »wir« von der unfreien Magd abgesetzt und als Kinder der Freien bezeichnet werden.

Zeigt gerade V. 31 mit seinem zusammenfassenden Charakter,⁹² dass diese erneute Identifikation der Jesusanhänger mit der Abraham-Sara-Nachkommenschaft und damit mit der dieser gegebenen Verheißung das Ziel des ganzen Abschnittes ist, dann geht es V. 30 nicht in erster Linie um den Imperativ von V. 30a,⁹³ sondern V. 30 fügt sich aufgrund der den Imperativ begründenden Aussage V. 30b in den Kontext ein.⁹⁴ Es gibt kein gemeinsames Erbe für die Nachkommen der Magd und der Freien, das Erbe Abrahams und damit die ihm gegebene Verheißung ist auf die Nachkommen der freien Sara beschränkt. Paulus sagt dies natürlich im Hinblick darauf, dass es für ihn keinen Sinn macht, sich in die Hagar-Sinai-Diatheke hineinzubegeben, weil man durch diesen Schritt auf keinen Fall Erbe wird, im Gegenteil, die zum Erbe Bestimmten werden sich auf diese Weise gerade um das Erbe bringen. Dass die Christen diese Erben Abrahams sind, diesem Nachweis gilt der ganze Abschnitt. Was dieser von den Judaisten als heilsnotwendig verkündigte Schritt bedeutet, ist implizit in dem ganzen Abschnitt ausgesagt, stellt sogar die Basis der von Paulus vorgenommenen äußerst gewagten Allegorie dar und wird in Gal 5,1 deutlich zum Ausdruck gebracht: Dieser von seiten [191] der Judaisten von den Galatern geforderte Schritt ist Übernahme eines Jochs, ist Unterwerfung unter Knechtschaft und macht das Christusgeschehen für diejenigen, die diesen Schritt gehen, unwirksam (Gal 5,4; vgl. auch Gal 3,22).

Warum hat Paulus dann aber den Anfang von Gen 21,10 überhaupt mitzitiert? Spricht nicht die Tatsache, dass er das Zitat nicht erst mit der Aussage vom Erben

92 M. E. erkennt man die Struktur von Gal 4,21 – 31 erheblich, wenn man die Sinnspitze nicht in Gal 4,31, sondern mit vielen Autoren in Gal 4,30 findet, so z. B. G. W. HANSEN, Abraham 145 f.; R. B. HAYS, Echoes 112.116; A. C. PERRIMAN, Strategy 33; anders H. SCHLIER, Gal 227; E. GRÄSSER, Der Alte Bund im Neuen. Exegetische Studien zur Israelfrage im Neuen Testament (WTJNT 35), Tübingen 1985, 74.

93 Der Imperativ wird dann natürlich auf die galatischen Judaisten bezogen, vgl. F. S. MALAN, The Strategy of two opposing Covenants. Galatians 4,21 – 5,1, in: Neotestamentica 26 (1992) 425 – 440, 436; F. MUSSNER, Gal 332.

94 Das Stichwort Erbe begegnet auch in Gal 3,18.29; 4,(1)7.

beginnt, dafür, dass er mit diesem Zitat doch bereits von den Galatern eine bestimmte Konsequenz gegen die Judaisten verlangt? Mir scheint, dass Paulus den Anfang mitzitiert und auch durchaus mitzitieren kann, weil dieser die Aussage des Folgenden mitbekräftigt: Der Sohn der Magd wird nicht miterben und deswegen wird er vertrieben. Interessanterweise ist übrigens von der nach der oben genannten Ansicht in V. 30a geforderten Konsequenz gegen die Judaisten im übrigen Gal nirgendwo die Rede, es wäre also Gal 4,30 = Gen 21,10 die einzige Stelle, in der Paulus solches Verhalten gegen die Judaisten fordern würde. Zwar sagt Paulus in Gal 1,6–8, dass diejenigen, die die Galater zu einem anderen Evangelium bekehren wollen, das kein anderes ist, weil es diesen Namen nicht verdient, verflucht sein sollen – aber über diese eher abstrakte Ermahnung hinaus gibt Paulus in dem ganzen Brief keinen Hinweis, wie die Galater mit den Judaisten verfahren sollen, wie ja auch überhaupt nicht klar ist, ob diese sich noch in den galatischen Gemeinden aufhalten.

5.6.1.2 Gal 4,30b

Nun besteht allerdings auch über die Interpretation von V. 30b keine Einigkeit. F. Mußner z. B. deutet nicht nur V. 30a ganz eng auf die galatische Situation, sondern auch V. 30b und bezieht den Sohn der Magd allein auf die in die galatischen Gemeinden eingedrungenen Gegner des Apostels und des Evangeliums, keineswegs auf das Judentum insgesamt. Eine Deutung des Sohnes der Magd auf das Judentum bringt den Apostel nach Mußner angesichts der Aussage von Röm 11,25 ff. und der zeitlichen Nähe von Gal und Röm in die Nähe der Schizophrenie.⁹⁵ Es scheint mir gefährlich zu sein, hier mit der keineswegs eindeutig im Mußnerschen Sinn zu verstehenden Stelle Röm 11,25–32 zu argumentieren, solange noch andere und vor allem textimmanente Möglichkeiten zur Klärung des Begriffs »der Sohn der Magd« in V. 30 bestehen, zumal der Widerspruch ja ggf. nicht nur zwischen bestimmten Interpretationen von Röm 11,25–32 und Gal 4,21–31, sondern auch zwischen Röm 11,25–32 und dem vorangehenden Kontext besteht, insofern die Verheißungen auch dort nicht auf das Israel nach dem Fleisch, sondern auf den »Rest« aus Israel, also auf die, die aus Glauben und nicht aus Werken sind, also auf die gläubigen Jesuanhänger (vgl. Röm 10,9), bezogen werden. [192]

Für die Frage, wen Paulus mit dem »Sohn der Magd«, der nicht erben wird, meint, kann man zunächst auf Gal 3,15 f. hinweisen, wo Paulus bereits den ersten Versuch gemacht hat, mit Hilfe von (für uns äußerst zweifelhafter) Schriftauslegung Israel von den Verheißungen an Abraham zu trennen.⁹⁶ Der zweite Ver-

95 S. oben das Zitat in Anm. 88.

96 Vgl. dazu R. B. HAYS, *Echoes* 121, der auf Gal 3,29 als Bindeglied zwischen Gal 3,16 und 4,30 hinweist.

such liegt in Gal 4,23 – 31 vor, wo Paulus anders als in Gal 3,15 f. die Abraham-Verheißung nicht ausschließlich auf Christus bezieht, sondern zumindest auch auf die gläubigen Jesuanhänger in Galatien (V. 28) und damit doch wohl auf die Gläubigen überhaupt. Entscheidend ist aber die Tatsache, dass Paulus in V. 30a die Mutter »des Sohnes der Magd«, also Hagar, zusammen mit ihrem Sohn vertrieben werden läßt. D. h. die Bedingungen sind für Mutter und Sohn gleich. Nicht nur der Sohn wird nicht erben, sondern erst recht die Mutter auch nicht. Die Mutter »ist« aber nach V. 24 die Diatheke vom Berg Sinai. Gelten für Mutter und Sohn die gleichen Bedingungen – vgl., dass die ganze Allegorie überhaupt nur durch die gleiche Bedingung der Knechtschaft zusammengehalten wird, die für Hagar, die Sinai-Diatheke und das jetzige Jerusalem gilt –, dann können mit dem Ausschluss vom Erbe nicht nur die Judaisten, sondern es müssen alle die gemeint sein, die auf ihr Heil aus dem Gesetz bzw. aus dem Sinai-Bund hoffen, und das sind nun einmal, ob man sie mit Namen nennt oder nicht,⁹⁷ die Juden und natürlich auch diejenigen Christen, die mit den galatischen Judaisten hinsichtlich der Bedeutung des Gesetzes übereinstimmen.

Es führt daher nach meinem Urteil kein Weg daran vorbei, dass im Brief des Paulus an die Galater genau das vorliegt, was heute häufig die Enterbungs-Theorie genannt wird,⁹⁸ insofern das Judentum hier als nicht mehr erbberechtigt bezeichnet wird. Diese Deutung hat im übrigen den Vorzug, dass sie mit dem Kontext des übrigen Gal übereinstimmt, wo Paulus ja mehrfach betont, dass Werke des Gesetzes und das Gesetz nicht zum Empfang des Erbes bzw. der Gerechtigkeit führen (Gal 2,16.21; 3,10.11.18.23). [193]

5.7 Gal 4,30 und Röm 11,25 ff.

Von daher liegt die Vermutung nahe, zwischen Gal 4,30 und Röm 11,25 ff. liege ein Widerspruch vor, der zugunsten der späteren Äußerung des Paulus aufzulösen sei.⁹⁹ Dieser Verdacht ist freilich genau zu prüfen, weil ja in Röm 11,26

97 Vgl. z. B. K. BERGER, Abraham 63 und W. KLAIBER, Rechtfertigung und Gemeinde (FRLANT 127), Göttingen 1982, die beide betonen, es gehe nicht um das Verhältnis von Juden und Christen, sondern um das derer unter dem Gesetz und der vom Gesetz Freien – aber worin besteht der Unterschied? Dass Paulus die christusgläubigen Judaisten auf die Seite des Judentums stellen würde, unterliegt ja keinem Zweifel. Vgl. auch noch A. C. PERRIMAN, Strategy 41, nach dessen Ansicht V. 30 sich weder auf die Judaisten noch auf die Juden bezieht, sondern auf den Sinaibund und dessen Versklavungstradition.

98 So z. B. auch H. FRANKEMÖLLE, Juden 74; U. WILCKENS, Röm II 185; U. LUZ, Geschichtsverständnis 285; P. FIEDLER, Israel 70.

99 Vgl. U. SCHNELLE, Wandlungen im paulinischen Denken (SBS 137), Stuttgart 1989, 85, der diese Wandlung v. a. zwischen Gal 6,16 und Röm 11,25–32 festhält. Vgl. zu Gal 4,21 ff. ebd. 80. Ebd. 84 auch eine dem derzeitigen mainstream entgegenstehende Deutung von Röm 11,26a mit Lit. Zu Röm 11 als hermeneutischem Schlüssel für alle Israel betreffenden Aussagen des NT vgl. P. FIEDLER, Israel 67.85.

nicht vom Erbe, sozusagen vom Pflichtteil, die Rede ist, sondern (»nur«) von der endzeitlichen »Rettung« ganz Israels. Wodurch diese geschieht, ist zwischen den Auslegern nicht unumstritten. Man könnte etwa so argumentieren: Wie auch immer sich Paulus die Rettung Israels vorgestellt hat, so dürfte er sich diese doch nach dem Modell der Rettung der Christen als gratis und ohne Anspruch erfolgreich vorgestellt haben und insofern kann er Gal 4,30 und Röm 11,26 als miteinander vereinbar angesehen haben. In Gal 4,30 wäre dann eine Verpflichtung von seiten Gottes verneint, in Röm 11,26 aber ein Geschenk Gottes in Aussicht gestellt. Diese Deutung würde also ganz stark auf den verpflichtenden Charakter des Erblässens abstellen – ist das aber angemessen? Auf den verpflichtenden Charakter des Erblässens, also auf das Geschuldetsein des Erbes, kann Paulus mit dem Begriff »Erben« m. E. nicht abheben, da er diesen in Gal 4,30b auf den Sohn der Freien überträgt und dieser nach Röm 3,21 – 31 umsonst und ohne Anspruch gerechtfertigt wird. Die Unterscheidung zwischen Erben und Gerettet-Werden ist also künstlich und Paulus würde in der Tat in Gal 4,30 ausschließen, was er in Röm 11,26 zugestehen würde – wenn Israel nach Röm 11,26 als Israel, also allein aufgrund der ihm gegebenen Verheißungen und ohne Rücksicht auf das Christusereignis, also auf einem wie auch immer zu bestimmenden Sonderweg, der neben dem Glaubensweg weiterbesteht, gerettet würde. Da für die Spannung zwischen Gal 4,30 und Röm 11,26 weder eine Reflexion auf eine mögliche Schizophrenie des Paulus noch, wie in diesem Beitrag zu zeigen versucht wurde, eine Deutung des Sohnes der Magd auf die galatischen Judaisten der geeignete Lösungsweg ist, wird man doch noch einmal auf Röm 11,26 schauen und den dort nach Ansicht bestimmter Autoren zu findenden Sonderweg¹⁰⁰ einer genauen Überprüfung unterziehen müssen.¹⁰¹ Wäre es dem Duktus von Röm 9 – 11 im Speziellen und dem des Röm insgesamt nicht angemessener, weil Paulus sich dann hier nicht in einen Selbstwiderspruch begehen würde und die Exegese auch keine unbewußte Selbstkorrektur¹⁰² des Paulus postulieren müßte, wenn Paulus *aufgrund der bleibenden Erwählung*

100 Zu diesen gehört F. Mußner übrigens nicht, weil dieser ausdrücklich das *sola Christus*, das *sola fide* und das *sola gratia* festhält und den Sonderweg nicht als Heilsweg über die Tora ansieht. Vgl. ders., Heil 35.

101 Zu meiner Sicht von Röm 11,25 ff. vgl. meine Äußerungen in I. BROER, *Juden 24 ff.* Neuestens wieder J. GNILKA, *Theologie 131*: »Wenn man darunter (sc. unter dem Sonderweg) einen Weg versteht, der an Christus vorbeiführt, der allein der Weg des Gesetzes wäre, wäre die Frage im Sinn des Paulus entschieden zu verneinen.« Gnilka beendet sein Paulus-Kapitel bezeichnenderweise mit einem Zitat aus Käsemanns Römerbrief-Kommentar, das auch Grässer anführt.

102 Vgl. dazu P. FIEDLER, *Israel 75–80*; zu der sich m. E. ergebenden Unbewusstheit dieser Selbstkorrektur vgl. ebd. 78: »Er will beides festhalten, den Glauben an die Erwählung des jüdischen Volkes durch Gott und seine Rechtfertigungsbotschaft. Aber das eine untergräbt die Gültigkeit des anderen. Begreiflicherweise will Paulus das nicht wahrhaben und so kommt es zu der widersprüchlichen Argumentation in Röm 9–11.«

Israels mit einer Rettung Israels durch Christus rechnen würde?¹⁰³ Alles andere scheint mir aufgrund des Röm und des Gal ausgeschlossen zu sein! Es käme m. E. für die Paulus-Exegese entscheidend darauf an, die Erwählung Israels und das Heilsereignis in Jesus Christus in *einer* Linie zu sehen, wobei weder das Christusereignis noch die Kirche von Paulus als der Erwählung Israels untergeordnet gedacht werden.

III. Paulus, das Judentum und die heutige Theologie

Wenn wir den Standpunkt des Paulus zum Judentum in Gal 4 richtig beschrieben haben und auch die Annahme zutrifft, dass Röm 11,26 dazu nicht in einem unauflösbaren Widerspruch steht, weil die Rettung Israels nach Röm 11,26 zwar aufgrund der Erwählung Israels, aber letztlich nicht unabhängig von Christus geschieht, so ist der Standpunkt des Paulus längst nicht mehr zeitgemäß, jedenfalls haben ihn inzwischen nicht nur viele Theologen, sondern auch zahlreiche christliche Kirchen überholt, insofern sie die paulinische Enterbungstheorie längst verworfen und für das Verhältnis des Christentums zu den Juden zumindest teilweise Formulierungen gewählt haben, die fragen lassen, ob Jesus Christus überhaupt noch eine Funktion für Israel hat.¹⁰⁴

Historisch-kritisch interpretieren heißt aber, die Texte im Rahmen der damaligen Zeit zu verstehen suchen und nicht, sie einfach von heute aus zu bewerten und womöglich abzustempeln. In den ersten Jahrhunderten n. Chr. findet sich Paulus mit seiner Enterbungstheorie bzw. mit seinem Absolutheitsanspruch durchaus in guter Gesellschaft, nicht nur im Neuen Testament (vgl. das ὑπὲρ πολλῶν [für die Vielen] in den Abendmahlstexten des Mt und Mk, sowie Mt und Joh), sondern z. B. auch mit jüdischen Autoren wie etwa Eliezer ben Hyrkan (um 90 n. Chr.):¹⁰⁵ »Kein Heide wird Anteil haben an der zukünftigen Welt.« (Tos. Sanh. 13,2) oder: [195]

103 Das Verhältnis von Gal 4,21–31 zu Röm 11,25–32 wäre dann so zu denken, dass der Sinaibund allein nicht das Heil gewährt, wohl aber die Rettung Israels durch das Christusereignis – in welchem Sinne auch immer.

104 Vgl. die Übersicht W. Breunings und seine Anfrage zur Erläuterung der von der Rheinischen Synode gewählten Formulierung »von Jesus Christus, dem Juden, der als Messias Israels der Retter der Welt ist« (Übereinstimmung 13). Zu der Formulierung der Rheinischen Synode vgl. auch N. P. LEVINSON, Antwort und Anfrage, in: B. Klappert/H. Starck, Umkehr 233: »Eine solche Aussage war für die Christen unverzichtbar, für die Juden ist sie unannehmbar.«

105 Das bedeutet nicht, dass dieser Standpunkt im damaligen Judentum allgemein vertreten wurde, es gab vielmehr neben der vor allem nach 70 erstarkten partikularistischen Strömung eine ältere, universalistisch ausgeprägte Richtung, vgl. dazu H. STRACK/P. BILLERBECK, Kommentar III 144 ff. Vgl. zum Problem auch noch J. NEUSNER, A Life of Yohanan

Für die Völker gibt es kein Lösegeld ... Geliebt sind die Israeliten; denn der Heilige gibt die Völker der Welt an ihrer Statt dahin zur Sühne für ihr Leben. Denn es steht geschrieben: Ich gebe Ägypten als Sühne für dich hin (Jes 43,3) (Mekh. Ex 21,30)¹⁰⁶

Insofern ist es m. E. sehr fraglich, ob man gut daran tut und dazu berechtigt ist, die entsprechenden Aussagen des Paulus einfach auf Emotionen und sprunghafte Intuitionen zurückzuführen,¹⁰⁷ zumal wenn die religionswissenschaftliche Ansicht richtig ist, dass die Weltreligionen einen analogen Anspruch auf Absolutheit vertreten.¹⁰⁸

Ohne das Sonderverhältnis zwischen Judentum und Christentum in Frage stellen zu wollen,¹⁰⁹ hängt die Ablehnung des jüdischen Heilsanspruches als solchen und dessen Aufgehobensein im doppelten Sinn des Wortes im Christusereignis durch Paulus doch mit dem Absolutheitsanspruch, mit dem nach Paulus gerade alle Menschen betreffenden Charakter, des Christusereignisses zusammen, so dass der uns interessierende Zusammenhang unter diesem Stichwort erörtert werden kann, ohne dass dadurch das Judentum in die Völkerwelt eingebnet wird.¹¹⁰ – Woran liegt es, dass uns dieser Absolutheitsanspruch, der wie dargestellt keineswegs auf Paulus beschränkt ist, heute nicht

ben Zakkai (StPB 6), Leiden ²1970, 183. Allerdings nehmen auch nach der älteren Richtung die Heiden wenigstens teilweise aufgrund ihrer Bekehrung zum Judentum am Heil teil, vgl. Tob 14,6 f.: »Und alle Völker werden sich dem Herrn, unserem Gott, zuwenden und ihm wahre Ehrfurcht entgegenbringen. Man wird die Götterbilder vergraben, und alle Völker werden den Herrn preisen.« TJud 24 »... zu richten und zu retten alle, die den Herrn anrufen«; Orac. Sib. 3,710 ff. 772 ff.; GnR 88 (56b); weitere Belege bei H. STRACK/P. BIL-
LERBECK, Kommentar III 151 f. Vgl. auch bAboda zara 1,1, zitiert und kommentiert bei H. D. BETZ, Studien zur Bergpredigt, Tübingen 1985, 119 ff., Mek. Mishpatim 10 (286; III 87 f. [Nezikin 10] zu 21,30 zitiert bei E. P. SANDERS, Paul and Palestinian Judaism, London 1977, 150. Vgl. auch, dass selbst die Stelle, die Schubert dafür in Anspruch nimmt, dass der Übertritt zum Judentum nicht als heilsnotwendig angesehen wurde, die Rettung noch an das Studium der Tora bindet (K. SCHUBERT, Die jüdischen Religionsparteien in neutestamentlicher Zeit [SBS 43], Stuttgart 1970, 37).

106 Vgl. die Zusammenfassung bei E. P. SANDERS, Paul 211 f. (deutsch 198 f.: »Die Verheißung des Heils gilt in erster Linie denjenigen, die innerhalb des Bundes stehen und an diesem Status festhalten, doch ziehen zumindest einige Rabbinen auch das Heil für »gerechte Nichtjuden« ausdrücklich in Betracht. Dies führte allerdings zu keinem grundsätzlichen Überdenken der für die Mitglieder des Bundes geltenden Soteriologie. Eine systematische Einbeziehung der Nichtjuden in das rabb. Denken fand hinsichtlich der Frage, wer unter welchen Bedingungen Anteil an der zukünftigen Welt habe, nicht statt.«

107 Vgl. das diesem Beitrag vorangestellte Zitat von C. Thoma.

108 Vgl. dazu H. WALDENFELS, Art. Absolutheitsanspruch des Christentums, in: LThK³ I, 80. Gegenbeispiel wären etwa die Mysterienreligionen, bei denen man sich nach Ausweis von Apuleius, Metamorphosen XI in mehrere Mysterien einweihen lassen konnte. Letztere waren freilich keine Weltreligionen.

109 Vgl. dazu die Ausführungen bei E. GRÄSSER, Heilswege 419 f.

110 Vgl. dazu auch Gal 4,9, wo Paulus »die Gesetzlichkeit und die durch sie bewirkte Versklavung als etwas allgemein Bestimmbares ansieht« und dabei über die Grenzen des Judentums hinausdenkt – so J. GNILKA, Theologie 76.

mehr einleuchtet? Der primäre Grund dafür dürfte nicht in einem ansonsten heute durchaus verbreiteten Wahrheits-Relativismus zu suchen sein, sondern darin, dass wir erkennen müssen, dass es Menschen guten Willens gibt, denen die Wahrheit des Christentums nicht einleuchtet und die dieses deswegen (*bona [196] fide!*) nicht annehmen können. In Würdigung dieses Umstandes einerseits und des allgemeinen Heilswillens Gottes andererseits ist das Christentum aufgefordert, die Heilsmöglichkeiten für die Menschen neu zu durchdenken. Der von K. Rahner dazu verwendete Begriff des anonymen Christen stellt den Versuch dar, die Universalität des Christusereignisses aufrecht zu erhalten und doch Nichtchristen eine Heilsmöglichkeit zuzusprechen.¹¹¹ Dieser Weg erscheint uns heute als noch zu künstlich. Die Frage aber, ob der von Paulus so stark herausgehobene Heilsuniversalismus des Christusereignisses für alle Menschen einfach obsolet geworden, deswegen sachkritisch zu eliminieren ist und nur noch für die Christen gilt, d. h. konkret, ob es neben dem durch das Christusereignis eröffneten Heilsweg noch einen oder gar mehrere andere Heilswege gibt, ist m. E. im Kontext der gesamten paulinischen Theologie noch einmal zu überdenken – das Problem ist, ob man mit einer solchen Theologie nicht den ganzen Paulus aufgibt¹¹² und wie man dann das übrige Neue Testament noch als verbindlich retten will.¹¹³ Dem ökumenischen Dialog wird die Aufgabe des Eigenen durch einzelne Gesprächspartner nicht dienen. Die Aufgabe für das Christentum ist m. E. zu prüfen, ob und ggf. wie die Heilsuniversalität des Christusereignisses festgehalten werden kann, ohne dass gleichzeitig das Heil den Menschen guten Willens abgesprochen wird. Wenn dabei sogar eine Weise gefunden werden könnte, dies auszusagen, ohne dass die Nichtchristen letztlich doch für das Christentum usurpiert werden und die letzteren dieser Sicht auch aus heutiger Perspektive schon zustimmen könnten – *sub conditione veritatis* –, dann wäre wirklich eine Versöhnung zwischen heutigem Denken und dem des Paulus geleistet, die zu leisten unsere Aufgabe ist, wenn denn das Neue Testament die

111 Vgl. N. SCHWERDTFEGER, Art. Anonymer Christ, in: LThK³ I, 702 (Lit.).

112 Vgl. nur P. FIEDLER, *Israël* 71; J. GNILKA, *Theologie* 125 f., wo G. aufzeigt, wie sehr sich die Stellungnahmen gegen Gesetz und Judentum als Heilsmöglichkeit durch das ganze Corpus Paulinum hindurchziehen.

113 Vgl. hierzu M. C. CALLAWAY, *Mistress 100*, die einerseits auf das unterschiedliche Verhältnis christlicher Exegese zur Sachkritik in AT und NT hinweist, gleichzeitig aber auch für ein Aushalten der Spannung zu bestimmten (z. B. antijüdischen) Stellen plädiert und diese nicht einfach aus der Bibel tilgen will. ».. these passages will remain in our Bibles for the next generation to re-evaluate.« Ihre hermeneutische Forderung, die paulinischen Aussagen im Kontext des Gesamtzusammenhanges paulinischer Theologie zu lesen, ist freilich selbstverständlich, und die von C. hervorgehobene Betonung der von Paulus in seinen Briefen bewusst hergestellten Spannung zwischen christlicher Freiheit und der Verantwortung für diese Freiheit hat für Gal 4,21 – 31 m. E. keine so große Bedeutung, weil in Gal 4,21 – 31 angesichts der Forderungen der Judaisten das Thema der Freiheit entscheidend ist. Der Missbrauch der Freiheit ist hier nicht das Thema.

verbindliche Urkunde christlichen Glaubens ist und bleiben soll. Dass dieses Anliegen nicht einem theologischen Anti-judaismus dienen will, ist hoffentlich genügend deutlich geworden. Es gibt keine Absolution für die Shoa! [197]

Häufiger zitierte Literatur

- C. K. BARRETT, The Allegory of Abraham, Sarah, and Hagar in the Argument of Galatians, in: J. Friedrich/W. Pöhlmann/P. Stuhlmacher (Hrsg.), Rechtfertigung (FS E. Käsemann), Tübingen/Göttingen 1976, 1–16.
- K. BERGER, Abraham in den paulinischen Hauptbriefen, in: MThZ 17 (1966) 47–89.
- H.-D. BETZ, Galatians (Hermeneia), Philadelphia 1979 (deutsch: München 1988).
- G. BOUWMAN, Die Hagar- und Sara-Perikope (Gal 4,21–31). Exemplarische Interpretation zum Schriftbeweis bei Paulus, in: ANRW II 25,4 (1987) 3135–3155.
- W. BREUNING, Evangelisch-Katholische Übereinstimmung im Verhältnis zu den Juden?, in: Catholica 48 (1994) 1–26.
- I. BROER, Die Juden im Urteil der Autoren des Neuen Testaments, in: ThGl 82 (1992) 2–33.
- F. F. BRUCE, The Epistle to the Galatians, Exeter 1982.
- F. F. BRUCE »Abraham had two Sons«. A Study in Pauline Hermeneutics, in: H. L. Downright/C. Vaughan (Hrsg.), New Testament Studies (FS R. Sommers), Waco 1975, 71–84.
- M. BUBER/K. L. SCHMIDT, Kirche, Staat, Volk, Judentum. Zwiegespräch im Jüdischen Lehrhaus in Stuttgart am 14. Januar 1933, in: K. L. Schmidt, Neues Testament – Judentum – Kirche. Kleine Schriften, hrsg. von G. Sauter (ThB 69), München 1981, 148–165.
- M. C. CALLAWAY, Mistress and the Maid: Midrashic Traditions behind Galatians 4,21–31, in: Radical Religion 2 (1975) 94–101.
- C. H. COSGROVE, The Law has given Sara no Children, in: NT 29 (1987) 219–235.
- C. A. EVANS/J. A. SANDERS (Hrsg.), Paul and the Scriptures of Israel (JSNTSS 83), Sheffield 1993.
- J. ECKERT, Die urchristliche Verkündigung im Streit zwischen Paulus und seinen Gegnern im Galaterbrief (BU 6), Regensburg 1971.
- P. FIEDLER, »Das Israel Gottes« im Neuen Testament – die Kirche oder das jüdische Volk?, in: H. Frohnhofen (Hrsg.), Christlicher Antijudaismus und jüdischer Antipaganismus (Hamburger Theol. Stud. 3), Hamburg 1990, 64–87.
- H. FRANKEMÖLLE, Juden und Christen nach Paulus, in: ThGl 74 (1984), 59–80.
- H. FRANKEMÖLLE, Die Entstehung des Christentums aus dem Judentum, in: S. Schröer (Hrsg.), Christen und Juden. Voraussetzungen für ein erneuertes Verhältnis, Altenberge 1992, 34–83.
- J. GNILKA, Theologie des Neuen Testaments (HThK.NTSupp V), Freiburg i. Br. 1994.
- E. GRÄSSER, Zwei Heilswege? Zum theologischen Verhältnis von Israel und Kirche, in: P. G. Müller/W. Stenger (Hrsg.), Kontinuität und Einheit (FS F. Mußner), Freiburg i. Br. 1981, 411–429.
- K. HAACKER, Paulus und das Judentum im Galaterbrief, in: E. Brocke/J. Seim (Hrsg.),

- Gottes Augapfel. Beiträge zur Erneuerung des Verhältnisses von Juden und Christen, Neukirchen-Vluyn ²1988, 96 – 111.
- D. A. HAGNER, Paul's Quarrel with Judaism, in: C. A. Evans/D. A. Hagner (Hrsg.), *Anti-Semitism and Early Christianity. Issues of Polemic and Faith*, Minneapolis 1993, 128 – 150.
- G. W. HANSEN, Abraham in Galatians. Epistolary and Rhetorical Contexts (JSNT 29), Sheffield 1989.
- W. HARNISCH, Einübung des neuen Seins. Paulinische Paränese am Beispiel des Galaterbriefs, in: ZThK 84 (1987) 279 – 296.
- W. HARNISCH, Die Gleichniserzählungen Jesu. Eine hermeneutische Einführung (UTB 1343), Göttingen ²1990.
- R. B. HAYS, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, New Haven 1989.
- R. HVALVIK, ›Sonderweg‹ for Israel. A Critical Examination of a Current Interpretation of Romans 11, in: JSNT 38 (1990) 87 – 107.
- B. KLAPPERT/H. STARCK (Hrsg.), *Umkehr und Erneuerung. Erläuterungen zum Synodalbeschuß der Rheinischen Landessynode 1980*, Neukirchen-Vluyn 1980.
- H.-J. KLAUCK, *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten* (NTA 13), Münster 1978.
- D. A. KOCH, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus* (BHT 69), Tübingen 1986.
- A. LAATO, *Paulus und das Judentum. Anthropologische Erwägungen*, Abo 1991.
- A. T. LINCOLN, *Paradise now and not yet. Studies in the role of the heavenly dimension in Paul's thought with special reference to his eschatology* (SNTS.MS 43), Cambridge 1981.
- R. N. LONGENECKER, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*, Carlisle 1975.
- U. LUZ, *Das Geschichtsverständnis des Paulus* (BevTh 49), München 1968.
- J. L. MARTYN, *Apocalyptic Antinomies*, in: NTS 31 (1985), 410 – 424.
- F. MUSSNER, *Heil für alle. Der Grundgedanke des Römerbriefs*, in: Ders., *Dieses Geschlecht wird nicht vergehen. Judentum und Kirche*, Freiburg i. Br. 1991, 29 – 38.
- F. MUSSNER, *Der Galaterbrief* (HThKNT IX), Freiburg i. Br. 1974.
- A. C. PERRIMAN, *The Rhetorical Strategy of Galatians 4,21 – 5,1*, in: EQ 65 (1993) 27 – 42.
- E. P. SANDERS, *Paul, the Law and the Jewish People*, Philadelphia 1983.
- H. SCHLIER, *Der Brief an die Galater* (KEK VII), Göttingen ¹²1962.
- C. D. STANLEY, *Paul and the Language of Scripture. Citation technique in the Pauline Epistles and contemporary literature* (SNTS.MS 69), Cambridge 1992.
- K. STENDAHL, *Paul among Jews and Gentiles. And Other Essays*, Philadelphia 1976.
- M. STÖHR, *Neu an Christus glauben. Überlegungen im Vorfeld*, in: B. Klappert (Hrsg.), *Jesusbekenntnis und Christusbefolgung*, München 1992, 11 – 36.
- H. L. STRACK/P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament. Aus Talmud und Midrasch*, Bd. 1 – 6, München 1986 ff.
- U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer II* (EKK V/2), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1980.
- D. ZELLER, *Christus, Skandal und Hoffnung*, in: H. Goldstein (Hrsg.), *Gottesverächter und Menschenfeinde. Juden zwischen Jesus und frühchristlicher Kirche*, Düsseldorf 1979, 256 – 278.
- D. ZELLER, *Juden und Heiden in der Mission des Paulus. Studien zum Römerbrief* (fzb 8), Stuttgart ²1976.

Das Schriftverständnis bei christlichen Fundamentalisten

Das Wort Fundamentalismus hat Konjunktur und ist Träger von unterschiedlichen Bedeutungen. Dass es sich dabei nicht nur um *Wortspiele* handelt, ist spätestens seit dem 11. September 2001 für jede Frau und jeden Mann deutlich geworden. Während viele Menschen über die angeblichen Verheißungen für Märtyrer im Islam nur lächeln können, geht es für andere dabei offensichtlich um eine mehr als todernte Angelegenheit, wenn denn das Wort Tod noch gesteigert werden kann. Der 11. September hat unmissverständlich deutlich gemacht, dass Fundamentalismus nicht nur eine religiöse, sondern auch eine kulturelle Dimension aufweist. Zwar waren die Motive der Attentäter nach den aufgefundenen Unterlagen auf den ersten Blick religiös, aber nicht nur nach Ausweis der Angriffsziele handelte es sich bei den Motiven doch wohl um eine Gemengelage, in der außer religiösen auch kulturelle Beweggründe eine Rolle spielten. Handelt es sich doch bei den sehr erfolgreich angegriffenen Türmen des World Trade Center um Ikonen der Moderne. Freilich sollten wir über den schrecklichen Ereignissen des 11. September nicht die Augen davor verschließen, dass die Früchte fundamentalistischen Denkens auch vorher bereits offen zu Tage lagen. Ich erinnere nur an die Kinder, die im Namen Gottes im Krieg zwischen Irak und Iran zum Schutze der ihnen folgenden Soldaten in Minenfelder getrieben wurden, oder an die Behandlung von Frauen, die sich nicht den als für islamisch erklärten Kleidungs- und Schminkregeln unterwarfen, im Iran der Mullahs. Schließlich sei, da der Fundamentalismus nicht ein ausschließlich islamisches Phänomen ist, an die Vorgänge vor amerikanischen Abtreibungskliniken und die Ermordung einiger Ärzte, die Abtreibungen vorzunehmen bereit waren, erinnert.¹ Die todbringende Kraft fundamentalistischen, religiösen und kulturellen Denkens ist jedenfalls nicht erst seit dem 11. September 2001 offenbar und muss nicht nur allen denen, die sich einer religiösen Tradition verbunden fühlen, zu denken geben.

1 Vgl. dazu E. GELDBACH, Thesen 92.

Einige Bemerkungen zum Fundamentalismus und seinem Verständnis der Heiligen Schrift

Beim Fundamentalismus haben wir es also keineswegs mit einem auf das Gebiet der Religion beschränkten Phänomen zu tun. Das hängt damit zusammen, dass in bestimmten Fundamentalismen die Religion sich nicht auf ihr eigenes Feld beschränkt, sondern diese auch zum alleinigen Maßstab der Politik und des öffentlichen Lebens erklärt, wie wir bereits andeutungsweise gesehen haben. Wegen dieser umfassenden Bedeutung des Fundamentalismus wird dieses Feld auch nicht nur von Theologen, sondern auch von Politologen und Soziologen, Psychologen und sogar Psychiatern, um nur diese zu nennen, behandelt. Das Phänomen Fundamentalismus ist offensichtlich für verschiedene Wissenschaftsgebiete interessant. In dem erwähnten Facettenreichtum, man könnte auch sagen, in der Unschärfe des Begriffs Fundamentalismus besteht allerdings für jede Auseinandersetzung mit dem Phänomen ein großes Problem. Deswegen muss vor allem Eingehen auf das Problem geklärt werden, welches Verständnis von Fundamentalismus dieser Aus- [398] einandersetzung überhaupt zugrunde liegen soll. Für ein Gelingen der Auseinandersetzung fallen hier bereits die entscheidenden Weichenstellungen.

Zum Begriff »Fundamentalismus«

Man hat den allgemeinen, also nicht speziell religiösen Fundamentalismus gedeutet als die Haltung eines Menschen oder einer Gruppe, die anderem, insbesondere Neuem oder Fremdem ablehnend gegenübersteht, die die Entscheidungsfreiheit des Einzelnen ablehnt und auf eindeutige und unveränderliche Regeln des menschlichen Zusammenlebens pocht. Dabei spielt häufig eine – ob zu Recht oder zu Unrecht, sei einmal dahingestellt – verklarte Vergangenheit eine Rolle, die man wieder herbeisehnt.² Ich denke, dass man in diese allgemeine

2 Vgl. K. LUTZE, Fundamentalismus 424. Von vielen anderen Fundamentalismus-Definitionen sei nur die von T. Meyer, Identitätspolitik 10 zitiert: »Fundamentalismus ist (...) eine Begleiterscheinung aller Kulturreligionen der gegenwärtigen Welt als Folge unbewältigter oder scheiternder Modernisierungsbestrebungen und der mit ihnen verbundenen kollektiven Erfahrungen von Entwurzelung, Ausweglosigkeit, Degradation und Kränkung.« Für die Frage der Kausalität ist die folgende Bemerkung Meyers wichtig (11): »Stärke, Massenwirksamkeit, Handlungsstrategien und das Maß der Intransigenz und Entschlossenheit der Anführer und Anhänger fundamentalistischer Identitätspolitik sind hauptsächlich auf Ursachen zurückzuführen, die außerhalb der religiösen Deutungswelt liegen, in der sich ihre Begründungen bewegen und in der sie ihre Gewissheiten finden. Die religiösen und ideologischen Deutungswelten erweisen sich in der genauen Analyse nicht als Gründe der neuen identitätspolitischen Konflikte, sondern lediglich als das Medium, in dem diese sich in der gegenwärtigen

Definition des Fundamentalismus auch den religiösen Fundamentalismus gut integrieren kann, insofern dieser zentral davon gekennzeichnet ist, dass die neuen Entwicklungen in Theologie und Religion als der Offenbarung widersprechend abgelehnt werden, wobei neu sich nicht unbedingt und v.a. nicht ausschließlich auf die Gegenwart bezieht, sondern eher auf den Beginn des 20. Jahrhunderts, also auf die Zeit, in der der religiöse Fundamentalismus seinen Anfang nahm. Natürlich werden auch neuere Tendenzen in der Theologie abgelehnt, aber im Grunde geht es um den seit der Aufklärung auch in die Theologie eingedrungenen Liberalismus, Individualismus und um die von der Vernunft geleitete Kritik an bestimmten religiösen Aussagen und Praktiken. Man hat den Fundamentalismus nicht umsonst auch als Antimodernismus bezeichnet. Diese Anti-Haltung ist typisch für den Fundamentalismus. So lautet z. B. eine von Kennern des Fundamentalismus vorgetragene und von Fundamentalisten selbst akzeptierte Definition des Fundamentalismus: »Ein Fundamentalist ist ein Evangelikaler, der ärgerlich über etwas ist«, wobei ich das Wort »angry« des amerikanischen Originals sehr vorsichtig übersetzt habe, man könnte auch schärfer übersetzen: »Ein Fundamentalist ist ein Evangelikaler, der über etwas aufgebracht ist«. Noch deutlicher kommt dieser Charakter des Fundamentalismus als einer Antibewegung in der Langfassung dieser Definition zum Ausdruck: »Ein amerikanischer Fundamentalist ist ein Evangelikaler, der streitbar in Opposition steht zur liberalen Theologie in der Kirche oder zu Veränderungen in den kulturellen Werten oder im Sittenkodex«.³

Mit diesen Hinweisen sind zwar bereits einige wichtige Kennzeichen religiösen Fundamentalismus' angegeben, aber ob diese bereits den Kern dieser Bewegung treffen, kann man sich jedenfalls fragen, wenn man sieht, in welcher unterschiedlichen Zusammenhängen allein der religiöse Fundamentalismus genannt wird. Ich nenne einige der Bezeichnungen, die mir bei der Lektüre aufgefallen sind, in beliebiger Reihenfolge: Da ist vom evangelischen oder protestantischen Fundamentalismus die Rede, oder vom gesetzlichen, christlichen, päpstlichen, amtskirchlichen, römischen, islamischen, rechtskatholischen Fundamentalismus, oder vom heimlichen bzw. erkenntnistheoretischen Fundamentalismus, schließlich vom Lehramtsfundamentalismus.

Das Problem besteht aber nicht nur in einer genauen Definition des Begriffes, sondern auch in dem Umstand, dass das Wort Fundamentalismus sich von einer identifizierenden Selbstbezeichnung zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Amerika zu einer stigmatisierenden Fremdbezeichnung gegen Ende dieses Jahrhunderts entwickelt hat. Funda- [399] mentalisten sind fast immer die anderen! Daran ändert auch die Tatsache nichts, dass es inzwischen durchaus wieder oder immer

Phase der modernen Entwicklung und ihrer Krisen am wirkungsvollsten zum Ausdruck bringen und massenwirksam legitimieren lassen.«

3 E. GELDBACH, Thesen 86.

noch Leute gibt, die die Bezeichnung »Fundamentalist« als Auszeichnung ansehen und sich selbst damit schmücken zu können meinen.⁴

Diese anderen, denen das Etikett fundamentalistisch umgehängt wird, sind durchaus nicht immer durch dieselbe Haltung oder Anschauung gekennzeichnet. Man müsste eigentlich zwischen Evangelikalen, Pietisten, Biblizisten, Bibeltreuen und Konservativen unterscheiden und dürfte nicht einfach alle diese Gruppen unter dem Sammelbegriff »Fundamentalisten« subsumieren.⁵ Allerdings gebrauchen »Konservative« selbst die Begriffe fundamentalistisch und konservativ offensichtlich synonym,⁶ und eine besondere Nähe zwischen Fundamentalisten und Evangelikalen ist ebenfalls nicht zu leugnen.⁷ Sie ergibt sich schon aus der soeben zitierten Definition (»ein Fundamentalist ist ein Evangelikaler...«). Wie groß die Unterschiede sind und wie grob der Begriff ist, kann man sich daran verdeutlichen, dass es Fundamentalisten waren, die in Amerika Abtreibungsärzte ermordet haben – wer von uns wäre bereit, diese Menschen auch nur in die Nähe von den soeben genannten konservativ-pietistischen Christen hierzulande zu stellen?

Die Bedeutung der Schriftinterpretation für den Fundamentalismus

Christlicher Fundamentalismus ist von seinen Ursprüngen an zentral mit einem bestimmten Bibelverständnis verbunden. Die Bibel steht also nicht etwa am Rande oder hat erst nachträglich Bedeutung für den Fundamentalismus gewonnen, sondern die Treue zu einer bestimmten Art von Bibelverständnis hat den Fundamentalismus von seinen Anfängen an begleitet. Wenn wir also nach dem Verständnis der Schrift in fundamentalistischen Kreisen fragen, so geht es dabei sozusagen um den *Kern des Fundamentalismus*. Nicht von ungefähr beginnen die 1895 in den USA verabschiedeten fünf Punkte des Fundamentalismus im ersten Abschnitt mit dem Satz: »Die Schrift ist irrtumslos«. Die weiteren Punkte lauten: Jesus ist Gott, er ist von einer Jungfrau geboren und zur Sühne für unsere Sünden geworden, er ist leiblich von den Toten auferstanden und kommt als Richter wieder. Darüber hinaus wird häufig auch die Wirklichkeit der Wunder hervorgehoben⁸ – diese Fundamentalsaussagen werden als eine Kurz-

4 Vgl. E. GELDBACH, Thesen 83; auch T. MEYER, Identitätspolitik 150 f.

5 Vgl. K. LUTZE, Fundamentalismus 416; 425.

6 Vgl. R. RIESNER, Paulus 355.

7 Vgl. E. GELDBACH, Thesen 86.

8 Vgl. ebd. 84. Zugleich kann auch auf die zwischen 1910 und 1915 erschienene Schriftenreihe »The Fundamentals« hingewiesen werden, die auch die fünf »Fundamentalien« hervorhebt. – Interessanter- und auffälligerweise sind gerade einige dieser Themen auch in der Katholischen Kirche kontrovers.

fassung christlichen Glaubensbekenntnisses angesehen, sie können noch weiter vermindert, aber auch erweitert werden.⁹ Die einzelnen Punkte stehen aber nicht gleichberechtigt nebeneinander, sondern der erste Punkt, die Inerranz der Schrift, steht zentral im Mittelpunkt. Die weiteren Punkte sind nur Folgerungen aus der Inerranz der Schrift. Deswegen nennen sich Fundamentalisten auch häufig: Bibelgläubige Christen,¹⁰ Bibeltreue oder werden als Biblizisten bezeichnet.¹¹ Dass es sich bei den fünf Fundamentalien von 1895 keineswegs um überholte Ansichten handelt, kann man der 1978 verabschiedeten Chicagoer Erklärung von evangelikalen Theologen aus aller Welt entnehmen, wo es u. a. heißt: »Die Schrift, ganz und wörtlich von Gott gegeben, ist in allem, was sie lehrt, ohne Irrtum oder Fehler, und zwar sowohl im Blick auf ihre Aussagen über Gottes Handeln in der Schöpfung und in den Ereignissen der Weltgeschichte als auch (in ihren Aussagen) über ihre literarischen Ursprünge unter Gott, wie in ihrem Zeugnis von Gottes Heilhandeln im Leben von einzelnen.« »Die Autorität der Schrift wird unweigerlich beeinträchtigt, wenn diese völlige [400] göttliche Irrtumslosigkeit auf irgendeine Weise eingeschränkt, außer acht gelassen oder im Blick auf eine der Bibel entgegengesetzte Wahrheitsauffassung relativiert wird.«¹²

Fundamentalismus in Deutschland?

Die bisherigen Ausführungen waren mehr oder weniger allgemein. Versuchen wir nun, ein wenig konkreter zu werden. Stellen wir z. B. die Frage, ob und ggf. wo es in Deutschland Fundamentalismus gibt. Erich Geldbach hat diese Frage vor einiger Zeit (1997) in seinem bereits mehrfach genannten Artikel, der sich v. a. mit dem Fundamentalismus in Amerika beschäftigt, gestellt und darauf folgende Antwort gegeben: »Vor einigen Jahren noch hätte man die Frage verneinen müssen. Bei den weltweiten modernen Kommunikationsmitteln und ihrer Vernetzung durch Computer, Email und dergleichen wäre es indes verwunderlich, wenn sich nicht auch bei uns fundamentalistische Tendenzen bemerkbar machen würden. Keine Kirche, Freikirche oder Landeskirchliche Gemeinschaft ist davor gefeit. Vielmehr ist überall zu beobachten, dass Fundamentalisten bestrebt sind, Einfluss zu gewinnen. Besonders gefährdet sind diejenigen Kreise, die in der Vergangenheit und bis heute vehement die historisch-kritische Methode der Bibelauslegung abgelehnt haben... In der ›Konferenz bekennender

9 Vgl. R. J. RAJA, Fundamentalismus 125; E. GELDBACH, Thesen 84.

10 E. GELDBACH, Thesen 87.

11 Vgl. S. HOLTHAUS, Fundamentalismus 58 f.

12 H. STADELMANN, Grundlinien 61. Zu ganz gelegentlichen Ausnahmen von diesem Prinzip vgl. J. BARR, Fundamentalismus 86.

Gemeinschaften in den evangelischen Landeskirchen« trifft man auf fundamentalistische Ansätze, aber auch in Kreisen der Evangelischen Allianz. Deren Informationsdienst transportiert nicht nur Meldungen aus dem evangelikalen Bereich, sondern ist auch dafür verantwortlich, dass Meldungen aus fundamentalistischen Kreisen und Splittergruppen zu uns gelangen und verbreitet werden. ... Fundamentalistische Tendenzen lassen sich besonders in zwei Bereichen feststellen: erstens auf dem Bildungssektor und zweitens im Verlagswesen.«¹³

Die Nähe zwischen fundamentalistischem und evangelikalem Schriftverständnis

Aufgrund der dargelegten großen Nähe zwischen fundamentalistischen und evangelikalen Kreisen werde ich mich im Folgenden auf das Bibelverständnis der letzteren konzentrieren.¹⁴ Dafür sind zwei Gründe ausschlaggebend:

1) Bei allen Unterschieden im Einzelnen gibt es eine ganze Reihe von gemeinsamen Kennzeichen des Bibelverständnisses in diesen hier einmal als konservativ bezeichneten Kreisen. Indem wir auf das evangelikale Bibelverständnis zurückgreifen, können wir uns eine lange Auseinandersetzung, ob die jeweiligen Arbeiten fundamentalistisch sind oder nicht, ersparen und laufen auch keine Gefahr, eine ungerechtfertigte Stigmatisierung vorzunehmen. Dass eine große Nähe der evangelikalen Bewegung zum Fundamentalismus gegeben ist, ergibt sich schon aus der oben zitierten Definition des Fundamentalismus sowie aus der Betonung der Inerranz der Schrift in der Chicagoer Erklärung.¹⁵

13 E. GELDBACH, Thesen 96; vgl. S. HOLTHAUS, Fundamentalismus 133 ff. und die Einleitung von G. SAUTER, in: J. BARR, Fundamentalismus 12 f. Zu fundamentalistischen Tendenzen in der Katholischen Kirche vgl. K. KIENZLER, Fundamentalismus 56 ff.

14 Vgl. zu der Gleichsetzung zwischen Fundamentalisten und Evangelikalen, aber auch zu deren Problematik S. HOLTHAUS, Fundamentalismus 23.

15 Vgl. dazu die Bemerkungen von Geldbach. S. HOLTHAUS, Fundamentalismus 54 f. weist auf die Notwendigkeit von Differenzierungen sogar innerhalb der evangelikalen Bewegung hin. Dort auch eine erste Definition des Begriffes »evangelikal«. Vgl. auch noch K. KIENZLER, Fundamentalismus 39 f., wonach die Ziele des amerikanischen Fundamentalismus von der sich nach dem zweiten Weltkrieg weltweit formierenden evangelikalen Bewegung weitgehend übernommen wurden. Zur Unterscheidung zwischen beiden Bewegungen hat man darauf hingewiesen, dass die Fundamentalisten noch stärker als die Evangelikalen die Irrtumslosigkeit der ganzen Schrift herausstellen und diese als »inerrant« bezeichnen, während die Evangelikalen häufig nur von »infallibility« sprechen. Aber Amerikaner, denen ich diese Unterscheidung vorgelegt habe, fanden diese nicht ganz glücklich. Jedenfalls begegnet das Kennzeichen der Fundamentalisten, die »Inerranz« der Schrift, ebenso in evangelikalen Kreisen. H. MIKLAS, Schwachen 115 unterscheidet zwischen ganz extremen Gruppen und »wesentlich alltäglicheren und ›banaleren‹ Formen des Fundamentalismus«, die »irgendwie noch im ›Graubereich‹ liegen.

2) Der zweite Grund für die Beschränkung auf das Bibelverständnis der Bibeltreuen, wie sie sich teilweise selbst bezeichnen, besteht darin, dass diese dem sog. kritischen Bibelverständnis doch schon ein Stück entgegenkommen und insofern die Auseinandersetzung mit ihnen schwerer ist als mit Fundamentalisten, die den einen oder anderen Punkt noch krasser hervorheben. [401]

Der Sinn einer Auseinandersetzung mit dem Fundamentalismus

Über eines müssen wir uns freilich vor aller Arbeit im Klaren sein. Allen diesen Richtungen ist eine gewisse, mehr oder weniger starke Selbstimmunisierung eigen, d. h. wir können diese Arbeit nicht in der Absicht tun, jene Kreise von unserem Bibelverständnis zu überzeugen, da unsere Art von Bibelverständnis diesen Kreisen nach deren Meinung in allem und jedem vertraut und von vornherein klar ist, dass diese Art von Bibelauslegung vom Bösen ist. Das bedeutet nicht, dass unser Bibelverständnis im Einzelnen überhaupt keinen Einfluss auf das Bibelverständnis konservativer Kreise gehabt hat, das ist durchaus der Fall,¹⁶ aber prinzipiell und von vornherein gilt doch, dass das eigene Verständnis dem der kritischen Bibelwissenschaft als vollkommen überlegen angesehen wird und deswegen Ergebnisse dieser Bibelwissenschaft für die eigene Existenz nicht ernsthaft in Erwägung gezogen werden. Zwei Zitate mögen als Beleg genügen. In einer bibeltreuen Haltung kommt

Demut gegenüber Gottes Offenbarung, Gehorsam gegenüber seinem Wort und praktizierte Liebe zu ihm selbst zum Ausdruck. Man kann Gott nicht von Herzen lieben und seine Offenbarung kühl kritisieren! Ein gebrochenes Verhältnis zur Schrift verweist auch schon auf ein nicht mehr intaktes Gottesverhältnis – denn Gott hat es gefallen, uns heute nicht in unmittelbarer Offenbarung (...) zu begegnen, sondern in mittelbarer Offenbarung (...) durch sein Wort, das uns sein Geist lebendig macht. Die Praxis der Evangelisation zeigt immer wieder, dass Menschen, die durch das ›Wort der Wahrheit‹ wiedergeboren werden (Jak 1,18), ein geradezu unbegrenzt-kindliches Vertrauen zu diesem Wort gewinnen, ein Vertrauen, das aus der Liebe zu dem hier sich offenbarenden Herrn und aus der Erfahrung der Wirkung dieses Wortes erwächst. Auf der anderen Seite lässt sich beobachten: Wo der glaubende Mensch massiv mit dem historisch-kritischen Zweifel konfrontiert wird und – alleingelassen – darauf keine Antwort findet, zerbricht daran nicht nur viel Vertrauen zum Wort der Bibel, sondern auch die lebendige Gottesbeziehung leidet Schaden. Und umgekehrt: Wo es Rückgang im Glaubensleben gibt, wächst die Offenheit für den Zweifel an der Schrift. Die pietistischen Väter haben gewusst, warum sie gleichermaßen eine lebendige Gottesbeziehung und einen ungebrochenen Bibelglauben forderten und vorlebten!¹⁷

16 Vgl. J. BARR, Fundamentalismus 70 f.

17 H. STADELMANN, Grundlinien 62 f.

Diese Worte lassen an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig. Die sog. kritischen Bibelausleger werden hier nicht als Mitarbeiter an der gemeinsamen Sache und als Mitstreiter um das zutreffende Verständnis der Wahrheit gesehen, sondern von vornherein in eine bestimmte Ecke gestellt. Sie lassen es an der Demut gegenüber Gottes Offenbarung fehlen und damit auch an der Liebe zu ihm, ihre Kritik an der Offenbarung ist anscheinend immer kühl. Dazu sollte man vielleicht einmal die Auseinandersetzung zwischen Lessing und dem Hamburger Hauptpastor Götze nachlesen, um zu sehen, wie engagiert hier auf beiden Seiten um die Wahrheit gerungen wird. Auch haben die Kritischen ein gebrochenes Verhältnis zur Schrift und das verweist auf ein nicht mehr intaktes Gottesverhältnis. Schließlich führt die Bibelkritik zu einem Rückgang der Gottesbeziehung! Von solchen Leuten ist natürlich nichts zu lernen, im Gegenteil, man muss furchtbar aufpassen, ihnen nicht auf den Leim zu gehen. Die Abschottung und Selbstimmunisierung ist hier mit Händen zu greifen. [402]

Wie die Bibeltreuen auf die kritische Exegese schauen, kann man auch an folgendem Zitat erkennen: Es

muß bemerkt werden, dass das Wort Kritik im Zusammenhang der Bibelwissenschaften längst seine Unschuld verloren hat. Nach 250 Jahren historisch-kritischer Arbeit an der Bibel mit ihren zersetzenden, weil die Vernunft über die Offenbarung setzenden Ergebnissen, ist es meiner Ansicht nach naiv, sich plötzlich in kühnem Sprung auf die Felsplatte eines ›neutralen‹ Kritikbegriffes zurückziehen zu wollen. So wenig man nach den Gräueltaten des Dritten Reiches ein unbefangenes ›Deutschland, Deutschland über alles...‹ singen kann, so wenig kann man nach der 250jährigen Sündengeschichte der Bibelkritik einer ›historisch-kritischen Methode‹ das Unschuldsmäntelchen der Neutralität umhängen.¹⁸

Hier spricht schon die Wahl des Vergleichs eine deutliche Sprache.¹⁹ Die Arbeit anderer als der evangelikalen Richtungen in der Bibelwissenschaft wird als

18 Ebd. 91. Vgl. auch die weiteren Ausführungen in diesem Kapitel. Zum Selbstverständnis der »Bibeltreuen« auch H. STADELMANN, Grundlinien 9 das Zitat eines Pfarrers: »Ich meine, die Predigtnot hat eine (...) Wurzel in dem gebrochenen Verhältnis vieler Prediger zur Bibel. Die Bibelkritik, die jeder Theologe in seinem Studium erlernt hat, verunsichert. Da muss er nun mit Legenden und angeblichen Worten Jesu zurechtkommen, von denen er gehört hat, dass sie gar nicht echt, sondern Bildungen der Gemeinde sind. Da liest er in den Kommentaren zur Bibel die gegensätzlichsten Theorien über die Quellen, aus denen der Bibeltext entstanden ist. Wer will sich da noch hinstellen und sagen: »so spricht der Herr?« Ebd. schreibt Stadelmann selbst: »(...) im Bereich der Außenmission spricht die Statistik eine deutliche Sprache: Die bibeltreuen evangelikalen Missionen entsenden von Deutschland aus mit über 1400 Missionaren rund drei Viertel der deutschen Missionsarbeiter, während die Bedeutung bibelkritisch und ideologisch überfremdeter Missionseinrichtungen immer mehr abnimmt.« Vgl. dazu auch die Bemerkung von H. MIKLAS, Schwachen 106, dass das Haupt-Verbreitungsgebiet des Fundamentalismus inzwischen in der Dritten Welt liegt.

19 Ein ähnliches In-die-Nähe-Bringen hat in der Politik der BRD jüngst zu einem Minister-

zersetzend und als eine Geschichte der Sünde bezeichnet. Nimmt man diese Worte ernst, so muss man natürlich das Zur-Kennntnis-Nehmen der Thesen dieser Bibelwissenschaft als bedrohlich ansehen, weil immer mit der Gefahr des Abfalls verbunden, und kann sie von daher allenfalls für die Spezialisten zulassen. Man wird nicht bestreiten können, dass dahinter auch eine gewisse Angst, man könnte auch sagen, dass dahinter das Wissen um die Gefährlichkeit der Thesen der kritischen Bibelwissenschaft steht.

Ist das richtig und ist uns also die Möglichkeit eines echten Gespräches auf gleichberechtigter Basis verstellt, so dient das Zur-Kennntnis-Nehmen dieses Bibelverständnisses eher unserer eigenen Auseinandersetzung mit diesen Positionen und der eigenen Erarbeitung eines Standpunktes. Als auf Rationalität eingestellte Menschen teilen wir die Angst der bibeltreuen Christen vor anderen Zugängen zur Bibel nicht und stellen uns insofern gerne dem Anspruch dieses bibeltreuen Verständnisses. Dass diese Arbeit letztlich dann doch auch Auswirkungen auf die Arbeit der nicht-kritischen Bibelwissenschaft hat, dass die Dialogverweigerung also keineswegs total und im Übrigen in den einzelnen Richtungen auch unterschiedlich ist, insofern diese sich den sog. kritischen Argumenten z. T. wenigstens nicht vollkommen verschließen können, habe ich schon angedeutet.

Im Übrigen fällt es gelegentlich schwer, die Argumente der Bibeltreuen so zurückzuweisen, dass das Nächstenliebesgebot nicht verletzt wird. Es macht aber keinen Sinn, die Art der Kritik der Bibeltreuen zu kritisieren und dann mit gleicher Münze zurückzuschlagen. Ich hoffe, im Folgenden einen etwas anderen Umgang mit den Argumenten der Bibeltreuen zu praktizieren, obwohl es am Ende auch nicht an Deutlichkeit fehlen darf.

Die Irrtumslosigkeit der Schrift nach dem Verständnis der »Bibeltreuen«

Die umfassende Irrtumslosigkeit der Schrift: Es kann in der Bibel weder Unwahrheiten noch Widersprüche geben, oder: Die Bibel als Tatsachenbericht

Wir hatten schon festgestellt, dass die Inerranz, die Irrtumslosigkeit der Schrift, der Dreh- und Angelpunkt bibeltreuen Schriftverständnisses darstellt – was das heißt, muss nun genauer erläutert werden. Man könnte die Erläuterung unter die Überschrift stellen: Die Bibel ist in allem und jedem Gottes Wort. Nur wenn die Irrtumslosigkeit der Bibel für die ganze Schrift gilt, hat der Glaube ein sicheres

rücktritt geführt, es sollte auch in der Auseinandersetzung um die wahre Auslegung der Bibel nicht benutzt werden.

Fundament und ist nicht dem Subjektivis- [403] mus der Theologen ausgeliefert. Lassen wir einen Autor, der sich selbst zu den bibeltreuen Bibelinterpreten zählt, selbst sprechen. Bei dem bereits mehrfach zitierten Autor Helge Stadelmann finden sich die folgenden Zitate, die im Übrigen noch einmal zeigen, dass die oben genannten Erklärungen von 1895 und 1978 die Situation genau beschreiben:

Der Glaube an die uneingeschränkte Zuverlässigkeit der Bibel ist keine Erfindung irgendwelcher moderner ›Fundamentalisten«. Schon in der jüdischen Synagoge sah man aufgrund des Wahrheitsanspruches der alttestamentlichen Offenbarung den Zusammenhang von Kanonizität und Irrtumslosigkeit der Schrift. Bücher, die Gott geoffenbart und eingegeben hatte, konnten keine Unwahrheiten und Widersprüche enthalten. (45)

Die menschliche Zuverlässigkeit und die göttliche Wahrheit gehören untrennbar zusammen, die letztere ist ohne die erste nicht zu haben (8), oder um es mit Augustinus zu sagen, kein Autor hat in diesen Büchern irgendeinen Fehler beim Schreiben gemacht (46).

Die Sorgfalt des Geschichtsberichtes, die der Deutung des Berichteten entspricht, und die pneumatisch empfangene und als solche bezeugte Deutung des Geschehens, die die heilsgeschichtlichen Absichten Gottes enthüllt, markieren Grundelemente des biblischen Wahrheitsanspruches. Beide Aspekte – Bericht und Deutung – verbinden sich dabei zu einer untrennbaren historisch-kerygmatischen Einheit, wobei weder vom Berichteten (Historie) noch von der Deutung (Kerygma) ohne Schaden für das Ganze Abstriche gemacht werden können. Eine Aufspaltung des biblischen Zeugnisses etwa in menschlich-irrtümliche Berichte und göttlich-verbindliches Kerygma wird – wie jeder andere Versuch einer Trennung von Göttlichem und Menschlichem innerhalb der Heiligen Schrift – ein willkürliches und unangemessenes Unterfangen bleiben.

Und als Begründung für diese nicht erlaubte Unterscheidung zwischen Göttlichem und Menschlichem in der Bibel wird angeführt, dass »die Bibel selbst (...) uns keinerlei Kriterien für eine kritisch wertende Entflechtung ihrer historisch-kerygmatischen Einheit an die Hand« gibt (12).

Die Bibel kennt keine ›Kerygmatheologie«, die sich an der immer wieder beteuerten Bedeutsamkeit leerer Mythen berauscht, hinter denen keine Tatsachen geschichtlicher Gottesoffenbarung stehen. Für die biblischen Zeugen war es von grundsätzlicher Bedeutung, dass ihre Verkündigung auf geschichtlichen Offenbarungstatsachen fußte: ›Wir sind nicht ausgeklügelten Fabeln gefolgt, sondern haben als Augenzeugen Seine Herrlichkeit selber gesehen‹ (2. Petr. 1,16); ›Das Leben ist geoffenbart worden und wir haben gesehen und bezeugen und verkündigen euch das ewige Leben, das bei dem Vater war und geoffenbart worden ist – ja, was wir gesehen und gehört haben, verkündigen wir euch‹ (1. Joh. 1,2 f.). Lukas erforscht und schildert die Ereignisse der Christusoffenbarung auf das genaueste, um durch ein historisch zuverlässiges Zeugnis dem Glauben seiner Leser ein festes historisches Fundament zu liefern (Lk. 1,1–4).

Und Paulus bietet eine detaillierte historische Argumentation für die Geschichtlichkeit des zentralen Offenbarungseignisses, der Auferstehung, weil er weiß: »Ist Christus nicht (wirklich und leiblich) auferstanden, dann ist euer Glaube nichtig, dann seid ihr noch in euren Sünden!« (1. Kor 15,1 – 17). Gewiss, die Offenbarungstatsachen werden nicht aus Geschichtsinteresse als *bruta facta* überliefert, sondern werden bezeugt, um zum Glauben zu rufen (Joh. 20,30 f.), und in ihrer Bedeutsamkeit erschlossen. Aber: ohne Offenbarungswirklichkeit keine Bedeutsamkeit! Dem Bezeugten und Verkündigten müssen Fakten entsprechen. Wahrheit und [404] Wirklichkeit gehören nach biblischem Verständnis zusammen. Dass dies so ist, gehört zum grundlegenden Wahrheitsanspruch der Bibel. (12 f.)

Damit sind zwei wichtige Kriterien dieser Bibelauslegung genannt. Ihre Anhänger sind nicht bereit, zwischen göttlichem und menschlichem Wort in der Bibel zu trennen. Um der Zuverlässigkeit des göttlichen Wortes willen muss sich der Wahrheitsanspruch der Bibel auf alle Aussagen beziehen, man darf nicht zwischen historischen Aussagen, die nicht *bruta facta* meinen, und Glaubenswahrheiten, die weiterhin gültig sind, unterscheiden, ohne die Irrtumslosigkeit der Schrift zu gefährden. Jedes andere Verständnis dieser Dinge wird als »zersetzende« Kritik bezeichnet.

Die praktischen Konsequenzen dieses Bibelverständnisses

Eine Auseinandersetzung zwischen dem evangelischen Neutestamentler A. Lindemann und dem evangelikalen Bibelinterpreten A. D. Baum, die sich an ein Interview Lindemanns im Spiegel zu Weihnachten 1999 anschloss, zeigt die praktischen Konsequenzen dieses unterschiedlichen Bibelzuganges.²⁰

Es geht bei dieser Kontroverse um eine ganze Reihe von Punkten, sozusagen um die ganze Palette der zwischen kritischer und bibeltreuer Wissenschaft kontroversen Themen. Ich greife nur zwei heraus und lasse vieles andere, wie die Behauptung, die Autoren der vier Evangelien seien Augenzeugen des Jesusgeschehens gewesen, die Stellungnahme zur Auferstehung Jesu und die zu den Wundern beiseite. Dabei leitet mich nicht der Gesichtspunkt, dass bei diesen Gegenständen die Evangelikalen die besseren Argumente hätten, sondern dass

20 Nach Ansicht der Schriftleitung der Zeitschrift »Bibel und Gemeinde«, die von Christen herausgegeben wird, die sich bibeltreu nennen, und in der diese Auseinandersetzung stattfand, kommen hier die wesentlichen Unterschiede zwischen einer kritischen Theologie und einer Theologie, die an der völligen Zuverlässigkeit und sachlichen Richtigkeit aller biblischen Aussagen und ihrer uneingeschränkten Geltung festhält, zum Ausdruck. – Ich lasse dabei Herrn Baum häufiger zu Wort kommen, um ihm Gerechtigkeit widerfahren zu lassen und dem Leser selbst die Möglichkeit zu einem eigenen Urteil zu geben. A. D. BAUM, Geschichtsschreibung; vgl. auch ders., Glaube.

die ausgewählten Fragestellungen grundlegender sind und von daher größere Bedeutung haben als diese Einzelfragen.

Die Irrtumslosigkeit der Schrift und die heutige Exegese

Die historische Absicht der Evangelisten

Zwischen beiden Autoren ist kontrovers, inwieweit die Evangelisten die Absicht hatten, in ihren Werken Fakten zu berichten. Während nach Lindemann die Evangelisten nicht diese Intention hatten, sondern es ihnen um die Bezeugung ihres Glaubens ging, vertritt Baum die Ansicht:

Lukas hat die Ereignisse des Lebens Jesu seinen eigenen Angaben zufolge ›exakt‹ erforscht bzw. aufgezeichnet (Lk 1,3)... Der dritte Evangelist hätte mit Sicherheit protestiert, wenn ihm jemand die Absicht abgesprochen hätte, einen Tatsachenbericht über die historischen Ereignisse des Lebens Jesu zu verfassen.

Ähnlich hat sich der vierte Evangelist geäußert, der von sich in der dritten Person spricht: ›Der es gesehen hat, hat es bezeugt, und sein Zeugnis ist wahr‹ (Joh 19,35). Johannes wollte nicht seinen Glauben ›bezeugen‹, sondern Ereignisse, die er gesehen hat. In diesem Sinne bezeichnete er sich explizit als Augenzeugen (vgl. Lk 1,2) der Kreuzigung Jesu einschließlich mancher historischer Details. Und er hat ausdrücklich betont, sein Zeugenbericht sei ›wahr‹, d. h. er stimme mit den historischen Ereignissen überein (vgl. Joh 21,24). Dieser Befund ergibt sich unabhängig von der Frage, welchem Verfasser man das vierte Evangelium zuschreibt. Nach meinem Eindruck beruht Prof. Lindemanns Auffassung, die neutestamentlichen Erzählbücher verfolgten keine historische Intention, auf einer Fehldeutung ihrer ausdrücklichen Zweckangaben. (1 f.) [405]

Dass Lukas sich um eine zuverlässige Darstellung von Fakten bemüht, wird man angesichts seines Vorwortes nicht gut bestreiten können. Allerdings heißt den Text verstehen, ihn doch in seinem damaligen Zusammenhang verstehen, und was die von Lukas beschriebene Absicht bedeutet, darf man nicht einfach auf der Matrix moderner Geschichtsschreibung betrachten, sondern man muss sich umschauen, was solche Absicht im damaligen Kontext meinen könnte. Der Möglichkeiten, sich darüber Rechenschaft abzulegen, sind viele. An dieser Stelle möchte ich zunächst einfach vorschlagen zu schauen, wie Lukas sich faktisch verhält. Sehr schön kann man das zeigen an der Redaktion der Geschichte von der Auffindung des leeren Grabes durch die Frauen am Ostermorgen, die trotz erheblicher Abweichungen von der Markus-Vorlage von den Kommentatoren ganz überwiegend als Bearbeitung der markinischen Perikope vom leeren Grabe

angesehen wird.²¹ Wir sehen einmal davon ab, dass Lukas hier die Anzahl der Engel im Grabe im Vergleich zu seiner Quelle, dem Markusevangelium, einfach verdoppelt, was ein moderner Historiker unmöglich tun würde, wenn er (wie Lukas nach Ausweis seines Vorwortes) über Dinge redet, bei denen er kein Augenzeuge war, und konzentrieren uns auf die Rede der beiden Männer im Grabe:

Mk 16

Erschreckt nicht! Ihr sucht Jesus von Nazaret, den Gekreuzigten. Er ist auferstanden; er ist nicht hier. Seht, da ist die Stelle, wo man ihn hingelegt hatte. 7 Nun aber geht und sagt seinen Jüngern, vor allem Petrus: Er geht euch voraus nach Galiläa; dort werdet ihr ihn sehen, wie er es euch gesagt hat.

Lk 24

Was sucht ihr den Lebenden bei den Toten? 6 Er ist nicht hier, sondern er ist auferstanden. Erinnert euch an das, was er zu euch gesagt hat, als er noch *in Galiläa* war, indem er sagte: Der Menschensohn muss den Sündern ausgeliefert und gekreuzigt werden und am dritten Tag auferstehen!

Die (unterstrichenen) Übereinstimmungen zeigen, dass Lukas hier von der Markus-Vorlage abhängig ist, zugleich wird aber auch deutlich, dass er diese stark bearbeitet hat. Lukas lässt die Engel den Frauen im Gegensatz zu Markus nicht eine Weisung *nach Galiläa* erteilen, sondern lässt sie die Frauen an ein Wort erinnern, das Jesus gesprochen haben soll, als er noch *in Galiläa* war. Wir können die Gründe für diese Änderung im Werk des Lukas noch erkennen, denn in Apg 1,4 lässt er den Auferstandenen sagen: »Geht nicht weg von Jerusalem, sondern wartet auf die Verheißung des Vaters, die ihr von mir vernommen habt.« (vgl. auch Lk 24,49). Offensichtlich will Lukas die Jünger bis Pfingsten in Jerusalem halten, hier sollen sie den Geist empfangen, weswegen eine Weisung der Jünger im leeren Grab *nach Galiläa* seinen Absichten direkt widersprechen würde. Ich denke, es ist ohne weiteres deutlich, dass ein moderner Historiker, der an den Tatsachen interessiert ist, sich ohne abweichende Quelle auch hier nicht so verhalten könnte, wie Lukas sich verhält. Daran wird erkennbar, dass Lukas trotz seiner Ausführungen im Vorwort (Lk 1,1 – 4) jedenfalls nicht einfach unser Verständnis von Geschichte und Fakten gehabt hat. Sorgfältiges Nachgehen damals und heute meint offensichtlich nicht [406] dasselbe. Da auf das Johannesevangelium im Folgenden noch einzugehen sein wird, überspringe ich es an dieser Stelle.

21 Während Ernst in seinem Lukas-Kommentar gegen eine direkte lukanische Abhängigkeit von Mk 16,1 – 8 plädiert, treten u. a. Schneider und Löning für eine Umwandlung der Markus-Vorlage durch Lukas ein, vgl. J. ERNST, Lk 649 f.; G. SCHNEIDER, Lk 490 f.; K. LÖNING, Geschichtswerk 33. Dass es Stellen im Lukasevangelium gibt, an denen die Abhängigkeit vom Markusevangelium viel deutlicher erkennbar ist, sei wenigstens erwähnt, vgl. nur Lk 9,23 – 27 mit Mk 8,34 – 9,1.

Die Jesusreden in den Evangelien

In einem weiteren Punkt befassen sich die beiden Kontrahenten mit dem Wortlaut der Jesusreden. Baum fasst die Diskussion zusammen:

In kaum einer synoptischen Parallelerikope stimmt der griechische Wortlaut der wiedergegebenen Reden zwischen Matthäus, Markus und Lukas zu 100 Prozent überein. Und im Johannesevangelium spricht Jesus in einem anderen Stil und bevorzugt andere Begriffe als bei den Synoptikern. Prof. Lindemann folgert aus diesen unbestreitbaren Beobachtungen, die Evangelisten böten keine historisch zuverlässige Beschreibung des Lebens Jesu (...). Das sehe ich anders. Denn in der Antike wurde die Wiedergabe einer historischen Aussage in direkter Rede nicht nur dann als authentisch betrachtet, wenn sie deren exakten Wortlaut bot. Sie galt auch als wahr, wenn sie nicht den Wortlaut, sondern nur den historischen Inhalt korrekt festhielt. (Geschichtsschreibung 54)

Diese Ausführungen erinnern an das sog. Methodenvorwort des Thukydides, einem Geschichtsschreiber des fünften Jahrhunderts vor Christus, der zu den Reden, die er in seiner »Geschichte des Peloponnesischen Krieges« anführt, etwas kryptisch bemerkt, dass es schwierig sei, diese wörtlich genau wiederzugeben, sowohl für ihn da, wo er selber zuhörte, als auch für seine Gewährsleute. »Nur wie meiner Meinung nach ein jeder in seiner Lage etwa sprechen mußte, so stehen die Reden da, in möglichst engem Anschluß an den Gesamt-sinn des in Wirklichkeit Gesagten.« (I 22). Diese, wie gesagt, etwas kryptische Bemerkung ist schwierig zu interpretieren, aber dass die Reden, die Thukydides überliefert, alle auch nur einigermaßen in der historischen Situation so gehalten wurden, wie sie Thukydides überliefert, ist völlig unmöglich, da eine Reihe dieser Reden nach dem Urteil heutiger Historiker völlig deplaziert sind.²² Insofern mag die Bemerkung Baums, in der Antike hätten auch jene Reden für authentisch gegolten, die nur »den historischen Inhalt korrekt« (Geschichtsschreibung 54) festhielten, durchaus zutreffen. Nur historisch zuverlässig sind diese Reden damit offensichtlich noch nicht und eine historische Absicht, wie wir sie heute verstehen, kann weder dem Thukydides noch den Evangelisten zugeschrieben werden (vgl. Lk 24). Jesus kann nun einmal seine erste große Rede nur entweder auf einem Berg oder auf einem Feld gehalten haben (Mt 5,1 – 3 vs Lk 6,17 – 20). Beides zugleich geht nicht, und die Tatsache, dass Matthäus und Lukas diese Rede unterschiedlich lokalisieren, macht deutlich, dass sie sich zumindest auch noch von anderen Gesichtspunkten als dem der Historizität haben leiten lassen.

Man könnte das des Weiteren auch am Stoff der Bergrede erläutern. Matthäus, der den bei Lukas über sein ganzes Evangelium verstreuten Stoff dieser Rede in

22 Vgl. M. GRANT, *Klassiker* 86; H. R. Breitenbach, Thukydides 794.

einer Predigt zusammenballt, hat mit Sicherheit nicht den Willen gehabt, diese Situation aus dem Leben Jesu historisch getreu zu überliefern. Matthäus will vielmehr zusammengehörigen oder seiner Meinung nach zusammenpassenden Stoff²³ in einer großen und mit Autorität versehenen Rede am Eingang seines Werkes bieten, um Jesus als den vollmächtigen Offenbarer darzustellen, dessen Vollmacht sich in den anschließenden Wunder-Taten erweist (Mt 8 und 9). Weil solche Offenbarung häufig auf Bergen als heiligen Orten lokalisiert wird (vgl. nur den Sinai und den Berg der Erscheinung des Auferstandenen in Mt [407] 28, die Berufung der Zwölf auf einem Berg in Mk 3,13 – 19), verlegt Matthäus diese Rede auf einen Berg.²⁴

Ähnliches gilt in noch viel höherem Maße für die Unterschiede zwischen den Synoptikern und dem Johannesevangelium.²⁵ Man kann diese nicht einfach damit beschreiben, der synoptische Jesus rede von der Gottesherrschaft, während der johanneische Jesus stattdessen vom ewigen Leben rede und beides laufe letztlich auf dasselbe hinaus, wie Baum das tut (Geschichtsschreibung 55 f.). Es trifft zwar zu, dass im Johannesevangelium insgesamt nur zweimal von der Gottesherrschaft die Rede ist, weitere zweimal spricht Jesus bezeichnenderweise von »*meinem Reich*«,²⁶ Gegenstand der Verkündigung des johanneischen Jesus ist eben nicht die Gottesherrschaft oder ein Reich, Gegenstand der Botschaft des johanneischen Jesus ist aber auch nicht das ewige Leben, selbst wenn dieser Begriff häufig im Johannesevangelium begegnet. Obwohl Jesus es mehrfach als seine Aufgabe bezeichnet, den Menschen Kunde vom Vater zu geben (Joh 8,26.38.40; 15,15; 17,7 f.), ist der primäre Gegenstand seiner Verkündigung nach Johannes Jesus selbst und seine Einheit mit dem Vater. Die Identität des Sohnes mit dem Vater geht so weit, dass Johannes den Glauben *an Jesus* als das Werk Gottes bezeichnen kann (Joh 6,29). Die Christologie bildet hier die allumfassende Perspektive!²⁷

Die Verkündigung Jesu im Johannesevangelium ist deswegen mit der der Synoptiker nicht zu vergleichen und eine historische Perspektive lässt sich jedenfalls nicht für die Synoptiker *und* Johannes beanspruchen. *Der historische Jesus kann nur entweder so wie der Jesus der Synoptiker gesprochen haben oder wie der Jesus des Johannesevangeliums, aber nicht auf beide Weisen!*

Man wird deswegen nicht umhin können, den Glauben an die Irrtumslosigkeit der Schrift mit den erkennbaren Tatsachen in Übereinstimmung zu bringen.

23 Vgl. dazu den Beitrag von C. BURCHARD, Versuch 409 – 432.

24 Zu der Frage, ob das Berg-Motiv aus Q stammt, vgl. F. BOVON, Lk 278 – 285.

25 Vgl. zu der besonderen Bedeutung von Abweichungen zwischen dem vierten Evangelium und den Synoptikern in der fundamentalistischen Literatur J. BARR, Fundamentalismus 91.

26 Diese Rede ist bei den Synoptikern äußerst selten. Mt 13,41 ist vom Reich des Menschensohnes die Rede; die Rede vom Reich Jesu begegnet nur in Mt 16,28; 20,21; Lk 22,29 f.; 23,42.

27 Vgl. dazu ausführlicher I. BROER, Einleitung 181 ff.

– Wenn die Bibeltreuen sagen, das Neue Testament kenne keine Kerygmatheologie, so erlauben *wir* uns, darauf hinzuweisen, dass die Autoren des Neuen Testaments nach Ausweis ihrer nachprüfbaren Tätigkeit bei der Redaktion der Evangelienberichte sich nicht im Sinne eines modernen Historikers verhalten haben. Wer ohne Augenzeuge gewesen zu sein, aus (für uns erkennbar) theologischen Gründen seine Quellenberichte verändert, tut etwas, was ein Historiker nach unserem Verständnis nicht tun darf. Das zeigt: Das Verständnis von Geschichtsschreibung in den Evangelien, der Antike und der Moderne ist nicht dasselbe. Wir hatten das bereits bei Thukydides gesehen, insofern sind wir über die Evangelisten nicht überrascht, sehen sie vielmehr in bester Gesellschaft. Von daher halten wir es nicht für verantwortbar, die Irrtumslosigkeit der Schrift einfach mit heutigem historischen Verständnis zu vermischen.

Die Autoren der biblischen Bücher

Als weiteres Beispiel für bibeltreue Auslegung wähle ich einen Aufsatz über den Propheten Jesaja, in dem die Einheitlichkeit dieses Prophetenbuches gegen die kritische Theologie vertreten wird.²⁸ Hierauf einzugehen empfiehlt sich deswegen, weil die Zuverlässigkeit der Verfasserangaben bei den biblischen Büchern ebenfalls ein wichtiger Bestandteil bibeltreuen Schriftverständnisses ist, wie ich bereits angedeutet hatte.²⁹ Das Motiv dafür bringt T. Riedel, der Verfasser dieses Beitrages, in einer Frage deutlich zum Ausdruck: [408] »Haben sich also Jesus und die Apostel getäuscht, die auch die Kapitel 40–66 Jesaja, Sohn des Amoz, zugeschrieben haben?« Damit spielt der Verfasser auf Angaben wie Mt

28 Die Auswahl dieser drei Punkte mag auf den ersten Blick erstaunlich wirken, weil es wirklich theologisch schwerer wiegende Probleme gibt. »Es ist (aber) auffällig, dass die wesentlichen Reibungspunkte zwischen Fundamentalisten und kritischen Bibelgelehrten historische Fragen betreffen.« In vielen theologischen Sachfragen stimmen die evangelikalen Theologen durchaus mit der kritischen Bibelwissenschaft überein, vgl. J. BARR, *Fundamentalismus* 102. Vgl. ebd. 104, dass die historischen und literarischen Informationen für die Fundamentalisten in gewissem Sinne die wichtigeren sind. In der Siegener Zeitung ist u. a. am 26. 10. 2002 und in den folgenden Ausgaben eine größere Anzeige erschienen mit der Überschrift: »Der christliche Glaube – überholt oder aktuell?«. Darin wurde zu folgenden drei Vorträgen eingeladen: »Die Bibel – warum man ihr vertrauen sollte?«, »Auferstehung Jesu Christi – wirklich ein historisches Ereignis? – Und was folgt daraus?«, »Gibt es ein Leben nach dem Tod?«.

29 Vgl. dazu allerdings J. BARR, *Fundamentalismus* 93, der hier einen Unterschied zwischen Evangelikalen und Konservativ-Evangelikalen findet und die oben genannte Position den Konservativ-Evangelikalen zuweist. Das ist für unsere Fragestellung umso besser, da der Unterschied zwischen Konservativ-Evangelikalen und Fundamentalisten noch geringer sein dürfte als der zwischen Evangelikalen und Fundamentalisten, wenn er überhaupt besteht. Ebd. 107 nennt der Verf. andere Beispiele für dasselbe Phänomen.

8,17 an, wo ein Wort aus dem Jesajabuch unter Hinweis auf diesen Propheten zitiert wird: »Dadurch sollte sich erfüllen, was durch den Propheten Jesaja gesagt worden ist: Er hat unsere Leiden auf sich genommen und unsere Krankheiten getragen.« Die zitierte Stelle stammt aus Jes 53,4, und Jes 40–55 wird in der sog. kritischen Theologie wegen der schwer wiegenden sachlichen und formalen Unterschiede zu Jes 1–39 einem sog. zweiten Jesaja zugeschrieben. Wenn die Schrift dieses Wort Jesaja zuschreibt, läge hier insofern ein Irrtum vor.

Aber es geht dabei nicht nur darum, dass nach Ausweis der Evangelien Jesus Worte zitiert und Jesaja zuschreibt, die die heutige Theologie einem anderen Verfasser zuweist, sondern auch darum, dass das Jesajabuch, um beispielhaft bei ihm zu bleiben, in 1,1 selbst beansprucht, eine Vision des Jesaja zu sein.

Riedel, Leiter einer Bibelschule, beginnt seine Ausführungen zu Jesaja als dem Verfasser des gesamten Jesajabuches³⁰ sogleich mit scharfem Geschütz:

Im Hintergrund dieser Theorie (sc. dass das Jesajabuch auf mehrere Verfasser zurückgeht) steht der rationalistische Gedanke, dass es keine echte Prophetie gibt. Der Prophet Jesaja hätte nicht den Namen des Königs Kyrus etwa 150–200 Jahre vor seinem Auftreten vorhersagen können. Also müssten die entsprechenden Textabschnitte geschrieben worden sein, als die prophezeiten Ereignisse absehbar oder gar schon eingetreten wären. Solche ›Prophetie‹ nennt man dann vaticinium ex eventu (Prophetie nach dem Ereignis). (1)

Bei der Zuweisung der Bücher an einen anderen Verfasser als den Propheten Jesaja, der im 7./8. Jahrhundert v. Chr. angesetzt wird, spielt die Tatsache eine Rolle, dass in Jes 40–55 nicht mehr das 7./8., sondern das 6. Jahrhundert und das babylonische Exil im Blickpunkt stehen und darüber hinaus in Jes 44,28 und Jes 45,1 der Perserkönig Kyros aus der Zeit des Babylonischen Exils genannt wird.³¹

30 Stammt das Buch des Propheten Jesaja von mehreren Verfassern? In: Bibel und Gemeinde Heft 1 (2001) hier zitiert nach der Internetfassung (<http://archiv.bibelbund.de/html/2001-1-014.htm>, nach dem Stand von 2004 und Mai 2014). Vgl. zu dieser Frage auch C.-D. STOLL, *Verfasserschaft 165–187*, der seine Ausführungen mit dem Satz schließt: »Ob man die Einheit des Jesajabuches akzeptiert, ist eine Frage an die persönliche Vorentscheidung und Einstellung des jeweiligen Betrachters. Aus dieser Vorentscheidung ergeben sich alle anderen, zwar zahlreichen, aber eher sekundären Argumente um die Begründung des eigenen Ergebnisses fast wie von selbst.« Die Beantwortung der Sachfragen ausschließlich dem Vor-Urteil anzulasten, scheint mir trotz der hermeneutisch ermittelten Bedeutung des Vorurteils nicht angemessen!

31 Die Gründe für eine Abtrennung der Kapitel 40–55 sind der kritischen Exegese offensichtlich so gewiss, dass neuere Einleitungen diese z. T. überhaupt nicht mehr detailliert schildern. Die Unterschiede bestehen in der historischen, literarischen und theologischen Perspektive. So findet sich im sog. Deutero-Jesaja (Jes 40–55) ein anderes Gottesbild (nämlich theoretischer Monotheismus, d. h. es gibt nur den Gott, den Israel verehrt) als in den Kapiteln 1–39, wo sich nur der praktische Monotheismus oder die sog. Monolatrie findet, wonach es zwar viele Götter geben mag, aber nur einen, der für Israel zuständig ist. Aufgrund anderer inhaltlicher und sprachlicher Unterschiede wird/werden auch für die

Die kritische Forschung lässt sich nach Riedel von der Maxime leiten: »Eine Person, dazu noch namentlich, könne keiner auf so lange Zeit vorhersehen.« (2). Aufgrund der Annahme von Seiten der kritischen Exegese, die Riedel mehrfach wiederholt, »dass es keine wirkliche Prophetie gebe«, müssen die Kapitel Jes 40–55 später entstanden sein und können nicht von Jesaja stammen.

Dieser Annahme folgend muss der Forscher z. B. in Stil, historischen oder archäologischen Anhaltspunkten Gründe für die Ablehnung der Prophetie (hier der Verfasserschaft aller 66 Kapitel durch Jesaja) finden. Auf die Entdeckung solcher Beweise angewiesen, ist es gut denkbar, dass Aussagen des Textes entstellt werden. (2)

Im Einzelnen werden dann noch einige Gründe angeführt, die die Zweifel an der exilischen Abfassung der deuterojesajanischen Kapitel bestätigen sollen und es werden Argumente gegen die von der kritischen Exegese vorgetragene Hinweise für die unterschiedliche Verfasserschaft der Kapitel 1–39 und 40–55 angeführt. Ich verzichte darauf, dies hier im Einzelnen darzustellen, und auch auf den Versuch, die vorgetragenen Argumente zu widerlegen. Diese Auseinandersetzung ist längst erfolgt. Für unseren Zusammenhang mag es genügen, auf die Motive solchen Bemühens hinzuweisen, die an einigen Stellen dieser Arbeit deutlich werden. Es geht um das Verständnis Gottes und um das der Prophetie. Wir hatten schon vernommen, die kritische Forschung lasse sich von dem rationalistischen Dogma leiten, »dass es keine wirkliche Prophetie gebe«. Im weiteren Verlauf heißt es dann:

Sollte [409] jemand (ein?) vaticinium ex eventu schreiben und behaupten, dass sich Gottes Prophetie erfüllt (Jes 46,9; 48,3)? Dieser Mann wäre ein Lügenprophet, der seine falsche Prophetie geschickt tarnen wollte. Sollte aber solch eine Schrift in den alttestamentlichen Kanon aufgenommen worden sein? (5)

Und weiter:

Das NT kennt nur einen Autor für den Propheten Jesaja. Mat. 3,3 u. Luk. 3,4 zitieren Jes. 40,3–5 als Wort von Jesaja. In Joh. 12,38–41 wird aus Jes. 53,1 u. 6,9–10 zitiert, also aus beiden Teilen Jesajas, wobei Jesaja ausdrücklich als Verfasser genannt wird. Johannes fährt in 12,41 fort: *Dies hat Jesaja gesagt, weil er seine Herrlichkeit sah...* Johannes sprach also von dem Jesaja, der die Tempelvision (Jes. 6) hatte. Wenn der (sic!) Jes. 6 und 53 von unterschiedlichen Autoren stammen, dann haben sich die Evangelisten und Apostel geirrt... Gibt es einen Deuterojesaja, dann enthielte das NT Fehler! (8)³²

Das Beispiel der Verfasserschaft des ganzen Buches Jesaja durch *einen* Autor mit diesem Namen demonstriert noch einmal ganz deutlich, dass die Irrtumslo-

Kapitel 56 ff. ein oder mehrere weitere Verfasser angenommen, so dass für das Jesaja-Buch also mit mindestens drei verschiedenen Verfassern gerechnet wird.

32 Diese Argumentation zeigt im Übrigen, dass das von J. BARR, *Fundamentalismus* 125 sogenannte »traditionelle doktrinäre Argument« zumindest in Deutschland noch verbreitet ist.

sigkeit der Schrift die Grundlage bildet, aus der sich z. B. das Verhältnis der Bibeltreuen zu den in der Schrift erzählten Handlungen etc. ergibt. Es geht um das Verständnis der Offenbarung. Eine solche muss nach Ansicht der Bibeltreuen *in allem und jedem wahr sein*.³³

Kritische Anmerkungen

Hier müssen und dürfen aber nun auch unsere Fragen einsetzen. Ergibt sich aus der Zuweisung bestimmter Zitate an den Propheten Jesaja im Neuen Testament – um nur diesen Fall zu prüfen –, dass hier ein Irrtum der biblischen Verfasser vorläge, wenn das Jesajabuch nicht von einem, sondern von mehreren Verfassern geschrieben wurde? In der von Riedel zuerst herangezogenen Bibelstelle Mt 3,3/Lk 3,4 haben wir es mit einer aus dem Markusevangelium übernommenen Tradition zu tun. Jeder der drei Evangelisten bringt den Hinweis auf Jesaja etwas anders: Beim ältesten Evangelisten heißt es: »Wie geschrieben worden ist *bei* (wörtlich: in) Jesaja dem Propheten« – dann folgt das Zitat. Diesen Satz gibt Matthäus mit den Worten wieder: »Denn dieser ist der, der angesagt worden ist *durch* Jesaja den Propheten.« Noch schöner bei Lukas: »Wie geschrieben worden ist im Buch der Worte Jesajas, des Propheten«. Man wird trotz der Formulierung des Lukas nicht zweifeln, dass nach Ansicht auch des dritten Evangelisten das folgende Zitat wie überhaupt das ganze Buch vom Propheten Jesaja stammt. Aber besagt dieser Satz mehr, als dass das von Lukas im Folgenden zitierte Wort in dem Buch zu finden ist, das man damals dem Propheten Jesaja zuschrieb? Wer zwingt uns, diesen Hinweis auf das schriftlich vorliegende Zeugnis des Jesaja im Sinne der Authentizität aller seiner Aussagen zu verstehen. Selbst wenn Lukas seine Angabe so verstanden hat, dass er das ganze Werk als das des Jesaja ansah, besagt das noch in keiner Weise, dass er über diese Frage überhaupt nachgedacht, ja, dass er diese Frage überhaupt gekannt hat.

Das Jesaja-Buch galt nach Andeutungen im 12. Jahrhundert bis zur Aufklärung im 18. Jahrhundert als Ganzes als vom Propheten Jesaja verfasst. Mir scheint, dass die bibeltreue Exegese hier ohne Not eine Front eröffnet, die in keiner Weise zwingend ist, weil die Benennung eines Buches nach Jesaja zu dessen Identifikation keineswegs die ausdrückliche Feststellung impliziert, dass alles und jedes in diesem Buch von Jesaja stammen muss. Es handelt sich hier um eine *Vorstellung*, die damals zwar wie selbstverständlich mit der [410] Verfasserangabe verbunden gewesen sein wird, die aber gerade deswegen gar nicht

33 J. BARR, *Fundamentalismus* 93 hat gezeigt, dass sich am fundamentalistischen Lehrgebäude durch die Zuweisung des Jesaja-Buches an mehrere Autoren fast nichts ändern würde, aber es geht um die Irrtumslosigkeit der Schrift.

reflektiert wurde und deswegen auch nicht als ausdrücklich gelehrt gedacht werden muss. Ich denke also, hier macht man sich ein ganz bestimmtes Verständnis von Verfasserschaft (und damit von Offenbarung), wie diese allein aussehen darf, zu eigen und macht das zur Auslegungsmaxime für die Bibel. Dieses Verständnis hat man aber kaum aus der Bibel, selbst wenn diese, wie nicht zu bezweifeln ist, an manchen Stellen auf die Historizität des Berichteten abhebt. Man könnte auch ganz anders verfahren, und ich würde eine solche Lösung nicht nur höher schätzen, sondern auch in höherem Maße als Gehorsam gegenüber dem Wort bezeichnen: Man könnte nämlich an der Inspiration der Schrift festhalten, die für uns erkennbaren literarischen Tatbestände zur Kenntnis nehmen und die Inspiration *unter Berücksichtigung dieser Tatbestände* zu denken versuchen. Denn den Gedanken der Inspiration gibt es in der Schrift. Er besagt, dass Gott oder der Heilige Geist der Urheber der Schrift ist, gelegentlich auch der präexistente Christus.³⁴ Was das aber für Konsequenzen hat, sagen weder Jesus noch »die Schrift«,³⁵ und erst recht sagt letztere nicht, in welchem Sinne solche Zuschreibungen an alttestamentliche Personen zu verstehen sind.

Der Inspirationsgedanke in heutiger Zeit

Einen Hinweis, wie Gottes Handeln in Bezug auf die Schrift gedacht werden kann, gibt nun das Christusereignis selber. Die Christen glauben, dass Gott sich in Jesus Christus geoffenbart hat. Dieser Offenbarer kommt aber nach dem Neuen Testament nicht so zur Welt, wie wir das erwarten würden. Gott kommt merkwürdigerweise nicht als einer von den Schönen und Großen, sondern er kommt in der Krippe zur Welt, nirgendwo ist davon die Rede, dass er von Krankheit verschont wurde, und er stirbt nicht etwa im Bett einen »schönen« Tod, sondern er stirbt einen Tod, der damals nicht schändlicher gedacht werden konnte. Ist dann in derselben Tradition ein Offenbarungsbuch zu erwarten, das völlig glatt und ohne Probleme ist? So wie wir eine Offenbarung Gottes *von uns aus* ohne Kreuz und Leid erwarten würden, dementsprechend machen sich die Bibeltreuen in meinen Augen auch ein Bild von der Bibel ohne Runzeln und Probleme. Das Christusereignis aber zeigt, dass Gott so nicht handelt – jedenfalls nicht nach christlichem Verständnis. Wir sollten uns deswegen nicht ein vorgefertigtes Verständnis von der Unfehlbarkeit der Schrift zurechtlegen und von da aus die Schrift beurteilen, sondern wir sollten uns den literarischen und

34 Vgl. T. SÖDING, *Schriftinspiration* 184 f.

35 Vgl. 2 Tim 3,16; 2 Petr 1,19–21 – nach J. BARR, *Fundamentalismus* 99 gibt es jedenfalls konservative Kreise, die akzeptieren, dass dies die einzigen allgemeinen Aussagen über den Prozess der Inspiration der Bibel sind.

theologischen Problemen stellen, diese offen diskutieren und schauen, ob sich diese nicht mit der Bedeutung der Schrift in unserer Tradition vereinbaren lassen.

Man kann sich ja z. B. fragen, warum Gott nicht mit seiner Offenbarung gewartet hat, bis die Esperanto-Sprache erfunden wurde, damit alle Menschen sozusagen gleichen Zugang zu seiner Offenbarung haben, und nicht nur die Zeitgenossen Jesu und der Apostel, die des Griechischen mächtig waren. Gott wollte sich offenbar in dieser und keiner anderen Zeit offenbaren, warum sollte er dann die Beschränktheiten damaliger Sicht, warum sollte er dann die Gegebenheiten der damaligen Zeit einfach überspringen wollen? Ich sehe also nicht, dass wir von der Bibel her zu *dem* Verständnis der Irrtumslosigkeit der Schrift gezwungen wären, wie es die Bibeltreuen pflegen und bevorzugen von [411] daher ein Verständnis der Irrtumslosigkeit der Schrift, das den literarischen Gegebenheiten gerecht wird.

Diese Sicht kann mit zwei Erwägungen gestützt werden: Eine der Parade-stellen der bibeltreuen Exegeten ist Joh 20,30 f.: »Noch viele andere Zeichen, die in diesem Buch nicht aufgeschrieben sind, hat Jesus vor den Augen seiner Jünger getan. Diese aber sind aufgeschrieben, damit ihr glaubt, dass Jesus der Messias ist, der Sohn Gottes, und damit ihr durch den Glauben das Leben habt in seinem Namen.« Fordern diese Zeilen von uns den Glauben, dass Jesus alle im vierten Evangelium berichteten Wunder getan hat? Der Evangelist wird sicher der Meinung gewesen sein, dass Jesus diese Wunder vollbracht hat, da solche Geschehnisse im Kontext der damaligen Zeit zwar nicht als alltäglich, aber eben doch als häufiger geschehend angesehen wurden und insofern als möglich galten. Sind wir an diese Sicht ein für alle Mal gebunden, oder können wir die johanneischen Berichte von den Zeichen Jesu als Hinweise lesen, die auch für uns noch bedeutsam sind, ohne an die Historizität des in den entsprechenden Berichten Erzählten zu glauben? Ich glaube in der Tat, dass wir keine andere Wahl haben, weil wir nicht davon absehen können, dass es in der Antike nicht nur von Jesus, sondern auch von anderen Heilbringergestalten solche Wunder-Geschichten gab. Es ist also nicht der schiere Unglaube, der uns zu einer solchen Ansicht führt, sondern die Tatsache, dass aus der Antike zahlreiche solche Berichte erhalten sind, gleichzeitig aber in unserer Zeit solches nicht geschieht. Zwingt diese Erkenntnis nicht dazu, sich einzugestehen, dass die Wahrheit dieser Berichte auf einer anderen Ebene als der der Historizität liegen muss? Es müsste denn sein, es gäbe qualitativ unterschiedliche Zeiten, dass also früher häufig geschah, was heute nicht geschieht. Aber ist der Preis für diesen »Glauben« nicht zu hoch?

Das würde m. E. hervorragend zu einer zweiten Erwägung passen. Diese geht noch einmal auf den Gedanken der Historizität, des wirklichen Geschehen-seins dessen, was in der Bibel erzählt wird, ein. Von Lessing ist überliefert, dass er sich

darüber wundert, dass man am Hof in Berlin jetzt ein neues Wort hat und alle »sur les faits« sprechen. Das kann als Hinweis dafür dienen, dass von Fakten in unserem heutigen Sinne vorher noch nicht die Rede war und dass wir mit unserem Versuch, die von Lukas mit seinem Vorwort zum Ausdruck gebrachte »historische« Absicht mit Hilfe des von ihm in seinem Evangelium praktizierten Verfahrens und nicht etwa von heutigem historischem Verständnis her nachzuvollziehen, auf dem richtigen Wege sind. Das Verhältnis der Geschichtsschreibung zu den sog. Fakten ist in der Antike und der Moderne offensichtlich nicht völlig dasselbe und es ist ein Anachronismus, das Faktenverständnis der Moderne in die Bibel einzutragen.

Der Maxime »Weil die theologischen Aussagen der Bibel wahr sind, müssen auch die historischen zutreffen, sonst gerät die ganze Bibel in Gefahr«³⁶ liegt das Faktenverständnis der modernen Geschichtsschreibung zugrunde. Alles, was in der Bibel erzählt wird, wird nach der Art modernen Geschichtsverständnisses verstanden, deswegen ist die Historizität der Jungfrauengeburt, der Auferstehung und der Wunder für die Bibeltreuen so wichtig. Aber bereits das Neue Testament enthält einige Hinweise, die zu tieferem Nachdenken über die Bedeutsamkeit historischer Fakten Anlass geben könnten. Im Neuen Testament hören wir, dass die Gegner Jesu seine Wunder nicht bestreiten, wie Jesus übrigens auch die Wunder seiner Gegner nicht bestreitet (Mt 12,22 – 30par.). [412]

Kommen die Gegner Jesu deswegen zum Glauben? Mitnichten! Warum nicht? Weil sie die Wunder Jesu, die sie als solche anerkennen, auf den obersten der Dämonen zurückführen. Während das Faktum der Wunder auf Seiten Jesu und seiner Gegner unbestritten ist, ist die Erklärung der Ursache in keiner Weise eindeutig. Die Gegner Jesu führen seine Wunder auf die Dämonen, Jesus führt sie auf Gott zurück. Ähnlich sieht es mit dem »historischen Faktum« leeres Grab aus. Während die Jünger es mit der Auferstehung des Gekreuzigten erklären, deuten »die Juden« es mit dem Hinweis auf den Grabraub der Jünger (Mt 28,15). Daran kann man erkennen, dass Fakten immer unterschiedlich erklärbar und mitnichten eindeutig sind. Fakten sprechen nicht aus sich selbst und nicht für sich selbst, sie sind auf Interpretation angewiesen und sind vielen unterschiedlichen Interpretationen zugänglich. Auch dieser Hinweis ist geeignet, die Bedeutung der Fakten in der biblischen Überlieferung zumindest ein wenig zu relativieren.

Aufgrund der dargelegten Tatbestände scheint es sinnvoller, die Irrtumslosigkeit der Schrift nicht nach einem von der Moderne vorgegebenen Verständnis von Wahrheit und Historizität, sondern in Übereinstimmung mit den erkennbaren Tatbeständen in der Bibel zu denken. Wenn die Antike unseren Begriff von Historizität nicht kannte, dann hatten die antiken Verfasser diese auch nicht im

36 Vgl. dazu J. BARR, *Fundamentalismus* 104 f.

Blick und wir müssen von ihnen nicht eine Konformität zu den Fakten fordern, die erst viel später als Wissenschaftsziel entdeckt wurde. Der Gedanke der Inspiration widerspricht dem nicht. Die Bibel kann inspiriert sein, auch wenn nicht alle Aussagen im historischen Sinn zu verstehen sind. Die Inspiration sollte freilich in Übereinstimmung mit dem historisch und literarisch erkennbaren Befund gedacht werden. Diese Erkenntnis gibt uns die Freiheit, uns auf das Wesentliche der Bibel zu konzentrieren, statt ständig mit Abwehrgedanken wegen der Historizität beschäftigt zu sein. Modernität, modernes Denken muss also nicht notwendig negativ, es kann auch positiv sein!

Angesichts der unterschiedlichen und z. T. sogar widersprüchlichen Aussagen der Bibel haben die sog. Bibeltreuen natürlich ein Problem, möglichst alle Aussagen der Bibel als historisch zu verstehen und dementsprechend miteinander auszugleichen. Abschließend muss deswegen die Frage gestellt werden, warum sie diesen großen geistigen Aufwand betreiben. Die Antwort darauf kann offensichtlich nicht lauten, dass sie dies tun, weil sonst der Offenbarungscharakter der Bibel gefährdet wäre, weil diese Antwort sich sozusagen auf die von den Bibeltreuen verwendete Logik einlassen würde, obwohl sich diese gerade als problematisch erwiesen hat. Nach unseren Überlegungen sollte der Offenbarungscharakter der Bibel ja nicht an die Historizität alles dessen gebunden sein, was in der Bibel berichtet wird. Von daher könnte die Frage auch so gestellt werden: Warum binden die Bibeltreuen die Zuverlässigkeit der Offenbarung an die in ihrem Sinne verstandene historische Zuverlässigkeit der biblischen Schriften?

Gründe für die Ausbildung einer fundamentalistischen Haltung

In einem Beitrag zur Festschrift eines Kollegen, der sich nicht nur als Sozialwissenschaftler versteht, sondern die Welt stets zumindest auch mit sozialwissenschaftlichen Augen sieht, ist es nahe liegend, wenigstens den Versuch zu machen, nach diesen Gründen sozialwissenschaftlich zu fragen. Ein solcher Versuch ist aber nicht nur aus [413] diesem Grunde angebracht, sondern auch deshalb, weil die Frage nach den Ursachen für eine konservative Grundeinstellung in den Sozialwissenschaften spätestens seit der Untersuchung von Adorno und anderen über die autoritäre Persönlichkeit und die Entstehung des Faschismus in Europa Tradition hat.³⁷ Auch ist soeben in den USA eine Metastudie über 88 Einzelstudien mit dem Titel »Political Conservatism as Motivated Social Cognition«³⁸ erschienen, die bis in den Kongress hinein Aufmerksamkeit ge-

37 T. W. ADORNO, *Personality*.

38 J. T. JOST u. a., *Psychological Bulletin* 339 – 375. Selbstverständlich kann ich nur auf wenige

funden hat. In dieser Studie fragen die vier renommierten Autoren nach den individual- und sozial-psychologischen Gründen für die Entstehung einer konservativen Haltung.

Fundamentalismus und Konservatismus

Bevor die entsprechenden Überlegungen vorgestellt und auf unser Problem übertragen werden können, muss freilich gefragt werden, ob es überhaupt eine enge Beziehung zwischen dem dargestellten Bibelverständnis und dem politischen Konservatismus gibt. Diese Frage ist m. E. grundsätzlich zu bejahen, auch wenn nicht auszuschließen ist, dass es evangelikale Kreise mit z. B. sozial-utopischen Idealen gibt, da der politische Konservatismus nicht religionsfrei ist und durchaus mit bestimmten Zielen bzw. Aussagen der Evangelikalen übereinstimmt bzw. umgekehrt die Evangelikalen mit bestimmten Zielen der Konservativen konform gehen. So gehört z. B. die Ablehnung der Evolutionslehre zum gemeinsamen Gedankengut von Evangelikalen und Konservativen in den USA. Diese Übereinstimmung hat schließlich auch in dem Wahlbündnis zwischen den fundamentalistischen Gruppen und den Konservativen bei den Präsidentenwahlen ihren Ausdruck gefunden. Aus sozialwissenschaftlicher Perspektive kann als Begründung noch hinzugefügt werden, dass bestimmte religiöse Einstellungen wie z. B. die Haltung zur Mischehe und zur Evolution sowie die Konversion zu Kirchen mit autoritärer Struktur in entsprechenden Untersuchungen als Indikatoren für eine politisch konservative Einstellung verwendet worden sind und insofern für eine Parallelität von politischem und religiösem Konservatismus sprechen.³⁹ Die Annahme, dass eine konservative Grundhaltung, die sich auf das Glaubensverständnis bezieht, sich nicht auf dieses beschränkt, sondern auch die übrige geistige Haltung prägt, ist ja von vornherein nahe liegend, wenn man das Glaubensverständnis nicht vom übrigen Selbstverständnis abkoppeln will.

Die Motive für Konservatismus nach Jost et al.

Ziel der Ausführungen der Autoren der Metastudie ist es, »to generate a comprehensive list of motives that are potential predictors of political conservatism« (345). Zu diesem Zweck bestimmen sie den »ideological core« des politischen Konservatismus durch zwei auch sonst schon für dessen Definition

Zusammenhänge dieses umfangreichen Beitrages eingehen und muss vor allem die methodologischen Bemerkungen übergehen.

39 Vgl. auch die Stellungnahme zu dieser Studie von J. GREENBERG/E. JONAS, Motives 377.

herangezogene Eigenheiten, nämlich zum einen durch »the disposition and tendency to preserve what is established« oder einfacher durch die Ablehnung jeglichen gesellschaftlichen Wandels und zum anderen durch die Akzeptanz von Ungleichheit in der Gesellschaft. Diese beiden Eigenschaften des Konservatismus treten häufig miteinander verbunden auf, sind aber voneinander abhebbar und stehen in engem Zusammenhang mit bestimmten psychischen Faktoren, die z. T. nicht besonders schmeichelhaft sind. Diese lassen sich gliedern in [414]

- 1) »epistemic motives«, wie
 - gedankliche Schlichtheit und Engstirnigkeit,
 - Dogmatismus und Bedürfnis nach Eindeutigkeit,
 - das Bedürfnis nach Ordnung und Struktur, und
 - das Bedürfnis nach Geschlossenheit des Denkens,
- 2) »existential motives« wie
 - niedriges Selbstwertgefühl,
 - Angst, Wut und Aggression,
 - Pessimismus, Ekel und Verachtung,
 - Angst vor und Vermeidung von Verlusten,
 - Angst vor dem Tod, und schließlich in
- 3) »ideological motives« wie
 - Bedrohung der Stabilität des sozialen Systems (passim, vgl. besonders 351).

Diese Motive entstammen praktisch alle dem mentalen Versuch, mit Angst und Unsicherheit fertig zu werden, letztere wiederum stehen in engem Zusammenhang mit den Grundeigenschaften des Konservatismus, nämlich Ablehnung jeglichen Wandels und Akzeptanz von Ungleichheit.⁴⁰

Die Kritik von Greenberg und Jonas an Jost et al.

Die scheinbare Objektivität der dargestellten Zusammenhänge, die von dem Charakter einer Metaanalyse und von der Berücksichtigung riesiger Fallzahlen⁴¹

40 In der Erwiderung auf den Kommentar von Greenberg und Jonas fassen die Autoren ihre These wie folgt zusammen: »that (at least in the general population) right-wing conservatism is positively related to dogmatism and intolerance of ambiguity; uncertainty avoidance; fear of threat; loss, and death; system instability; and epistemic needs to achieve order, structure and closure, as well as negatively related to openness to experience, integrative complexity, and (to a lesser extent) self-esteem.« (J. T. JOST, Exceptions 383).

41 »The data for our review come from 38 journal articles, 1 monograph, 7 chapters from books or annual volumes, and 2 conference papers involving 88 samples studied between 1958 and 2002 (...). The total number of research participants and individual cases is 22,318 (...). The data come from 12 different countries (...).« (352). – Der Leser dieses Beitrages gewinnt den

ausgeht, wird nun freilich durch einen in demselben Heft des *Psychological Bulletin* erschienenen Kommentar zu diesem Artikel erheblich relativiert.⁴² Schon die Tatsache, dass die verantwortliche Herausgeberin den Beitrag nach einem dreijährigen Begutachtungsverfahren (nur) zusammen mit einem Kommentar publiziert hat, vermag die Brisanz dieser Studie anzudeuten, obwohl die These der Studie ja im Kontext der von ihr verarbeiteten Einzelstudien steht und insofern keineswegs völlig neue Tendenzen zu Tage bringt. In diesem Kommentar setzen sich die Autoren Greenberg und Jonas v. a. mit der Frage auseinander, ob die genannten Motive für Konservatismus nur für den letzteren gelten, oder ob sie nicht für jede Art extremer Ideologie gültig sind, sei es nun auf dem rechten oder auf dem linken Spektrum. V. a. anhand von Beispielen aus der Geschichte der kommunistischen Staaten belegen sie ihre These, dass im Gegensatz zur Ansicht der vier Autoren der Metastudie »left-wing ideologies serve these motives just as well as right-wing ones.« (378). Allerdings stimmen sie ausdrücklich der These zu, dass die genannten Motive, die sich in Ideologien rechter wie linker Natur finden, in dem Wunsch nach Reduktion von Furcht, Angst und Unsicherheit ihren Grund haben (378).

Die Kritik des Kommentars stellt aber nicht nur die Motive als ausschließlich zum Konservatismus gehörig in Frage, sondern bezweifelt auch die von den Autoren vorangestellte Definition des Begriffs Konservatismus, insofern nach Ansicht der Kommentatoren die Geschichte gezeigt hat, dass auch Konservative oft nach Veränderungen streben und also keineswegs eindeutig Veränderungen ablehnen. Im Übrigen gilt: »It is even clearer from these sources (sc. der Geschichte) that left-wing governments often, in fact typically, are highly resistant to change.« (377). Es genügt nach Ansicht von Greenberg und Jonas nicht, diese Erscheinungen mit Jost u. a. als Ausnahmen von der (berechtigten) Regel anzusehen, die Abneigung gegen Veränderungen lässt sich vielmehr keinesfalls auf den Konservatismus beschränken. Das Gleiche gilt für die Akzeptanz von Ungleichheit. Auch diese ist keineswegs nur bei konservativen Politikern zu finden, sondern wurde/wird durchaus auch in kommunistischen Staaten praktiziert.

Even though the communist philosophy proclaims social equality, it seems many communist countries developed their own hierarchies of privilege in such domains as housing, recreation, health care, food, and other consumer goods (377).

Eindruck, dass die sehr großen Fallzahlen Objektivität suggerieren sollen. Deswegen werden sie auch zu Anfang der Erwiderung noch einmal hervorgehoben (reply 383). In diesem Zusammenhang dürfte auch die m. E. für Sozialwissenschaftler doch einigermaßen erstaunliche Bemerkung zu sehen sein: »(...) we decided to let the data speak for themselves« – sprechen Daten für sich selber oder sind sie notwendig auf Interpretation angewiesen?

42 J. GREENBERG/E. JONAS, Motives (s. o. Anm. 40).

Konsequenzen aus der Kontroverse

Angesichts dieser weitestgehenden Ablehnung der von Jost u. a. vorgenommenen Verbindung ausschließlich des Konservatismus mit den angeführten Motiven, könnte man zu der Ansicht gelangen, es handele sich hier wieder einmal um das ohnehin zur Denunziation von Wissenschaft geläufige Glasperlenspiel und für unsere Frage lasse sich der Kontroverse nichts entnehmen. Das wäre aber ein sehr einseitiger Blick auf diese Auseinandersetzung. Denn die Kritiker der Metastudie haben gerade nicht bestritten, dass der von Jost u. a. beschriebene Zusammenhang zutrifft, sondern nur, dass dieser ausschließlich auf den Konservatismus passt. Er ist vielmehr nach Greenberg und Jonas genauso zur Beschreibung extrem linker Ideologie geeignet. Insofern die evangelikale Bewegung in den Zusammenhang des Konservatismus gehört, dürften die genannten Beweggründe und deren Rückführung auf den Wunsch nach Reduktion von Furcht, Angst und Unsicherheit durchaus zutreffen. Die Metastudie liefert zusammen mit den von ihr verarbeiteten Beiträgen den empirischen Beweis dafür, was auch sonst schon vermutet wurde, dass nämlich dem Fundamentalismus eine Verweigerungshaltung gegenüber der Moderne zugrunde liegt.

Gründe für das fundamentalistisch-evangelikale Glaubens- und Schriftverständnis

Demnach verdankt sich das evangelikal-fundamentalistische Schriftverständnis der Bedrohung des eigenen christlichen Selbstverständnisses durch die Modernisierungstendenzen. Diese greifen seit dem 19. Jahrhundert in der westlichen Welt Platz und äußern sich in einer offeneren, subjektiv geprägten und verantworteten Lebensweise, die zugegebenermaßen mit Unsicherheit und Entwicklung verbunden ist. Diese empfinden die Betroffenen zu Recht als Gefährdung ihres überlieferten Glaubensverständnisses, insofern der traditionelle Glaube auf diese Herausforderung reagieren muss und nicht einfach in der Wiederholung des Überkommenen verharren kann. Statt aber sich auf die Unsicherheit einer Auseinandersetzung mit dem Neuen einzulassen und den Glauben im Angesichte dieser neuen Erkenntnisse/Sichtweisen/Fragen zu reflektieren und in gewissem Sinne verändert, dafür aber den neuen Fragen und Tendenzen gewachsen zum Ausdruck zu bringen, reagieren sie mit Abschottung und setzen ihr überkommenes Glaubens- und Schriftverständnis absolut, sind also nicht bereit, dieses mit den neuen Tendenzen und Fragestellungen wirklich zu konfrontieren und sich auf die daraus resultierenden Fragen an die menschliche Existenz und an den Glauben einzulassen. Sie verabschieden sich

damit aus dem Gespräch über die geistigen Fragen der Gegenwart und nehmen an deren Entwicklung nicht teil.

Häufiger zitierte Literatur

- T. W. ADORNO u. a., *The Authoritarian Personality*, New York 1950.
- J. BARR, *Fundamentalismus*, München 1981.
- A. D. BAUM, *Geschichtsschreibung, Wunder und der christliche Glaube*. Antwort an Prof. Lindemann, in: *Bibel und Gemeinde* 101 (2001) 30–37 (wieder abgedruckt in: T. Mayer/K.-H. Vanheiden (Hrsg.), *Jesus, die Evangelien und der christliche Glaube*, Nürnberg 2008, 51–60. Nach dieser Ausgabe wird hier zitiert).
- A. D. BAUM, *Glaube, Geschichte und die neutestamentliche Wissenschaft*, in: *Bibel und Gemeinde* 100 (2000) 268–272 (wieder abgedruckt in: T. Mayer/K.-H. Vanheiden (Hrsg.), *Jesus, die Evangelien und der christliche Glaube*, Nürnberg 2008, 37–42. Nach dieser Ausgabe wird hier zitiert).
- F. BOVON, *Das Evangelium nach Lukas (EKK III/1)*, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1989.
- H. R. BREITENBACH, *Art. Thukydides*, in: *Der Kleine Pauly* 5, 792–799.
- I. BROER, *Fundamentalistische Exegese oder kritische Bibelwissenschaft?*, in: J. Werbick (Hrsg.), *Offenbarungsanspruch und fundamentalistische Versuchung (QD 129)*, Freiburg 1991, 59–88.
- I. BROER, *Einleitung in das Neue Testament. Band I (EBerg. Bd NT 2/1)*, Würzburg 1997.
- C. BURCHARD, *Versuch, das Thema der Bergpredigt zu finden*, in: G. Strecker (Hrsg.), *Jesus Christus in Historie und Theologie (FS H. Conzelmann)*, Tübingen 1975, 409–432.
- J. ERNST, *Das Evangelium nach Lukas (RNT)*, Regensburg 1977.
- E. GELDBACH, *Thesen zum Fundamentalismus*, in: *Zeitschrift für Theologie und Gemeinde* 2 (1997) 83–98.
- M. GRANT, *Klassiker der antiken Geschichtsschreibung (dtv 4374)*, München 1981.
- J. GREENBERG/E. JONAS, *Psychological Motives and Political Orientation – The Left, the Right, and the Rigid: Comment on Jost et al.*, in: *Psychological Bulletin* 129 (2003) 376–382.
- S. HOLTHAUS, *Fundamentalismus in Deutschland. Der Kampf um die Bibel im Protestantismus des 19. und 20. Jahrhunderts*, Bonn 1993.
- J. T. JOST u. a., *Political Conservatism as Motivated Social Cognition*, in: *Psychological Bulletin* 129 (2003) 339–375.
- J. T. JOST u. a., *Exceptions that prove the rule – using a theory of motivated social cognition to account for ideological incongruities and political anomalies: reply to Greenberg and Jonas (2003)*, in: *Psychological Bulletin* 129 (2003) 383–393.
- K. KIENZLER, *Der religiöse Fundamentalismus (Beck'sche Reihe 2031)*, München 1996.
- K. LÖNING, *Das Geschichtswerk des Lukas Bd. I (Urban-TB 455)*, Stuttgart u. a. 1997.
- K. LUTZE, *Art. Fundamentalismus IV. Sozialwissenschaftlich*, in: *RGG⁴ III*, 414–425.
- T. MEYER, *Identitätspolitik. Vom Missbrauch kultureller Unterschiede*, Frankfurt 2002.
- H. MIKLAS, *Von den starken Schwachen und den schwachen Starken*, in: *Ökumenisches Forum* 19 (1996) 103–122.

- R. J. RAJA, *Biblical Fundamentalism: An Enquiry*, in: *Indian Theological Studies* 34 (1997) 124–137.
- R. RIESNER, *Paulus und die Jesusüberlieferung*, in: J. °Adna (Hrsg.), *Evangelium, Schriftauslegung, Kirche* (FS P. Stuhlmacher), Göttingen 1997, 347–365.
- G. SAUTER, *Einleitung*, in: J. Barr, *Fundamentalismus*, München 1981, 12 f.
- G. SCHNEIDER, *Das Evangelium nach Lukas* (ÖTK 3/2), Gütersloh/Würzburg 1977.
- T. SÖDING, *Die Schriftinspiration in der Theologie des Westens*, in: J. D. G. Dunn u. a. (Hrsg.), *Auslegung der Bibel in orthodoxer und westlicher Perspektive* (WUNT 130), Tübingen 2000, 169–205.
- H. STADELMANN, *Grundlinien eines bibeltreuen Schriftverständnisses*, Wuppertal 1985.
- C.-D. STOLL, *Umstrittene Verfasserschaft am Beispiel des Jesaja-Buches*, in: E. Hahn/R. Hille/H.-W. Neudörfer (Hrsg.), *Dein Wort ist die Wahrheit* (FS G. Maier), Wuppertal 1997, 165–187.

Toleranz im Neuen Testament?

Ein Versuch zum Toleranzgedanken in den paulinischen Briefen

Christentum und Toleranz – Toleranz und Christentum? Können diese beiden Größen irgendwie zusammengehen? Handelt es sich dabei nicht um zwei völlig unvereinbare Größen? Ist nicht das Christentum geradezu für seine Intoleranz bekannt? Steht nicht für das Christentum eher der Gedanke des glücklicherweise nur als augustinisch und nicht als biblisch zu bezeichnenden *Compelle intrare*¹ als der der Toleranz? – Die Frage nach dem Verhältnis von Christentum und Toleranz begegnet zu Recht einer nicht geringen Reserve. Solche Reserve meldet sich umso mehr zu Wort, wenn man die Frage noch spezieller stellt und nach dem Verhältnis der Offenbarungsurkunden des Christentums zum Problem der Toleranz fragt. Wenn überhaupt das Christentum sich zur Höhe des Toleranzgedankens aufgeschwungen hat, so ist dies eine Entwicklung der Moderne, der Zeit nach der Aufklärung, inwiefern soll man dazu dem Neuen Testament etwas entnehmen können? [58]

I. Toleranz als Forderung der Moderne – Überlegungen zum Verständnis des Begriffs

Aber ist die Aufklärung ein vom Christentum und seinen Denkstrukturen völlig unabhängiges Produkt, auch wenn sie in heftigem Ringen dem Christentum abgetrotzt werden musste und teilweise immer noch abgetrotzt werden muss? Ist die Forderung nach Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit völlig unabhängig

1 Das berühmte Zitat aus dem 93. Brief darf freilich nicht als alleinige und insofern charakteristische Stellungnahme des Bischofs von Hippo zu dieser Frage angesehen werden, vgl. dazu W. SPEYER, Toleranz 192 f., sowie nur die beiden folgenden Zitate, die das Spannungsfeld der augustinischen Stellungnahmen vielleicht wenigstens andeuten können: »Credere non potest homo nisi volens« (in Joannem XXXVI Nr. 2; vgl. auch De spiritu et littera 31,54; epist. 217,16) und »Quae peior mors animae quam libertas erroris«? (epist. 105,10). Zur Wende im augustinischen Denken vgl. J. BLATTNER, Toleranz 34–36.

vom Christentum entstanden?² Wie auch immer die Relation zwischen Christentum und Aufklärung hinsichtlich der Entstehung der letzteren zu denken ist, so ist das Verhältnis zur Aufklärung in den christlichen Denominationen und Strömungen sehr verschieden gewesen. Neben der Linie, vor allem in der katholischen Theologie, für die der Antimodernismus steht,³ gibt es zumindest in der protestantischen Theologie auch die liberale Strömung, die ausdrücklich an die Aufklärung angeknüpft hat. Sind Aufklärung und Toleranz so zugleich mit dem Christentum und gegen das Christentum entwickelt worden, so muss man, will man mit Hilfe der biblischen Zeugnisse etwas dazu sagen, zunächst eine klare Vorstellung davon haben, was Toleranz in solchem Zusammenhang meinen kann und meinen soll. Nicht umsonst hat ja Alexander Mitscherlich angemerkt, dass dem Begriff Toleranz eine gewisse Schwammigkeit eigen ist,⁴ die leicht dazu führen kann, dass zwar jeder für Toleranz ist, aber jeder etwas anderes darunter versteht. Wenn dann sogar von Toleranz als *christlicher* Tugend oder Aufgabe zu reden möglich sein soll, kann Toleranz nicht den mit der Verwirklichung der Toleranzidee geschichtlich untrennbar verbundenen Indifferentis- [59] mus meinen, der alle Weltanschauungen zulässt, weil er alle Religionen – womöglich noch in gleicher Weise – an den Grundwahrheiten der Religion partizipieren sieht oder die Wahrheit letztlich für unerkennbar hält.⁵ Solche Toleranz kann solange keine christliche Tugend sein, als das Christentum den Anspruch auf Absolutheit im bislang vertretenen Sinne aufrechterhält, wobei freilich in der Regel unerörtert bleibt, wie das Christentum »die Wahr-

2 Wie wenig freilich diese Werte sich im christlichen Bewusstsein bereits offiziell durchgesetzt haben, eine wie geringe Bedeutung ihnen zugemessen und wie sehr wir uns christlicher-/katholischerseits offensichtlich noch immer in einem Binnenraum befinden, vermag der Umstand zu zeigen, dass in der zweiten Auflage des LThK ein Artikel »Brüderlichkeit« fehlt, während natürlich ein langer Artikel »Brüder Jesu« vorhanden ist. Im Stichwortverzeichnis wird unter »Brüderlichkeit« auf den Artikel »Initiation« verwiesen, in dem die Brüderlichkeit nun freilich als Charakteristikum des Christentums genannt wird. Ein Artikel »Gleichheit« fehlt im übrigen auch, und man darf gespannt sein, ob in der Neuauflage des LThK diese Stichworte Berücksichtigung finden oder nicht. – Inzwischen ist der zweite Band erschienen, und er enthält in der Tat ein Stichwort »Brüderlichkeit«, das freilich sehr binnenchristlich abgehandelt wird.

3 Vgl. dazu als erste Einführung R. SCHERER, Art. Modernismus, in: LThK² 7,513–516.

4 Vgl. A. MITSCHERLICH, Toleranz – Überprüfung eines Begriffs, Frankfurt a. M. 1974, 7, dessen Hinweis in der nachfolgenden Literatur häufig aufgenommen wird.

5 Insofern sollte man den Zugewinn an Toleranz in der westlichen Welt z. B. seit dem zweiten Weltkrieg nicht überschätzen, da dieser Zugewinn auffälligerweise mit einem massiven Verlust an Christlichkeit oder jedenfalls an Kirchlichkeit, was ja nicht immer und überall dasselbe sein muss, parallel läuft, was wiederum ein Zeichen dafür sein könnte, dass es den christlichen Kirchen nicht oder jedenfalls nicht genügend gelungen ist, ein positives Verhältnis zum sog. modernen Toleranzdenken zu finden. – Zur Verbindung von Toleranz und Relativität der Religion vgl. z. B. Lessing und dazu J. BLATTNER, Toleranz 56 ff.

heit« »hat«. ⁶ Angesichts der Geschichtlichkeit des Christentums, ⁷ angesichts der unterschiedlichen Entwicklungen und sich teilweise ablösenden Gestalten christlichen Glaubens muss es auch im Christentum eine größere und eine geringere Nähe zur Wahrheit geben. Es ist dem Christentum schließlich nirgendwo verheißen, dass es die Wahrheit immer und überall optimal verkünden und repräsentieren wird – das alles meint der Ge-[60] danke der Endgültigkeit der Offenbarung, mit dem der der Absolutheit zusammenhängt, gerade nicht.

Christliche Toleranz als Tugend und Aufgabe, so möchte ich versuchsweise definieren, müsste eine Haltung meinen, die in Anerkennung der Selbst-Offenbarung Gottes im Christusereignis sowohl zu den jeweils anderen christlichen Denominationen als auch zu den anderen, nicht-christlichen Religionen offen ja sagt, ihr Lebensrecht also nicht nur notgedrungen akzeptiert und sie nicht nur als schlechthin defiziente Modi von Religion ansieht. ⁸ Eine solche Aussage kann ich freilich weniger mit den Aussagen des kirchlichen Lehramts über Toleranz als mit meinem Lebensgefühl begründen. Ob und ggf. wie eine solche Sicht christlicherseits möglich ist, wird zu diskutieren sein. Für meine

6 Vgl. dazu J. WERBICK, Heil 49 ff.; H. WALDENFELS, Christentum im Streit der Religionen um die Wahrheit, in: K.-J. Kuschel (Hrsg.), Christentum und nichtchristliche Religionen. Theologische Modelle im 20. Jahrhundert, Darmstadt 1994, 102–118.

7 Allerdings scheint mir die Frage, was geschichtlich hinsichtlich der Toleranz in der/den christliche(n) Kirche(n) möglich gewesen wäre, sehr schwierig zu entscheiden. Einerseits wird man das Denken der mittelalterlichen Theologen sicher als weltbildhaft bedingt und insofern auch notwendig bezeichnen dürfen und müssen, auf der anderen Seite kann man freilich auch nicht übersehen, dass christliche Theologen in den ersten drei Jahrhunderten, als die Kirche noch unterdrückt war, massiv für Toleranz eingetreten sind. (Vgl. etwa die bekannten Stellen bei Tertullian, z. B. Apologeticum 24,6; oder Ad Scapulam 2: »Nicht einmal Sache der Gottesverehrung ist es, zur Gottesverehrung zu zwingen, da sie von freien Stücken unternommen werden muss und nicht aus Zwang.« [Übers. BKV] oder Laktanz, De inst. div. 5,21: »Wir dagegen fordern nicht, dass man widerwillig zu unserem Gott betet« [Übers. BKV]). Bezeichnenderweise ist die herrschende Intoleranz ja auch immer wieder von unterdrückten kirchlichen Gemeinschaften wie den Hussiten und den Wiedertäufern, um nur diese Beispiele zu nennen, hinterfragt worden. Das Verhalten der Theologen in den ersten drei Jahrhunderten dürfte jedenfalls deutlich machen, dass die spätere, in der Folge der Konstantinischen Wende vielfältig geübte Praxis kein sozusagen naturnotwendiger Vorgang gewesen ist. Offensichtlich spielten hier die eigene Lage und die daraus resultierende Perspektive auch eine Rolle. Vgl. zu dieser Frage auch W. SPEYER, Toleranz.

8 Es ist also m. E. dezidiert zu wenig, wenn A. DUNKEL in dem an sich verdienstvollen, weil über die normalen binnenkirchlichen Grenzen hinwegblickenden »Wörterbuch des Christentums« s. v. »Toleranz« definiert: »Toleranz meint gemeinhin rel., weltanschaul. und politische Duldsamkeit und Achtung gegenüber anderen *Personen*.« (1267, Hervorhebung I. B.) – Zu dem oben vorgetragenen Anliegen vgl. J. WERBICK, Heil 57 ff., z. B. die Zusammenfassung 59: »Dem Absoluten im Konkreten bleibt auf der Spur, wer von seiner eigenen Wahrnehmung der absolut verheißungsvollen und herausfordernden Wahrheit her verstehende und Gemeinschaft stiftende Zugänge findet zu anderen religiösen Traditionen und sie mitsprechen lassen kann, wenn er Rechenschaft gibt darüber, von welchem Wort er sich zur Antwort herausfordert und inspiriert erfährt.«

Aufgabe als Neutestamentler ergibt sich jedenfalls daraus im Sinne der oben erhobenen Forderung nach Prägnanz des Begriffes, dass nach dem Verhältnis der neutestamentlichen Dokumente zu den Religionen und zu differierenden Meinungen über das Wesen des Christentums zu fragen ist.

II. Innerchristliche Konflikte und ihre Bewältigung – Toleranz im Neuen Testament?

1. Die Auseinandersetzung des Paulus mit den Galatern

Die innerkirchliche oder innerchristliche Perspektive kann man an den Briefen des Apostels Paulus studieren, in dessen Gemeinden in Galatien christliche Verkündiger eingedrungen sind, die ein anderes Evangelium, wie Paulus in Gal 1,6 sagt, verkündigten, die also, sagen wir es zunächst vorsichtig, eine von der Predigt des Paulus abwei- [61] chende Verkündigung vertraten, oder noch anders ausgedrückt: in dessen Gemeinden aufgrund der Predigt dieser Leute Streit über die Interpretation und damit über die Wahrheit des Evangeliums entstand. Solche unterschiedlichen Ansichten werden in der sich mit großer Geschwindigkeit im 1. Jahrhundert n. Chr. ausbreitenden Jesusbewegung normal gewesen sein. Man denke nur, wie Paulus sich im gleichen Galaterbrief rühmt, in den ersten 16–17 Jahren nur geringen Kontakt mit Jerusalem gehabt zu haben (Gal 1,15–2,2). Selbst wenn hier das Hereinwachsen des Paulus in die Tradition in der antiochenischen Gemeinde mitzubedenken ist, muss doch gefragt werden, wie angesichts solcher Abgetrenntheit eine einigermaßen gleiche Verkündigung zustande gekommen sein soll. Gleichwohl beansprucht Paulus eine solche Gleichförmigkeit, jedenfalls hinsichtlich der Verkündigung der Auferstehung, in 1 Kor 15,11, und er scheint in Gal 1,6–8 eine solche sogar für das Gesamt-Evangelium vorauszusetzen. Bei den in die galatischen Gemeinden eingedrungenen Predigern scheint freilich das damals als normal vorauszusetzende Maß christlicher Vielfalt in der Verkündigung für Paulus überschritten zu sein, weswegen er sich brieflich an die galatischen Gemeinden wendet. Seine Adressaten sind also nicht die Verkündiger selbst, deren Predigt in Galatien für Unruhe gesorgt und zur Gefahr des Abfalls geführt hat, sondern die Mitglieder der von ihm gegründeten Gemeinden, die Paulus sozusagen auf der Kippe zwischen seinem Evangelium und einem anderen Evangelium sieht, das den Namen Evangelium nicht verdient. Es kommt Paulus in diesem Moment darauf an, die Galater, die sich durch das andere Evangelium auf dem Wege von ihm fort befinden, zu sich zurückzuführen – so würden wir formulieren. Paulus freilich sagt das ganz anders, nämlich dass es darum geht, die Galater zu Christus

zurückzuführen. In unserem Zusammenhang richtet sich das Interesse auf die Frage, wie Paulus mit den Verkündigern des anderen Evangeliums umgeht. Bevor wir darauf näher eingehen, muss wenigstens kurz ein Wort zum Inhalt der Kontroverse zwischen Paulus und seinen Gegnern gesagt werden, weil der Stellenwert des Streitpunktes naturgemäß für die Einschätzung des Konflikts von Bedeutung ist und auch die Übertragbarkeit auf das Problem der innerchristlichen Toleranz davon abhängt. [62]

2. Der Gegenstand der Kontroverse zwischen Paulus und den Gegnern in den galatischen Gemeinden

Der Gegenstand der Kontroverse zwischen Paulus und seinen Gegnern ist in der Exegese selbst kontrovers,⁹ im allgemeinen wird wenigstens die Forderung der Beschneidung zu dieser Auseinandersetzung zwischen Paulus und seinen Gegnern gerechnet (vgl. Gal 6,12).¹⁰ Inwieweit die Forderung der Gesetzeserfüllung eine Rolle gespielt hat, ist nicht ganz klar, weil Paulus den Gegnern (oder den Juden insgesamt?) vorwirft, sie würden ja selbst das Gesetz nicht halten (Gal 6,13). Diese Formulierung spricht doch wohl dafür, dass die Gegner die Erfüllung des ganzen Gesetzes fordern und nicht nur die Beschneidung. Dass Paulus der Meinung ist, sie würden das Gesetz nicht erfüllen, hängt offensichtlich mit den Differenzen zwischen ihm und seinen Gegnern zusammen. Aus diesen Gründen werden die Gegner des Paulus im Galaterbrief in der Regel als judenchristliche Verkündiger angesehen, die jedenfalls hinsichtlich der Beschneidung und der Gesetzesobservanz von der Linie des Paulus abwichen – ob sie sonst vollkommen mit ihm übereinstimmten,¹¹ wird nicht eindeutig klar, ist aber m. E. eher unwahrscheinlich, weil durch die Weitergeltung des Gesetzes der Stellenwert des Christuserignisses für die Gegner zumindest implizit ein anderer ist als für Paulus.¹² Paulus nennt möglicherweise nur die wichtigsten oder nur die

9 Vgl. dazu nur neuestens L. OBERLINER, »Kein anderes Evangelium!« Die Auseinandersetzung des Paulus mit seinen »Gegnern« am Beispiel des Galaterbriefes, in: C. Mayer/K. Müller/G. Schmalenberg (Hrsg.), Nach den Anfängen fragen (FS G. Dautzenberg), Gießen 1994, 461 – 499, 472 ff.

10 Vgl. J. S. Vos, Argumentation 11 f., der als einzigen sicheren Punkt der Auseinandersetzung »einen Teil der Bundesverpflichtungen«, »vor allem das Gebot der Beschneidung als Vorbedingung für die volle Teilhabe am Volk Gottes« nennt.

11 So H. D. BETZ, Gal 7. J. S. Vos, Argumentation 11 f. nennt als einzigen *sicheren* Punkt der Übereinstimmung zwischen Paulus und seinen Gegnern den gemeinsamen Glauben an Jesus als den Messias.

12 Allerdings kann man auch erwägen, ob nicht gerade der Erfolg der Gegner des Paulus in den galatischen Gemeinden ein Argument dafür ist, dass die Unterschiede zwischen ihnen und Paulus nur sehr punktuell waren. Vgl. dazu W. REBELL, Gehorsam 137. Anders J. S. Vos, Argumentation 13: »Was die Gegner über die Feststellung hinaus, dass das Evangelium des

ihm bekannt gewordenen Kontroverspunkte, an denen sich seiner Meinung nach die Wahrheit des Evangeliums entscheidet.¹³ [63]

3. Die Gründe für die Schärfe der Auseinandersetzung

Man kann schon am Anlass und an der Formulierung sehen, wie sehr der Apostel dazu neigt, die Dinge grundsätzlich zu sehen. Wo andere vielleicht von einer Inkulturation oder von einer seelsorgerlichen Anwendung des Evangeliums reden würden, sieht er die Wahrheit des Evangeliums auf dem Spiel stehen, obwohl er bei anderer Gelegenheit durchaus selbst solche seelsorgerliche Anpassung des Evangeliums übt, wenn er im ersten Korintherbrief formuliert:

Den Juden bin ich ein Jude geworden, um Juden zu gewinnen; denen, die unter dem Gesetz stehen, bin ich, obgleich ich nicht unter dem Gesetz stehe, einer unter dem Gesetz geworden, um die zu gewinnen, die unter dem Gesetz stehen. Den Gesetzlosen war ich sozusagen ein Gesetzloser – nicht als ein Gesetzloser vor Gott, sondern gebunden an das Gesetz Christi –, um die Gesetzlosen zu gewinnen. Den Schwachen wurde ich ein Schwacher, um die Schwachen zu gewinnen. Allen bin ich alles geworden, um auf jeden Fall einige zu retten. (1 Kor 9,20–22).¹⁴

Aber die Formulierungen »Wahrheit des Evangeliums« und »anderes Evangelium, das keines ist« (Gal 1,6 f.), signalisieren den Galatern deutlich, dass der Streit zwischen Paulus und seinen Gegnern tiefer geht und dass hier offensichtlich der Kern christlicher Verkündigung auf dem Spiele steht. Das Christusereignis und die von den Gegnern geforderte Gesetzeserfüllung ergänzen sich nach Paulus gerade nicht gegenseitig, sondern es handelt sich nach paulinischem Verständnis hierbei um eine strenge Alternative. Die Rechtfertigung des Menschen ist entweder Produkt der Gesetzeserfüllung oder des Kreuzes Christi und dessen Aneignung im Glauben – beides geht nicht zusammen, wer die Gerechtigkeit an das Gesetz bindet, macht den Tod Christi vergeblich (Gal 2,21). Es folgt hier eine scharfe Formulierung auf die andere, alle mit dem Sinn, die strenge Alternative zwischen der Verkündigung des Paulus und der seiner Gegner herauszustellen. Natürlich muss man die Situation der Kontroverse in Rechnung stellen und darf nicht vergessen, dass Paulus die Galater für das wahre Evangelium (zurück)gewinnen will, und muss ihm deswegen wenigstens einen Teil der Schärfe nachsehen. Aber für unsere Frage ist es doch entscheidend zu sehen, dass Paulus die Gegner zwar nicht selbst anspricht, aber sie bei den galatischen Christen gnadenlos attackiert, weil für ihn durch ihre Predigt das Evangelium

Paulus in Sachen der Beschneidung nicht mit der Schrift übereinstimme, sonst noch über Paulus gedacht oder gesagt haben, wissen wir nicht.«

13 Vgl. Gal 2,5.14, allerdings nicht bezogen auf die galatischen Gegner, und Gal 1,7.

14 Vgl. freilich auch die Argumentation in Gal 1,10.

und das Christusereignis selbst gefährdet sind. Selbst wenn man also manche denunziato- [64] rische oder gar sarkastische Formulierung des Paulus auf die hier zugrundeliegende Kampf-Situation zurückführt,¹⁵ so ist doch festzuhalten, dass sich im Galaterbrief kein gutes Wort über die Gegner findet, vielmehr geht Paulus sogleich am Anfang seines Briefes so weit, die Gegner zu verfluchen (Gal 1,8 f.), wenn dies auch verdeckt geschieht. Da Paulus weder mit Engeln, die ein anderes Evangelium verkünden, rechnet, noch auch ernstlich in Erwägung zieht, dass er ein anderes als das ihm offenbarte Evangelium verkünden könnte, kann der Fluch nur die Gegner in den galatischen Gemeinden meinen. Sie sind es, die die Gemeinde Christi verwirren (Gal 1,7 f.; 5,10), sie verdrehen das Evangelium (Gal 1,7), bringen der Sache nach Christus um die Frucht seines Todes (Gal 5,2; 2,21), wollen die Galater von Christus/aus der Kirche/vom Heil und der Gnade ausschließen (Gal 4,17;¹⁶ 5,4) und bringen auch Paulus um die Frucht seiner Mühen (Gal 4,11).

4. Das Anliegen der Gegner in den Augen des Paulus

Naturgemäß werden die Gegner des Paulus das ganz anders gesehen haben. Durch viele paulinische Schlussfolgerungen im Galaterbrief würden sie wahrscheinlich nicht unerheblich überrascht worden sein, weil sie diese so gar nicht im Blick hatten. Aber Paulus legt unbarmherzig die Konsequenzen solcher Rejudaisierung des Evangeliums offen, argumentiert aus der Schrift und mit Beispielen aus der Welt (Gal 3 und 4), urteilt also nicht autoritär, beansprucht aber für sich und seine Sicht die Wahrheit, wie im Galaterbrief (Gal 1,8 f. und Gal 5,7) ganz deutlich wird: »Ihr wart auf dem richtigen Weg. Wer hat euch gehindert, weiter *der Wahrheit* zu folgen?«¹⁷ Die *Anderen* sind die Ver- [65] wirrer der Gemeinden und lösen das Christusereignis auf. Zwar bezieht Paulus die meisten Aussagen nicht auf die Gegner selbst, sondern auf die Sache oder auf die Galater (Gal 5,4), aber man wird doch festhalten müssen, dass von irgendeiner ver-

15 Vgl. dazu W. REBELL, Gehorsam u. a. 145, der solche Übertreibungen bei Paulus für ein Mittel der Dissonanzreduktion hält.

16 Vgl. dazu H. SCHLIER, Gal 212 f.

17 Vgl. dazu J. S. Vos, Argumentation 41: »Innerhalb des Systems des Paulus gibt es in bezug auf sein Evangelium nur eine himmlische Harmonie: Er empfing sein Evangelium durch eine göttliche Offenbarung; aufgrund einer neuen Offenbarung unterzog er sich der Prüfung durch die maßgeblichen kirchlichen Autoritäten; diese wiederum konnten nur den göttlichen Charakter seiner Offenbarung bestätigen; aufgrund dieser so bestätigten Offenbarung kann Paulus schließlich im Galaterbrief den Inhalt seines Evangeliums zum Kriterium für die Unterscheidung anderer Offenbarungen verwenden.

Von der Perspektive des Paulus aus ist sein System in hohem Maße konsistent. Zu betonen ist aber, dass es (sich) dabei nur um die Sicht des Paulus selbst handelt«.

söhnlichen Haltung gegenüber der Predigt der Gegner im Galaterbrief nichts zu finden ist. Vielmehr finden sich im Gegenteil Äußerungen, die – wenigstens auf uns – einen fast höhnischen, jedenfalls nicht auf Ausgleich drängenden Eindruck machen (Gal 5,12). Die Frage, die in der Literatur gelegentlich gestellt wird, ob nämlich die Gegner mit ihrer theologischen Position nicht evtl. auch ein berechtigtes oder ein wenigstens teilweise berechtigtes Anliegen vertraten,¹⁸ stellt Paulus in seinen Briefen bezeichnenderweise nicht. Für den galatischen Konflikt wäre diese Frage auch in jedem Fall negativ ausgegangen, da Paulus hier die Universalität des Christusereignisses gefährdet sieht.¹⁹ Dass er aber diese Frage überhaupt nicht stellt, kann seinen Grund darin haben, dass er durch eine solche Frage die Stoßkraft seiner Argumentation gefährdet gesehen hätte, es kann aber auch darin begründet sein, dass diese Frage überhaupt nicht in seinen Horizont kam.

5. Die direkten Aussagen des Paulus über die Gegner

Angesichts des harten Urteils über die Verkündigung der Gegner des Paulus in Galatien fällt auf, dass Paulus im ganzen Brief kein Wort darüber sagt, wie die Galater mit den Predigern dieser falschen Botschaft umgehen sollen. Es wird auch nicht erkennbar, ob die galatischen Unruhestifter sich noch in den Gemeinden der Galatia aufhalten oder nicht. Allerdings sind einige Autoren der Ansicht, Paulus fordere in der Hagar-Sara-Allegorie die Galater auf, die Gegner aus [66] der Gemeinde zu vertreiben. Dagegen spricht m. E. nicht nur, dass Hagar und ihr Sohn sich in dem ganzen Abschnitt nicht auf die Judenchristen oder gar nur auf die galatischen Gegner, sondern auf das Judentum insgesamt beziehen,²⁰ sondern auch, dass die eigentliche Intention des Zitats aus Gen 21,10 LXX nicht auf dessen ersten, sondern auf dessen zweiten Teil zielt. Der Grund dafür liegt darin, dass das Zitat sich allein aufgrund der den Imperativ von V. 30a

18 Vgl. W. REBELL, Gehorsam 140.

19 Nach H. W. BARTSCH, Idee 167 reagiert Paulus hier nur deswegen so intolerant, weil die Gegner einen exklusiven Heilsanspruch erhoben. »Seine (sc. des Paulus) Intoleranz richtet sich allein gegen die Intoleranz (sc. der Gegner) selbst.« Aber das scheint doch eine Verknüpfung des paulinischen Anspruches zu sein, insofern das Insistieren auf dem Gesetz neben dem Christusereignis von Seiten der Gegner ja gerade auf den exklusiven Heilsanspruch des Christusereignisses in der paulinischen Verkündigung reagiert. Allerdings rekonstruiert Bartsch die Lehre der Gegner in den galatischen Gemeinden anders, nämlich »als eine Spielart jüdischer oder judenchristlicher Gnosis«.

20 Gegen F. MUSSNER, Gal 331 f.; vgl. I. BROER, »Vertreibe die Magd und ihren Sohn!« Gal 4,21 – 31 im Horizont der Debatte über den Antijudaismus im Neuen Testament, in: U. Schönborn/St. Pfürtner (Hrsg.), Der bezwingende Vorsprung des Guten. Exegetische und theologische Werkstattberichte (FS W. Harnisch), Münster/Hamburg 1994, 167 – 198, 189 ff. (in diesem Band!)

begründenden Aussage in V. 30b in den Kontext einfügt. Es ist V. 30b, der sozusagen noch einmal wie in einer Fuge das Hauptthema des Galaterbriefs variiert: Aus Werken des Gesetzes wird niemand gerecht – der Sinai-Bund vermag das Heil nicht zu vermitteln.

Bezieht sich die Hagar-Sara-Allegorie nicht direkt auf die Gegner, so sind die einzigen Aussagen, die sich im Galaterbrief direkt mit den Gegnern beschäftigen, zum einen deren Verfluchung in Gal 1,7–9, die man wohl am besten als Übergabe an das göttliche Strafgericht interpretiert, und zum anderen die Ankündigung des Strafgerichts über sie in Gal 5,10, wobei diese nicht meint, dass Gott über sie beim Gericht ein wie auch immer ausfallendes Urteil fällen wird, sondern der negative Inhalt dieses Urteilsspruchs, also die Verurteilung, ist in dieser Aussage mitenthalten.²¹ Dieses negative Urteil ist die Folge davon, dass diese Leute die Galater von der Gnade, von der Freiheit, von Christus oder der Kirche ausschließen wollen (Gal 4,17), was diese zwar auch nach Paulus nicht unbedingt bewusst beabsichtigt haben müssen, worauf ihr Bestehen auf der Erfüllung des Gesetzes aber nach der Einsicht des Paulus hinausläuft. Von irgendeiner Art von Toleranz oder auch nur von einem guten Wort über die Gegner von seiten des Paulus kann im Galaterbrief also nicht die Rede sein. [67]

6. Gründe für die Sicherheit des paulinischen Urteils

Fragt man nach dem Grund für diese Sicherheit des Urteils, so könnte man natürlich psychologische Fragen stellen.²² Für das Verständnis der Konflikte des Paulus mit seinen Gemeinden wird man um eine Berücksichtigung seiner Persönlichkeitsstruktur sicher nicht ganz herumkommen, aber für uns interessanter sind doch die theologischen Gründe, die sich für die anscheinend von keinem Selbstzweifel angekränkelte Sicherheit des Paulus dem Brief an die Galater noch entnehmen lassen. Diese Sicherheit hat in dem unmittelbaren Zugang zur Offenbarung durch Paulus ihren Grund, die Paulus den Galatern voraus hat. Nicht umsonst betont er zu Anfang seines Briefes immer wieder die Gott- und

21 Vgl. F. BÜCHEL/V. HERNTRICH, Art. κρίμα, in: ThWNT 3, 943 f., 943 28 ff.; M. RISSI, Art. κρίμα, in: EWNT 2, 786; H. SCHLIER, Gal z. St. – weniger deutlich bei F. MUSSNER, Gal z. St. und H. D. BETZ, Gal z. St., wobei letzterer hierzu auch auf den Fluch von Gal 1,8 hinweist. Insofern ist die Behauptung W. REBELLS, Gehorsam 141, »Aussagen über Konsequenzen der Gottlosigkeit ... werden nirgendwo funktional als erzieherisches Mittel eingesetzt, um Andersdenkende oder Abgefallene (Gal 1,6) zum Einlenken zu bewegen« zu korrigieren. Ebenso ebda. 120 die Behauptung, Paulus drohe nirgendwo in seinen Briefen Andersdenkenden die Verdammung an.

22 Vgl. zu der Annahme unbewusster Antriebe bei Paulus G. THEISSEN, Psychologische Aspekte paulinischer Theologie (FRLANT 131) Göttingen 1983 (1993), z. B. 69 ff., aber auch den Hinweis, dass Paulus sich nicht schuldig fühlte.

Christusunmittelbarkeit seines Evangeliums, das er eben nicht wie andere von Menschen, sondern von Gott selbst empfangen hat (Gal 1,1.15 f). Es ist die Offenbarung und die ihm in dieser zuteil gewordene Bedeutung des Christusereignisses, die Paulus instandsetzt, bestimmte Überzeugungen als mit dem Evangelium für vereinbar und andere für damit unvereinbar zu erklären.²³

7. Die Liebesforderung als Ansatzpunkt für Toleranz

Nun ist freilich immer wieder darauf hingewiesen worden, dass Paulus die Liebe in seinen Briefen besonders herausgestellt, dass er ihr einen Vorrang zugeteilt hat und dass dies für die Frage der Toleranz Konsequenzen haben muss.²⁴ Von daher ergibt sich die Frage, ob das auch im Galaterbrief begegnende Motiv der Liebe die dargestellte und für die christliche Toleranz nicht besonders erfreuliche Sachlage im Galaterbrief²⁵ etwas zu mildern vermag. [68]

a) Das Liebesgebot im Galaterbrief

Das Thema »Liebe« wird von Paulus im Galaterbrief mehrfach angesprochen und die Galater werden von ihm auf das Liebesgebot verpflichtet (Gal 5,6.13 f. 22 dort auch weitere, mit der Liebe in Zusammenhang stehende Haltungen). Auf die gegnerische Verkündigung wird dieses Thema aber nur durch die Feststellung bezogen, dass die von diesen geforderte Gesetzeserfüllung durch die Beobachtung des Liebesgebotes geleistet wird (Gal 5,14). Insofern kann von einer Aufweichung der harschen Aussagen über die gegnerische Lehre und der Verunglimpfung der Gegner in diesem Brief durch Aufforderung zur Liebe o. ä. nicht die Rede sein. Dann bleibt als einzige Hoffnung auf einen Anknüpfungspunkt für Toleranz der Gedanke der Freiheit, der ebenfalls im Galaterbrief mehrfach begegnet – lässt sich von ihm aus etwas in der gesuchten Richtung gewinnen? Auch hierfür wird man m. E. den Galaterbrief nicht bemühen können, da Paulus gerade um der Freiheit willen die gegnerische Position so radikal ablehnt, die er als eine der Unfreiheit und der Sklaverei ablehnt. »Zur Freiheit hat uns Christus

23 Vgl. J. S. Vos, Argumentation 14: »Die göttliche Legitimation des Apostels bildet das entscheidende Argument gegen das andere Evangelium.«

24 Vgl. z. B. J. LECLER, Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation, Band 1, Stuttgart 1965, 76 f. unter Berufung auf J. Dupont. Diese Verbindung der Liebesforderung mit der Toleranz begegnet auch schon bei den Kirchenvätern vielfältig, so zum Beispiel bei Cyprian in *De bono patientiae* 15 und bei Augustinus, in *sermones* 4,16.19 – beide Stellen mit ausdrücklichem Hinweis auf Paulus und bezogen auf innerkirchliche Toleranz.

25 Vgl. den Hinweis bei H. W. BARTSCH, Idee 163, dass in keinem Paulusbrief die Intoleranz so ausgeprägt ist wie im Galaterbrief.

befreit. Bleibt daher fest und lasst euch nicht von neuem das Joch der Knechtschaft auflegen!« (Gal 5,1; vgl. auch Gal 2,4)

b) Die Intoleranz des Paulus und die Absicht der Versklavung der Gegner

Damit könnte sich freilich eine völlig neue Perspektive ergeben. Die mangelnde Toleranz im Galaterbrief gegenüber den Vertretern der Beschneidungsforderung könnte nun nicht mehr als ein Mangel, sondern als Stärke angesehen werden, insofern Toleranz gegenüber der Sklaverei eindeutig ihre Grenze finden muss,²⁶ wenn sie sich nicht selbst aufgeben will. Die Toleranz setzt Intoleranz gegenüber Einschränkungen der Toleranz voraus und akzeptiert diese. Hat Paulus dies im Blick, wenn er sich so vehement gegen die Vertreter eines gesetzlichen Christentums wendet und ihnen vorwirft, sie versklavten die Galater? Wohl kaum. Unbeschadet der Tatsache, dass die (Wieder-)Einführung des Gesetzes die alleinige Heilswirksamkeit des Christusereignisses berührt und schon deswegen von Paulus nicht akzeptiert werden kann, so hängt der Terminus der Versklavung mit der ganz spezifischen antigesetzlichen Polemik des Paulus zusammen, die in Kap. [69] 3 und 4 des Galaterbriefes zu finden ist. Indem er die Forderung der Beschneidung als Eingang in die Sklaverei bezeichnet, schafft er sich sozusagen die Basis für seine schneidende Intoleranz.²⁷ Von unserem Standpunkt aus müssten wir wohl mit Blick auf die paulinische Theologie zu der von Paulus so etikettierten Versklavung/Knechtschaft durch das Gesetz sagen: Die von den Galatern ggf. freiwillig übernommene Bindung an das Gesetz, das hier ja zumindest nicht vorrangig unter der Perspektive der Heilsmächtigkeit im Blick des Paulus ist,²⁸ können wir zwar als Einschränkung der durch das Christusereignis eröffneten Freiheit, nicht aber als Sklaverei im oben genannten Sinne und damit als berechtigten Anlass für Intoleranz ansehen.²⁹ Insofern kommen wir auch von hier aus nicht zur Idee der Toleranz.

c) Intoleranz gegenüber dem Irrtum und Liebe gegenüber dem Irrenden als Lösung des Toleranzproblems?

Nun hat u. a. Hans Weder auf die Liebe als Konsequenz der von Christus gestifteten und im Glauben angeeigneten Freiheit hingewiesen und in, wenn ich das richtig sehe, offensichtlicher Anlehnung an Augustinus und andere Kir-

26 Vgl. dazu H. WEDER, *Eleutheria* 253 Nr. 2 und 252 Anm. 29.

27 Vgl. dazu H. WEDER, *Eleutheria* 249, der diese nicht nur im Gal, sondern in allen paulinischen Briefen findet. Anders W. HARNISCH, *Toleranz* 202–205.

28 Sondern unter dem Aspekt, dass es die in Christus geschenkte Freiheit aufhebt.

29 Dass Paulus das aller Wahrscheinlichkeit anders sehen würde, sei zugestanden.

chenväter³⁰ die Intoleranz gegenüber der Unwahrheit von der Liebe zum Lügner unterschieden und diese Unterscheidung auf Paulus zurückzuführen versucht. Weder greift damit eine bereits bei den Kirchenvätern ausgezogene Linie auf, fragt: »Wie verträgt sich der schärfste Widerspruch gegen die Unwahrheit mit der Freiheit, auch den Lügner zu lieben?« und gibt darauf folgende Antwort:

Meines Erachtens müsste – im Sinne des Paulus – etwa die folgende Antwort gegeben werden: Die Intoleranz gegenüber der Unwahrheit vereinbart sich mit der Liebe zum Lügner genau so, dass der Lügner von seiner Liebe unterschieden wird. Genau genommen ist diese Unterscheidung selbst schon ein Vollzug der Liebe. Und dies deshalb, weil der Lügner nicht auf seine Lüge *fest- [70] gelegt* wird. Die Unterscheidung vollzieht sich eben darin, dass der Vertreter der Unwahrheit im gleichen Maße akzeptiert wird, wie die Unwahrheit selbst kompromisslos bekämpft wird. Dasselbe hätte auch hinsichtlich der Unterscheidung des Bösen von seiner Bosheit, des Hassers von seinem Hass, des Irrenden von seinem Irrtum oder des Feindes von seiner Feindseligkeit zu gelten. Der Existenzraum des Feindes wird genau dort geschaffen, wo er von seiner Feindseligkeit unterschieden wird. Eine derartige Unterscheidung bildet meines Ermessens eine tragfähige Grundlage für eine Toleranz, die nun nicht mehr darauf angewiesen ist, sich selbst Grenzen zu setzen.³¹

Hierzu ist zunächst einmal für unseren Zusammenhang zu sagen, dass Paulus jedenfalls im Galaterbrief von einer solchen Liebe zu den »christlichen« Verkündigern des Gesetzes in den galatischen Gemeinden nichts erkennen lässt, darüber hinaus aber muss gefragt werden, ob Paulus wirklich bei solcher Unterscheidung stehen bleibt, oder ob er nicht doch in eine andere Richtung geht, auch wenn Weder die von ihm für Paulus reklamierte Art von Toleranz der herkömmlichen für überlegen hält, weil sie auf die der Toleranz um ihrer selbst willen inhärente Intoleranz verzichtet.

- d) Das Hohe Lied der Liebe (1 Kor 13) als Ansatzpunkt für Toleranz bei Paulus³²

Weder verweist selbst im Anschluss an die zitierten Äußerungen in einer Anmerkung auf das πάντα ὑπομένει ([die Liebe] erträgt alles) von 1 Kor 13,7 und findet darin einen Beweis für seine Unterscheidung, der er negativ eine Toleranz als Duldung von Denk- und Verhaltensweisen gegenüberstellt, die gerade nicht

30 Vgl. Augustinus, C. Petil 1,31 (CSEL52,23): diligite homines, interficite errores und dazu W. SPEYER, Toleranz 100–104.

31 H. WEDER, Eleutheria 252.

32 Die schon mit dem Begriff der Toleranz gegebene Notwendigkeit der Intoleranz wird in der Regel gesehen und bejaht. Vgl. als Ausnahme den Verfassungsrechtler Hans Kelsen und dazu K. SCHREINER, Art. Toleranz, in: O. Brunner u. a. (Hrsg.), Geschichtliche Grundbegriffe VI, Stuttgart 1990, 445–605, 588 ff.

grenzenlos sein kann wie Paulus es fordert.³³ So interessant solche Unterscheidung zwi- [71] schen einer grenzenlosen Toleranz und dem bei uns üblichen Toleranzbegriff, der natürliche Grenzen der Toleranz, wie oben dargelegt, mit zum Begriff der Toleranz zählt, ist, das Auffällige in 1 Kor 13 ist m. E. doch, dass Paulus hier gerade nicht ad personam argumentiert, sondern sachlich. Zwar spricht Paulus »in lebhafter Weise«³⁴ in der Ich-Form, argumentiert also durchaus persönlich, aber nur was ihn, also die Seite des in-Frage-stehenden Subjekts, von dem ggf. Toleranz gefordert wird, angeht. Der Andere kommt als Gegenüber selbst ebenso wenig in den Blick wie dessen positiv oder negativ zu bewertenden Meinungen und Handlungen. Paulus unterscheidet hier also gerade nicht zwischen Irrtum und Irrenden. Nicht alle erträgt die Liebe und soll sie auch ertragen,³⁵ sondern alles, nicht allen glaubt sie, sondern alles, nicht auf alle hofft sie, sondern alles.³⁶ Und ist es selige Inkonsequenz zum Galaterbrief, dass Paulus im gleichen Hohen Lied der Liebe formulieren kann, auf die richtige Erkenntnis³⁷ komme es letztlich gar nicht an? Jedenfalls sind nach 1 Kor 13,2 f. Prophetie, Kenntnis der Geheimnisse Gottes und enormer Glaube nicht in der

33 Weil sie sich mindestens gegen die eigene Selbstaufhebung in der Intoleranz wenden muss. H. WEDER, *Eleutheria* 252 Anm. 29 erläutert das so: »Versteht man ... unter Toleranz die Duldung von Denk- und Verhaltensweisen, dann liegt es auf der Hand, dass sie nicht den ›Genozid‹ und die ›Philanthropie‹, nicht die Unwahrheit und die Wahrheit dulden kann... Es ist dann klar, dass die Toleranz selbst eine implizite Intoleranz zum Gebot macht.« – Luther übrigens hätte 1 Kor 13,7 als Ansatzpunkt für Toleranz nicht akzeptiert, da er in Deuteronomion Mosi cum annotationibus, 1525 (WA Bd. 14, 669) darauf hinweist, dass die Liebe zwar alles erträgt, der Glaube aber gerade nicht.

34 So F. BLAß/A. DEBRUNNER/F. REHKOPF, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen ¹⁴1976, § 281.

35 Es ist zumindest zu fragen, ob die Kommentare dieses Neutrum nicht zu schnell personalisieren und aus ihm letztlich dann doch eine Person machen, vgl. z. B. C. WOLF, 1 Kor 125 zu πάντα ἐπιζητεῖ ([die Liebe] erhofft alles): »Die Liebe erwartet alles – das heißt natürlich alles Gute – vom anderen und ist frei von Vorurteilen. – Der Aspekt der Geduld umschließt den Vers. Damit ist angezeigt, dass sich die Liebe in ihrem Vertrauen und Hoffen nicht enttäuschen lässt, sie gibt den anderen nicht auf.« (Hervorhebung I. B.)

36 O. WISCHMEYER, *Weg* 108 Anm. 325 nimmt an, die auffällig häufigen Formulierungen mit πάντα (alles) in 1 Kor und speziell in 1 Kor 13 hingen mit der korinthischen Parole πάντα ἔξεστιν (alles ist erlaubt) zusammen: »die Diktion der Korinther wird aufgenommen, aber mit einem ganz anderen, den korinthischen Parolen gegenüber scharf polemisierenden Inhalt gefüllt.« Dagegen wird man wenigstens darauf hinweisen müssen, dass dieser All-Bezug schon in der Gattung jedenfalls zumindest ein wenig begründet ist, insofern in dieser etwas eben über alles gelobt wird (vgl. die Par bei Maximus von Tyrus, abgedruckt bei H. CONZELMANN, *Der Erste Brief an die Korinther* (KEK 5), Göttingen ¹¹1969 (¹²1991), 259 und die übrigen Par ebd.). Des weiteren wäre m. E. zu fragen, ob der von Wischmeyer erhobene Gegensatz wirklich sinnvoll ist, ob nicht dem »alles ist erlaubt« sinnvollerweise etwas ganz anderes und durchschlagenderes entgegensetzen wäre als »die Liebe erträgt alles«. Auf die Situation in Korinth bezieht auch C. WOLF, 1 Kor 124 jedenfalls V. 5.

37 Vgl., dass die Kenntnis der Mysterien und die Gnosis in Korinth nur die Gabe der Prophetie erläutern und nicht eigenständig sind.

[72] Lage, dem Menschen zum eschatologischen Heil zu verhelfen, sondern die Liebe muss zumindest hinzukommen, wenn sie nicht gar alleine reicht.³⁸

Dass der hier verwendete Begriff der Liebe für unser Thema relevant ist, ergeben die in V. 7 verwendeten Verben. Wenn deren Übersetzung und gegenseitige Abgrenzung auch weiterhin einige Probleme bereitet,³⁹ so ist doch mit der Aussage der Geduld gegenüber allem und vor allem auch mit der Aussage, dass die Liebe alles glaubt, eine so positive Bewegung gegenüber allem Fremden, Abweichenden und Verletzendem ausgesagt, dass eine christliche Theologie der Toleranz hieran anknüpfen kann und muss, zumal die hier verwendeten Stichworte der Geduld und der Hoffnung bei Paulus häufig begegnen, wenn auch nicht sehr häufig in verbaler Form und nicht mit der Betonung wie hier, dass sie einen universalen Gegenstand haben. Auch die Überordnung der Liebe über Glaube und Hoffnung in V. 13 weist in die gleiche Richtung, und es ist auffällig, dass Paulus hier die Wahrheitsproblematik überhaupt nicht anspricht, die im Galaterbrief so stark im Vordergrund steht.

Die Aussagen von V. 7 über die Liebe werden noch näher erläutert durch die Eigenschaften der Liebe, von denen in V. 4 die Rede ist. Hier wird von der Liebe ausgesagt, was in der LXX häufig ein Prädikat Gottes ist: die Liebe ist langmütig. Damit ist in meinen Augen mehr als ein geduldiges Ertragen des Anderen gemeint. Langmut ist eine göttliche Eigenschaft und setzt sozusagen eine Position der Stärke voraus, eine Position der eigenen Sicherheit, ohne damit zugleich falsche Selbstsicherheit zu meinen, die sozusagen unangreifbar über allem steht und die nichts mehr anfechten kann – unangreifbar ist der Gott Israels ja gerade nicht, vielmehr reagiert er durchaus auf das Tun des Menschen, und das AT kann dafür sogar sehr menschliche Analogien heranziehen -, aber Langmut kann eine Menge ertragen [73] und sieht sich nicht in allem und jedem angegriffen.⁴⁰ Ich hätte freilich Bedenken, die Haltung des Paulus im Galaterbrief als langmütig zu bezeichnen. Dort zeigt er sich gerade nicht über die judaistischen Gegner er-

38 Vgl. das zu οὐθὲν εἰμί (wäre ich nichts) in V. 2 parallele und dieses erläuternde οὐδὲν ὠφελοῦμαι (nützte es mir nichts) in V. 3 und dazu O. WISCHMEYER, Weg 91: Die Verse 1 – 3 »urteilen scharf über jeden Pneumatiker, der meint, seine pneumatischen Gaben allein könnten ihm in religiösem Sinne nützen. Ihm selbst nützen diese Gaben nur im Zusammenhang mit ἀγάπῃ (Liebe). Das aber heißt: die Gaben für sich haben keinen religiösen Wert.« Vgl. dazu auch noch Gal 5,6.

39 Vgl. die Überlegungen zu στέγειν (ertragen) und ὑπομένειν (dulden) bei O. WISCHMEYER, Weg 104 f. und die Interpretation von στέγειν durch J. WEIß, Der Erste Korintherbrief, Neudruck Göttingen 1970, 317: »die Hoffnung, dass er (sc. der Widersacher) schließlich doch noch zur Einsicht komme«, aber auch C. SPICQ, Agapè dans le Nouveau Testament II, Paris ³1966, 91.

40 Vgl. hierzu, dass der neutestamentliche Begriff der Langmut an den des AT anknüpft, wo er v. a. von Gott ausgesagt wird und dessen Verhalten gegenüber den Menschen, besonders gegenüber den Sündern, bezeichnet und dazu H. W. HOLLANDER, Art. μακροθυμέω, in: EWNT II 935 – 938 sowie C. WOLF, 1 Kor 123.

haben, erträgt sie und ihr Wirken nicht in Geduld, sondern ist und reagiert, wenn auch um des Evangeliums willen, verletzt.⁴¹ Auch die weitere Beschreibung der Liebe in 1 Kor 13,4 trägt für unser Thema etwas aus, wenn davon die Rede ist, dass die Liebe nicht eifert. Eifer/Eifern begegnet bei Paulus in positivem und in negativem Sinn, wobei in 1 Kor 13,4 schon die Verneinung signalisiert, dass nicht der positive Eifer des Menschen, den Paulus in 2 Kor 11,2 sogar mit dem Eifer Gottes identifizieren kann, gemeint ist. Dass dieser Eifer nicht gemeint sein kann, zeigen darüber hinaus sowohl die Imperative in 1 Kor 14,1.39, wo Paulus zu solchem Eifer auffordert, als auch die positiven Aussagen z. B. von 2 Kor 11,2. Insofern dürfte die Deutung von Wischmeyer auf die Eifersucht und den Eifer nach den Geistesgaben, zusammengefasst in der Bemerkung: »Die Liebe eifert in keiner Beziehung« an der z. T. durchaus positiven Bedeutung des ζήλος (Eifer)-Motivs bei Paulus scheitern. Wenn Paulus den Eifer hier negativ qualifiziert und als der Liebe unangemessen bezeichnet, so ist hier offensichtlich jener Eifer gemeint, den Paulus auch sonst kennt und dadurch negativ bewertet, dass er ihn z. B. zusammen mit dem Streit nennt und ihn in den Lasterkatalogen in 2 Kor 12,20 und Gal 5,20 von Zorn und Streit umgeben sein lässt. Das an sich offene Wort Eifer dürfte in diesen Zusammenhängen im Sinne des deutschen Wortes Eifern/Eiferer gebraucht sein, einem Ausdruck den Paulus in Gal 1,14 auf seine eigene Existenz vor dem Christusereignis bezieht, und der in unserer Sprache in der Regel einen abwertenden Sinn trägt. Ich bin mir nicht sicher, ob nicht Paulus, wenn er nicht mehr in der dem Galaterbrief zugrundeliegenden Situation stünde, im Blick von 1 Kor 13,4 her seine Haltung im Galaterbrief auch in Richtung des Eiferns sehen würde.⁴² [74] Dass Paulus diese Gefahr nicht unbekannt war, zeigt Gal 1,14 ganz deutlich.

41 Erstaunlich finde ich die Bemerkung C. WOLFS, 1 Kor 12,3, der Gal 5,22 entnehmen will, dass »menschliche Langmut für Paulus keine einzuübende Tugend« ist und in ihr (nur) eine der Früchte des Geistes Gottes sieht. Ist bei Paulus das Ineinander von Imperativ und Indikativ nicht immer gegeben? Und kann man 1 Kor 13,4–8 ohne den Imperativ lesen? Vgl. auch A. SCHLATTER, Paulus und das Griechentum, in: K. H. Rengstorf (Hrsg.), Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung (WdF XXIV), Darmstadt 1969, 98–112, 101 f. sowie K. L. SCHMIDT, Paulus und die antike Welt, in: ebd. 214–245, 231.

42 Unbeschadet der Tatsache, dass christlicher Glaube natürlich an seiner Wahrheit interessiert ist und bleiben muss, wäre also zu fragen, ob die hinter dem Galaterbrief erkennbare Haltung des Paulus dem gerecht wird, was er in 1 Kor 13 sieht und beschreibt. – Anders J. BRINKMANN, Toleranz in der Kirche. Eine moraltheologische Untersuchung über institutionelle Aspekte innerkirchlicher Toleranz (Paderborner Theol. Studien Bd. 9), Paderborn 1980, 79, der eine andere Haltung des Paulus gegenüber den gal Gegnern für unmöglich, weil evangeliumswidrig hält. Aber selbst wenn die Einschätzung der »Gegner« des Paulus stimmen würde, gibt es doch immer noch verschiedene Möglichkeiten von deren Behandlung – und 1 Kor 13 scheint mir Paulus eine viel weitere und offenere Perspektive gegenüber den Gegnern und ihren Ansichten zu haben als im Galaterbrief und im Philipperbrief – man kann als falsch angesehene Ansichten so und so ablehnen, etwa nach dem Motto des volkstümlichen Spruches: »Der Ton macht die Musik«.

Schließlich darf auch V. 5 hier noch herangezogen werden: »die Liebe rechnet das Böse nicht an«. Zumindest in Phil 3,2 scheint mir Paulus dieses Prinzip verletzt zu haben, was entsprechende Fragen auch für den Galaterbrief erlaubt.

8. Ertrag

Wie christliche Theologie mit dem Hohen Lied der Liebe des Paulus umgehen kann, mag auf einem anderen Blatt stehen, aber angesichts der schneidenden Intoleranz des Paulus im Galaterbrief vermag dieser Abschnitt aus dem ersten Korintherbrief zu zeigen, dass das Denken des Paulus auch noch andere Facetten hat, als sie der Galaterbrief erkennbar werden ließ, die wir freilich nicht als eine Art Bauchladen betrachten, aus dem wir nach eigenem Geschmack auswählen dürfen. Insofern ist es uns aufgegeben, die unterschiedlichen Aussagen dieser beiden Dokumente miteinander ins Gespräch zu bringen und daraus Konsequenzen abzuleiten. Dabei hat weder der Galaterbrief noch das Hohe Lied der Liebe von vornherein unbedingten Vorrang. Allerdings scheint mir ein Vorrang von 1 Kor 13 auch sachlich begründbar zu sein und hier dürfte in der Tat ein Ansatzpunkt für den modernen Toleranzgedanken im Neuen Testament vorliegen.

Bevor wir nun das Verhältnis des Paulus zu den nicht-christlichen/heidnischen Religionen in den Blick nehmen, sollte wenigstens kurz ein anderer Konflikt gestreift werden, von dem mehrere Kommentatoren gemeint haben, hier sei ebenfalls ein Ansatz für die moderne Forderung der Toleranz bei Paulus zu finden.⁴³ Es geht um den Kon- [75] flikt zwischen Starken und Schwachen in Korinth und den ähnlichen Stoff im Römerbrief, wobei in Korinth der Genuss von Götzenopferfleisch, in Rom aber vermutlich das Essen von Fleisch überhaupt, das Trinken von Wein und das Beobachten von bestimmten Tagen unstritten waren (vgl. 1 Kor 8; 10,23–33; Röm 14,1–15,6).

III. Freiheit versus Toleranz? Zum Problem von Genuss und Askese im Römer- und 1. Korintherbrief

Lehnt Paulus im Galaterbrief die Übernahme eines freilich sehr zentralen jüdischen Brauches harsch ab, so geht er im 1. Korintherbrief mit der Frage, ob Christen Götzenopferfleisch essen dürfen, wesentlich differenzierter um, obwohl beide Dinge für ihn eigentlich auf die Seite der *Adiaphora* gehören, also

43 Vgl. E. KÄSEMANN, Röm 352 f; D. ZELLER, Der Brief an die Römer (RNT) Regensburg 1985, 230 und dazu W. HARNISCH, Toleranz 186 Anm. 3.

dem Christen eigentlich egal sein können (Gal 5,7; 1 Kor 8,8b; 10,19), solange sie nur als Sitten und nicht als mit dem Heil in Verbindung stehende Symbole verstanden werden. Das ist auffällig.⁴⁴ Da Paulus in der grundsätzlichen Beurteilung der Beschneidung und dem Essen von Götzenopferfleisch bzw. Fleisch überhaupt demnach gleich gegenübersteht, muss diese unterschiedliche Haltung im 1. Korinther- und Römerbrief einerseits und im Galaterbrief andererseits in etwas anderem ihren Grund haben.

In 1 Kor 8 erklärt Paulus, dass es für die Christen keine Götzen gibt, sondern nur den einen Gott und dass der Verzicht auf Götzenopferfleisch keinen Verlust und das Essen dieses Fleisches keinen Gewinn bedeutet. Allerdings gilt diese Aussage nur grundsätzlich, die Freiheit zum Genuss des Götzenopferfleisches darf nicht dazu führen, dass ein Mitchrist, der in seiner Freiheit noch nicht so weit fortgeschritten ist und der solches Fleisch noch immer als mit den Götzen in Verbindung stehend ansieht und deswegen der Ansicht ist, auf den Genuss von Götzenopferfleisch verzichten zu müssen, durch mein Essen von solchem Fleisch dazu verführt wird, auch, nun aber eben mit zwei- [76] felndem Gewissen, dieses Fleisch zu sich zu nehmen. Paulus fordert also den Verzicht auf den Genuss dieses Fleisches immer dann, wenn davon eine Gefahr für den Bruder oder die Schwester ausgeht (vgl. Röm 14,14.20b und 14,15 sowie 14,20a). In 1 Kor 10,23 ff. setzt Paulus die Teilnahme an heidnischen Mahlzeiten voraus, fordert aber wiederum zum Verzicht auf, wenn einer (der Mitessenden?) an dem vorgesetzten Fleisch Anstoß nimmt. Paulus bejaht die grundsätzliche Freiheit zum Genuss dieses Fleisches (1 Kor 10,29), aber diese Freiheit findet an dem zweifelnden Gewissen des schwachen Bruders oder der schwachen Schwester ihre Grenze (vgl. Röm 14,15.20a; 1 Kor 10,28 f.).

Warum steht Paulus hier dem heidnischen Brauch des Genusses von Götzenopferfleisch⁴⁵ so viel toleranter gegenüber als dem jüdischen Brauch der Beschneidung? Könnte nicht seine Behandlung des Fleischgenusses im Römer- und im 1. Korintherbrief auch Modell für die Frage der Beschneidung sein? Oder ist Paulus hier deswegen nicht konsequent, weil er auf dem jüdischen Auge schärfer und kritischer sieht als beim Blick auf die Heiden? Ich denke, mit solcher Überlegung täten wir Paulus Unrecht. Zwar sieht er zu Recht Beschneidung und Genuss von Götzenopferfleisch als *Adiaphora* an, aber erstere lässt er nicht zu, weil sie von seinen Gegnern in Galatien als für zum Heile

44 Vgl. dazu E. KÄSEMANN'S Hinweis (Röm 352), der Apostel reagiere hier »relativ milde« – als Begründung dafür rekurriert Käsemann auf zu spärliche Informationen, sowie darauf, dass keine Verbindung der zugrundeliegenden Haltung mit rigorosem Judentum vorliege, schliesslich dass der Apostel auf dem fremden Terrain vorsichtiger agieren müsse als in seinen eigenen Kirchengemeinden. – In jedem Falle bleibt der unterschiedliche Ton hier und im Galaterbrief auffällig.

45 Die Situation in Rom könnte eine andere gewesen sein.

notwendig deklariert wurde. Hier sieht Paulus das Christusergebnis in seiner universalen und ausschließlichen Heilswirksamkeit tangiert – er wehrt er sich gegen die Beschneidung, weil die in die galatischen Gemeinden eingedrungenen Gegner diese als notwendigen Bestandteil des Heilsweges ansehen. Wo die Beschneidung dagegen nicht als heilsnotwendig, sondern nur als Brauch oder gar als Hygienemaßnahme angesehen wird, da hat Paulus keine Einwände dagegen. Da mit dem Fleischgenuss nach den dem 1. Korintherbrief zu entnehmenden Informationen entsprechende Gedanken nicht verbunden wurden, erhebt Paulus auch keine Einwände gegen diese – wenn sich Einwände ergeben, und sie ergeben sich ja, so kommen sie von einer anderen Seite und führen nicht zu einer generellen, sondern nur zu einer fallweisen und bedingten Ablehnung des Fleischgenusses, wenn auch mit der Tendenz, wegen der schwachen Gewissen ganz auf den Fleischgenuss zu verzichten.⁴⁶ – Für unsere ganz auf die Religionen und ihre vom Christentum zu akzeptierenden Heilsmög- [77] lichkeiten bezogene Toleranzproblematik vermag die hier zugrundeliegende Diskussion wohl nicht weiterzuhelfen, wohl aber für die Handhabung von innerchristlichen Kontroversen.

IV. Paulus und die Religionen

1. Die heidnische Religion als Gottlosigkeit in Röm 1,18–32

Paulus verkündet mit Formeln des hellenistischen Judentums die Einzigkeit Gottes (1 Kor 8,6). Wie das hellenistische Judentum hält er die Heiden für unentschuldigbar (Röm 1,18–32), weil sie aus der ihnen zugänglichen Erkenntnis nicht die richtigen Konsequenzen gezogen haben.⁴⁷ Allerdings laufen diese Konsequenzen beim Diaspora-Judentum und bei Paulus in unterschiedliche Richtungen, insofern das Judentum die Heiden zu Jahwe, Paulus diese aber zum Glauben an das Evangelium, also zum Heilsereignis in Jesus Christus, führen will. Aber dies ist nicht der einzige Unterschied zwischen Paulus und dem Judentum, sondern Paulus weitete die jüdische These von der Unentschuldigbarkeit der Heiden gerade auf die Juden aus, beide Gruppen und damit die ganze Menschheit sind unentschuldigbar, die Heiden, weil sie aus der Schöpfung nicht auf den Schöpfer zurückgeschlossen, diesen nicht verehrt haben und weil sie

46 Darauf scheint mir 1 Kor 8 hinauszuweisen, vgl. meinen Beitrag »Darum: Wer da meint zu stehen, der sehe zu, dass er nicht falle.« 1 Kor 10,12 f. im Kontext von 1 Kor 10,1–13, in: H. Merklein (Hrsg.), Neues Testament und Ethik (FS R. Schnackenburg), Freiburg i. Br. 1989, 299–325, 304.

47 Vgl. Weish 13,5–8 mit der gegenläufigen Bemerkung von der geringen Schuld in V. 6 und der dennoch vorhandenen Unentschuldigbarkeit in V. 8

sich in ethischer Hinsicht ganz negativ benehmen, die Juden, weil sie das Gesetz zwar angenommen, es aber nicht befolgt haben. Paulus gelangt so zu dem Schluss: »Alle haben gesündigt und die Herrlichkeit Gottes verloren«, und stellt dem die Glaubensthese entgegen: »Ohne es verdient zu haben, werden sie gerecht, dank seiner Gnade, durch die Erlösung in Jesus Christus« (Röm 3,23, vgl. auch 3,28).

Dieses Bekenntnis zu dem einen Gott und seinem Offenbarer Jesus Christus durchzieht das ganze Neue Testament, so dass der Satz von Apg 4,12 dessen Inhalt zusammenfasst: »Und in keinem anderen ist das Heil zu finden. Denn es ist uns Menschen kein anderer Name unter dem Himmel gegeben, durch den wir gerettet werden sollen.«⁴⁸ Der Heilswille Gottes gilt der ganzen Menschheit, aber [78] dieses Heil wird den Menschen zugeeignet durch die Erkenntnis der Wahrheit, die da lautet: »Einer ist Gott, Einer auch Mittler zwischen Gott und den Menschen: der Mensch Jesus Christus, der sich als Lösegeld hingegeben hat für alle, ein Zeugnis zur vorherbestimmten Zeit« (1 Tim 2,5 f.). Deswegen soll sich »im Namen Jesu *jedes* Knie beugen, sei es nun im Himmel, auf der Erde oder darunter und *jede* Zunge soll bekennen: Kyrios ist Jesus Christus – zur Ehre Gottes, des Vaters« (Phil 2,10 f.). Weil dieser Glaube universal ist, deswegen erhält Paulus auch das Apostelamt zur Weckung des Glaubensgehorsams unter *allen* Völkern (Röm 15,18 f.23 f.), deswegen seine Unruhe, nach der Gründung der Gemeinden zwischen Jerusalem und Illyrikum nun auch über Rom in die westliche Region des Römischen Reiches zu gelangen.

2. Eine positive Anknüpfung an die heidnische Religion – Apg 17

Freilich ist folgendes auffällig: Das Neue Testament kennt nicht nur wie Paulus eine Ablehnung aller vor- und außerchristlichen Religion als Unrecht und Gottlosigkeit, sondern auch eine positive Anknüpfung an die Gottesverehrung der Heiden. Wie auch immer die von Lk verfasste Rede des Paulus vor/auf dem Areopag zu beurteilen ist – außer Anknüpfung an die heidnische Religiosität findet sich dort zwar auch eindeutiger Widerspruch, der sich aber auch dabei

48 Diese Übersetzung (= EÜ) ist freilich nicht unproblematisch, weil das in der Textüberlieferung gerade schwankende »wir« des letzten Satzteiles hier stark interpretierend schon auf die Menschen des vorangehenden Satzteiles bezogen wird, wenn eine Ersetzung des »wir« von den Textzeugen her auch nicht in Frage kommt. Besser ist die Übersetzung z.B. in G. SCHNEIDER, Die Apostelgeschichte 1. Teil (HThK V 1), Freiburg i. Br. 1980, 340: »Und es ist in keinem anderen das Heil; denn es gibt auch keinen anderen Namen unter dem Himmel bei den Menschen, durch den wir gerettet werden können.« Der originale Text ist angesichts der Varianten besonders interessant, insofern er auf deren Hintergrund viel weniger apoktisch und viel weniger exklusiv klingt.

noch wieder auf andere heidnische, nämlich stoische Motive stützen kann⁴⁹ – das Bemühen des Lk, die heidnische Religiosität positiv aufzunehmen, ist in Apg 17 unverkennbar und wird auf dem Hintergrund des von Lk erzählten Ganges des Paulus durch Athen in Apg 17,17 noch deutlicher. Hier ist ein bewusster Gestaltungswillen erkennbar, der an die heidnische Religiosität positiv anknüpfen will, wie bei Paulus in Röm 1,18 – [79] 3,20 ein Wille erkennbar ist, der, um die Notwendigkeit des Christusereignisses aufzuzeigen, die heidnische und die jüdische Religiosität in den düstersten Farben malt.

3. Die Inkonsistenz der paulinischen Argumentation über die heidnische Religion in Röm 1 und 2

Es kann hier nicht darum gehen, die Bedeutung des Christusereignisses herunterzuspielen, aber es ist doch auffällig, dass es Paulus in Röm 1,18 – 3,20 nicht gelingt, dem Hörer und Leser eine konsistente Argumentation vorzulegen, die den Satz »Alle haben gesündigt und die Herrlichkeit Gottes verloren« wirklich einsichtig macht. Denn während er den Heiden vorwirft, sie hätten aus dem, was von Gott erkennbar ist, nicht die richtigen Schlüsse gezogen, und obwohl sie Gott erkannt hätten, hätten sie ihn nicht als Gott verherrlicht, vielmehr hätten sie die Geschöpfe dem Schöpfer vorgezogen, hält er später den Juden diese Heiden als Vorbild vor Augen. In Röm 2,14 kann er von den Heiden, die wohlgemerkt nach Röm 1,21 f. in törichten Gedanken befangen sind, deren Herz unverständlich und dunkel ist und die Bilder anstelle des wahren Gottes anbeten, von diesen Heiden kann er sagen, dass sie, ohne das Gesetz zu haben, dem Gesetz folgen und das Gesetz offensichtlich in ihre Herzen geschrieben ist.⁵⁰

49 Vgl. G. SCHNEIDER, Anknüpfung, Kontinuität und Widerspruch in der Areopagrede Apg 17,22 – 31, in: P. G. Müller/W. Stenger (Hrsg.), Kontinuität und Einheit (FS F. Mußner), Freiburg i. Br. 1981, 173 – 178, 178: »Stoische Theologie wird zusammen mit biblischen Argumenten aufgerufen, um heidnischen Glauben zu widerlegen.« Vgl. auch die Kritik am Opferkult und an den Götterbildern.

50 U. WILCKENS, Der Brief an die Römer I (EKK VI/1) Zürich/Neukirchen-Vluyn 1978 (21987), 136 wird durchaus Recht haben, wenn er betont, es gehe Paulus hier nicht darum, die konkrete Gesetzeserfüllung der Heiden aufzuweisen, sondern das jüdische Privileg des alleinigen Gesetzesbesitzes aufzulösen und Kenntnis des Gesetzes auf Seiten der Heiden nachzuweisen (so auch E. JÜNGEL, Paulus und Jesus. Eine Untersuchung der Frage nach dem Ursprung der Christologie (HUTh 2), Tübingen 41972 (61986), 28 Anm. 1; A. von DÜLMEN, Die Theologie des Gesetzes bei Paulus (SBM 5), Stuttgart 1968, 141 Anm. 8; W. GUTBROD, Die paulinische Anthropologie (BWANT 4/15), Stuttgart/Berlin 1934, 104 u. v. a. m.) – nur sagt Paulus das so nicht, sondern spricht von Heiden, die die Forderungen des Gesetzes auch ohne positiv gegebenes Gesetz erfüllen, die nach Röm 2,13 als Täter des Gesetzes angesehen und deswegen gerecht gesprochen werden »müssen«. (Die häufig anzutreffende Aussage, Röm 2,13 sei hypothetisch oder gar ein jüdischer Rest, dient dem gleichen Ziel wie die oben

Allein schon aufgrund dieser Inkonsistenz kann zumindest gefragt werden, ob Paulus den Heiden der damaligen Zeit gerecht geworden [80] ist. Spricht dagegen schon der der Polemik dienende Zusammenhang von Röm 1,18 – 3,20, dessen Interesse ja nicht eine wertneutrale Untersuchung von Juden und Heiden ist, sondern der die Schuldverfallenheit der ganzen Menschheit vor und außerhalb des Christusereignisses aufzeigen will, so zeigt gerade auch die Heidenpolemik in Röm 1,18 – 29, in der Paulus sich weitgehend auf antiheidnische Topoi jüdischer Polemik stützt, dass er damit dem Heidentum der damaligen Zeit nicht gerecht wird. Das gilt nicht nur wegen der Pauschalität und des topischen Charakters der Vorwürfe, sondern auch, weil uns aus den antiken Quellen auch noch ein ganz anderes Heidentum bekannt ist, auf dessen Hintergrund die paulinischen Sätze als äußerst pauschalisierende Verzeihung angesehen werden müssen. Es ist zuzugeben, dass eine gerechte Darstellung der Heiden in Röm 1 – 3 nicht in der Absicht des Paulus lag, dem es gerade aufgrund der Schuldverfallenheit von Heiden und Juden um die Notwendigkeit einer neuen Heilsinitiative Gottes geht, die in Jesus erfolgt ist, aber wir hoffen, wünschen und glauben, dass das Christusereignis groß genug ist, dass es auf solche Verzeihung der Juden und Heiden nicht angewiesen ist, wenn auch das Vorgehen des Paulus in diesem Teil des Röm nicht einfach mit heutigen Maßstäben bewertet werden darf. Es ist aber sehr auffällig, dass Paulus die positiven Aspekte heidnischer Religion, z. B. die Feindesliebe, hier und anderswo gar nicht in den Blick bekommt. Offensichtlich ist er von der überragenden Bedeutung des Christusereignisses aufgrund der ihm zuteil gewordenen Offenbarung so beeindruckt, dass alles andere davor wertlos wird. Man wird Paulus ja auch zugestehen müssen, dass ohne dieses massive Beeindrucktsein von Jesus Christus sein Werk kaum so vonstatten gegangen wäre, wie es in Wirklichkeit verlaufen ist. Hätte Paulus neben Christus auch noch andere Religionen wahrgenommen oder wenigstens Wahrheitsmomente in ihnen entdeckt – wobei die Mutterreligion des Christentums ohnehin eine Sonderrolle einnimmt –, so hätte er kaum so rastlos Europa und Kleinasien durchquert wie er es getan hat. Vielleicht darf man darüber hinaus noch sagen: Wie Paulus als Konvertit vom Judentum zum Christentum⁵¹ die Schwächen des Judentums schärfer sah als andere Beobachter, so sah er als ehemals jüdischer Eiferer auch die Schwächen des Heidentums besonders scharf und fand dort nur Negatives. [81]

angeführten Meinungen zu Röm 2,14 f. – vgl. zu Röm 2,13 D. ZELLER, Zur neueren Diskussion über das Gesetz bei Paulus, in: ThPh 62 (1987) 481 – 499, 487 und Anm. 33). Insofern der ganze Abschnitt der Aussage von Röm 3,9.23.28 dient, ist diese Aussage natürlich kontraproduktiv und in der Tat nur als hypothetische anzusehen – nur sagt Paulus auch das wieder nicht und macht so auf einen in gewisser Weise aporetischen Sinn seiner Rede von den Heiden aufmerksam.

51 Besser würde man freilich in dieser Zeit von der Jesusbewegung als vom Christentum reden.

4. Unglaube an Christus als Werk des Satans

Können wir so die Darstellung der nicht-christlichen Religionen im Römerbrief nicht mehr vorbehaltlos akzeptieren, so haben wir auch Schwierigkeiten mit einer weiteren, die Ungläubigen betreffenden Formulierung des Paulus, nämlich wenn er die Heiligkeit und Eindeutigkeit des Evangeliums so stark betont, dass er sich den Unglauben nur als Werk des Gottes dieses Äons, also des Satans, vorstellen kann (2 Kor 4,4). Zwar kennen wir das Wirken des Satans nicht, aber die Tatsache, dass Menschen guten Willens die Wahrheit des Christentums nicht einleuchtet, würden wir heute doch auf andere Ursachen zurückführen als auf das Wirken des Teufels.

5. Paulus und die heidnische Religion in heutiger Sicht

Insofern können die Bemerkungen des Paulus über die nicht-christlichen Religionen nicht als das letzte Wort zu diesen angesehen werden. Ein Blick auf die sog. heidnische Religion aus der Perspektive von 1 Kor 13 würde bei dieser vieles erkennen, was Paulus in Röm 1 um seines Aussagezieles willen nicht sagt und wahrscheinlich auch nicht wahrgenommen hat.

V. Der Toleranzgedanke und die paulinischen Briefe

Es ist der Apostel selbst, der sagt, dass wir unseren Glauben nur in irdenen Gefäßen tragen (2 Kor 4,7), dass dieser also gefährdet ist und bleibt. Als solcher kann er natürlich auch gefestigt werden, er kann eng bleiben, aber auch weit werden. Der Blick auf die anderen Religionen muss nach unserer Erfahrung nicht nur Gefährdung bedeuten, er kann auch einen neuen Blick für das Eigene bewirken und so zur Bereicherung des Glaubens beitragen – solcher Blick auf andere Religionen ist freilich verstellt, wenn man diese, wie Paulus, von vornherein nur unter negativem Gesichtspunkt in den Blick bekommt. Von daher werden wir zur Stellung des Paulus zu den Schwachen leichter Ja sagen können als zu seinem Umgang mit denen, die er als seine und des Evangeliums Feinde ansieht, und zu seinem Umgang mit den sog. Ungläubigen, wir müssen uns aber zugleich daran erinnern, dass der [82] Apostel einen höheren Weg kennt, den einzuhalten für alle schwierig ist, dessen Entfaltung aber einen deutlichen Ansatzpunkt für den modernen Toleranzgedanken bietet.⁵²

52 Zur Frage eines Ansatzpunktes für den Toleranzgedanken in der Botschaft des historischen Jesus vergleiche U. MANN, Christentum und Toleranz, in: Toleranz heute. 250 Jahre nach

Literatur

- H. W. BARTSCH, Die Idee der Toleranz bei Paulus, in: *KuM* VI,5 (1974) 163–167.
- H. D. BETZ, *Galatians. A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia* (Hermeneia), Philadelphia 1979.
- J. BLATTNER, Toleranz als Strukturprinzip. Ethische und psychologische Studien zu einer christlichen Kultur der Beziehung (FThSt 29), Freiburg i. Br. 1985.
- W. HARNISCH, »Toleranz« im Denken des Paulus? Eine exegetisch-hermeneutische Vergegenwärtigung, in: *EvTh* 56 (1996) 64–82, wiederabgedruckt in: *Ders.*, *Die Zumutung der Liebe. Gesammelte Aufsätze*, hrsg. von U. Schönborn (FRLANT 187), Göttingen 1999, 185–205.
- E. KÄSEMANN, *An die Römer* (HNT 8a), Tübingen 1973 (⁴1980).
- F. MUSSNER, *Der Galaterbrief* (HThK IX), Freiburg i. Br. ⁴1981.
- W. REBELL, *Gehorsam und Unabhängigkeit. Eine sozialpsychologische Studie zu Paulus*, München 1986.
- H. SCHLIER, *Der Brief an die Galater* (KEK 7), Göttingen ¹²1962 (¹⁵1989).
- W. SPEYER, Toleranz und Intoleranz in der Alten Kirche, in: I. Broer/R. Schlüter (Hrsg.), *Christentum und Toleranz*, Darmstadt 1996, 83–106.
- J. S. VOS, Die Argumentation des Paulus in Galater 1,1–2,10, in: J. Lambrecht (Hrsg.), *The Truth of the Gospel (Galatians 1,1–4,11)* (MSBen.BE 12), Rom 1993, 11–43.
- H. WEDER, *Eleutheria und Toleranz*, in: T. Rendtorff (Hrsg.), *Glaube und Toleranz. Das theologische Erbe der Aufklärung*, Gütersloh 1982.
- J. WERBICK, Heil durch Jesus Christus allein? Die »Pluralistische Theologie« und ihr Plädoyer für einen Pluralismus der Heilswege, in: M. v. Brück/Ders. (Hrsg.), *Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien* (QD 143), Freiburg i. Br. 1993, 11–61.
- O. WISCHMEYER, *Der höchste Weg. Das 13. Kapitel des 1. Korintherbriefes* (StNT 13), Gütersloh 1981.
- C. WOLF, *Der Erste Brief des Paulus an die Korinther* (ThKNT VII/2), Berlin ³1990.

Mendelssohn und Lessing (VIKJ 9), Berlin 1979, 85–103 und J. ECKERT, *Das Evangelium für Israel und die Völker. Das Problem der Absolutheit des Christentums im Neuen Testament*, in *Conc* (D) 16 (1980) 330–335.

Bevölkerungszahlen und Lebenserwartung in der Antike

Dort gibt es keinen Säugling mehr,
der nur wenige Tage lebt, und keinen Greis,
der nicht das volle Alter erreicht,
wer als Hundertjähriger stirbt,
gilt noch als jung.
(Jes 65,20 f.)

Nicht nur das Andere, sondern auch die Vergangenheit ist uns fremd. Wie sehr letztere uns fremd ist, können relativ triviale Fragen zeigen. Sie offenbaren gleichzeitig, wie sehr wir immer wieder geneigt sind, die gegenwärtigen Lebensverhältnisse für normal und quasi naturgegeben zu betrachten. Um die radikale Verschiedenheit unserer Zeit zu früheren Zeiten aufzuzeigen, brauchen wir deswegen gar nicht in die ferne Vergangenheit zu blicken, ein Blick ins 19. Jahrhundert reicht dazu vollkommen. Während wir für die Gegenwart die Zahlen für die Lebenserwartung bei Frauen und Männern ziemlich genau im Kopf haben (vermutlich ohne *genau* zu wissen, was der Begriff Lebenserwartung besagt – es sei denn, man ist Sozialwissenschaftler!), gilt das für das ausgehende 19. oder das beginnende 20. Jahrhundert in keiner Weise. Allerdings können wir uns denken, dass die hohe Säuglingssterblichkeit, das nicht zu behandelnde Kindbettfieber und die fehlenden Antibiotika – um nur diese zu nennen – die Lebenserwartung dramatisch nach unten gedrückt haben. Das Werk des Jubilars »Die Sozialstruktur Deutschlands« hilft hier weiter und liefert schnell die Zahlen, sowohl für die Gegenwart wie für das 19. Jahrhundert, wobei beim Vergleich der absoluten Zahlen mit der Gegenwart zu bedenken ist, dass die Fläche des Deutschen Reiches die der vereinten Bundesrepublik Deutschland um fast 50 Prozent übertraf.

Zwischen 1816 und 1850 war nach Geißler eine Explosion der Bevölkerung in Deutschland zu verzeichnen. Sie wuchs um über 40 Prozent von 24,8 auf 35,5 Millionen und verdoppelte sich bis 1910 fast noch einmal auf 65 Millionen – und dies trotz mehrerer starker Auswanderungswellen überwiegend in die USA. Geißler belässt es aber nicht bei der Anführung der Zahlen, sondern nennt zugleich auch eine Reihe von Gründen für diese Veränderung: Zum einen stiegen die Geburtenziffern in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts stark an, weil viele Frauen, die vorher aufgrund ständischer Schranken unverheiratet blieben – man schätzt deren Anteil [332] auf ca. 30 Prozent –, nunmehr heira-

teten und Kinder bekamen¹; zum anderen wurden die medizinischen und hygienischen Maßnahmen verbessert (R. GEISSLER, Sozialstruktur 38).

Geißler berichtet darüber hinaus auch von einer interessanten gegenläufigen Bewegung. Die Entwicklung war also keineswegs bis zum so genannten Pillenknick geradlinig ansteigend! Auch insofern liefert der geschichtliche Rückblick Überraschendes. Im Jahre 1912 bringen die Frauen im Deutschen Reich im Durchschnitt ein Drittel weniger Kinder zur Welt als 1880/81. Die Gründe dafür sind zum einen in der Existenzweise der Industriebevölkerung zu finden, zum anderen aber auch in der damals eingeführten Sozialgesetzgebung, die das Überleben im Alter vom eigenen generativen Verhalten abkoppelte und der Gesellschaft als ganzer übertrug, und deren Weiterführung in der Gegenwart gerade durch das generative Verhalten in Frage gestellt ist. Solche »Unregelmäßigkeiten« finden sich auch sonst, sie sind also nicht auf die Geburtenziffern beschränkt. So ist um die Mitte des 19. Jahrhunderts ein Ansteigen der Kindersterblichkeit festzustellen, die zum einen im Ansteigen von Diphtherie und Scharlach, zum anderen aber auch in einer zunehmenden Proletarisierung und Urbanisierung ihre Ursache hatte. Und in einigen osteuropäischen Ländern kommt es in den 70er und 80er Jahren des 20. Jahrhunderts zu einem Rückgang der Lebenserwartung, der u. a. in einer Verschlechterung der Gesundheitsversorgung und in einer ungesunden Lebensweise begründet war (F. HÖPFLINGER, Bevölkerungssoziologie 153 f.).

Das Durchschnittsalter der Männer stieg von 1871/80 bis 1901/10 von 36 auf 45 Jahre, das der Frauen im selben Zeitraum von 39 auf 48 Jahre. Was diese Zahlen zur Lebenserwartung für das Selbstverständnis der Menschen damals und² heute bedeuten, ist uns nicht unmittelbar deutlich. Geißler und Meyer machen an späterer Stelle darauf aufmerksam: Um 1890 erreichten nur 34 Prozent der Männer und 39 Prozent der Frauen den 60. Geburtstag (60). Es lässt sich leicht denken, dass die Einstellung zum Leben und zum Sterben (!) bei den damals lebenden Menschen in erheblicher Weise von der am Anfang des 21. Jahrhunderts abwich. Es ist etwas anderes, ob 34 bzw. 39 Prozent eines Jahrgangs 60 Jahre und älter werden oder ob 85 bzw. 93 Prozent dieses Alter erreichen. Auch das andere generative Verhalten beeinflusst indirekt das Selbstverständnis der Menschen: Der Tod eines Kindes hat bei zwei, wenn es hochkommt

1 Vgl. zur Steuerung der Geburtenzahl durch Heiratshindernisse H. WUNDERER, Bevölkerungsentwicklung 8, der darauf hinweist, dass lange Zeit Vorbedingung für die Heirat »der Nachweis einer *Erwerbsstelle*, etwa ein Hof oder ein Handwerksbetrieb« war und dass auf diese Weise das Heiratsalter (vermutlich nicht nur) erheblich nach hinten hinausgeschoben und damit die Anzahl der Kinder reduziert wurde.

2 In anderen Ländern war das Durchschnittsalter damals bereits höher. Für Frankreich z. B. lauten die Zahlen: 1870/71 Männer 41, Frauen 44 Jahre (F. HÖPFLINGER, Bevölkerungssoziologie 152).

drei Nachkommen eines Ehepaares eine andere Bedeutung als bei einer größeren Anzahl von Kindern, von denen normalerweise keineswegs alle das Erwachsenenalter erreichen und worauf die Eltern auch eingestellt sind (vgl. auch die Angaben bei F. HÖPFLINGER, *Bevölkerungssoziologie* 152). [333]

1. Zahlenangaben der Antike und moderne Berechnung einiger antiker Bevölkerungszahlen

Dass wir über solche Zahlen aus der jüngeren Vergangenheit verfügen, ist ein Glücksfall. Dass Ähnliches aus der Antike nicht zu erwarten ist, versteht sich von selbst, zumal sich hinter solchen Zahlen aus der Moderne viel mehr Probleme verbergen, als der einfache Leser annimmt. So wenn z. B. die Bevölkerung des Deutschen Reiches in einem bestimmten Jahr in Relation zur Vergangenheit gesetzt werden soll, in der es das Deutsche Reich noch gar nicht gab – um nur ein ganz einfaches Beispiel zu nennen. Geißler und Meyer machen auf ein anderes methodisches Problem aufmerksam: Wenn man die absoluten Zahlen der Lebendgeborenen (so genannte »absolute Geburtenziffer«) als Basis für eine Statistik nimmt, ist das Ergebnis wesentlich weniger aussagekräftig als wenn man darauf abhebt, wie viele Kinder im statistischen Durchschnitt von einer bzw. 100 Frauen geboren werden (so genannte »Fruchtbarkeitsrate«). (52)

Bezogen auf die Antike sind das alles natürlich Feinheiten der Moderne, die zwar keineswegs unwichtig sind, die aber für die Antike schon deswegen nicht in Frage kommen können, weil wir für diese fast keine exakten Zahlen haben. Ich nenne nur einige Beispiele:

1.1 Die Bevölkerungszahlen für das Römische Reich

Die Angaben über die Bevölkerung in der Antike sind sehr schwierig zu »erheben« und schwanken naturgemäß stark. Für das Römische Reich geht man häufig von einer Zahl zwischen 54–60 Millionen aus, der Kleine Pauly, ein Standardnachschlagewerk für die Antike, schätzt die Bevölkerungszahl des Imperium Romanum auf 50–70 Millionen (Band 1, Sp. 879) – dass man dafür keinen genauen Zeitraum nennen muss, demonstriert ebenso wie die Schwankungsbreite, wieweit wir hier von auch nur einigermaßen exakten Zahlen entfernt sind. Von diesen ca. 60 Millionen sollen, so schätzt man, 4–4,5 oder aber 6–7 Mill. Juden gewesen sein – immerhin eine Schwankung um 50 Prozent. Meist wird von einem Anteil der Juden von 7 Prozent an der Gesamtbevölkerung ausgegangen. Letztere Zahl besagt dem heutigen Leser wenig, sie wird aber

äußerst lebendig, wenn sie/er sich die entsprechenden Angaben für Deutschland in der Weimarer Republik vor Augen stellt: Die Juden hatten damals in Deutschland einen Anteil von unter 1 Prozent an der Bevölkerung.

1.2 Die Bevölkerungszahlen für Palästina und Jerusalem

Für Palästina schwanken die Angaben der Einwohnerzahl zwischen 500.000 und drei Millionen. Neuere Berechnungen gehen sogar von mehr als drei Millionen Ein- [334] wohnern aus. (J. E. STAMBAUGH/D. L. BALCH, Umfeld 79; G. MAYER, Frau 12 sprechen sogar von bis zu fünf Millionen)

Die Zahl von 3 Millionen Bewohnern Palästinas ist dem jüdischen Geschichtsschreiber Flavius Josephus (37/38 – nach 100) zu verdanken, der sich in seinem Geschichtswerk über den jüdischen Krieg besonders an zwei Stellen zu dieser Frage äußert. In BJ II 14,3 § 280 ist von drei Millionen Juden in Jerusalem zur Zeit des Passafestes im Jahre 66 n. Chr. die Rede, worunter die Bewohner Jerusalems und die zahlreichen zur Zeit des Festes in Jerusalem weilenden Pilger zu verstehen sind. Als ob Josephus die erheblichen Zweifel zumindest seiner modernen Leser an dieser Angabe ahnen würde, geht er in BJ VI 9,3 § 420 ff noch einmal auf das Problem ein, spricht von 2,7 Millionen Teilnehmern am Passafest und nennt dabei auch die genaue Zahl der Opfertiere, offensichtlich, damit die Zahlenangabe nachvollziehbar wird. Es heißt dort bei der Beschreibung des Kriegsendes im Jahre 70:

Die Gesamtzahl aller Gefangenen, die während des ganzen Krieges gemacht wurde, belief sich auf 97.000, die Zahl derer, die bei der ganzen Belagerung umkamen, auf 1.100.000 Menschen. Die Mehrzahl derer waren zwar geborene Juden, aber nicht ortsansässige Jerusalemer. Denn aus dem ganzen Lande war das Volk zum Fest der ungesäuerten Brote zusammengeströmt und unerwartet durch den Verlauf des Krieges umzingelt worden, so dass zunächst auf Grund der räumlichen Beengtheit Seuchen sie vernichteten, später aber die noch schneller zupackende Hungersnot. Dass aber die Stadt so viele Leute fassen konnte, geht klar aus der Volkszählung des Cestius hervor; da er dem Nero, der das jüdische Volk gering achtete, die Blüte der Stadt beweisen wollte, beauftragte er die Hohenpriester, falls möglich, die Menge zu zählen. Da nun gerade das sogenannte Passahfest begann, an dem von der neunten bis zur elften Stunde geopfert wird – um jedes Opfer sind nicht weniger als zehn Männer wie eine Bruderschaft versammelt, denn einer allein darf nicht essen, oft versammeln sich auch zwanzig – und so zählte man 255.600 Opfertiere. Das macht, um nur zehn für jedes Opfer anzusetzen, 2.700.000 Teilnehmer, alles reine und geweihte Personen; denn Aussätzige, Samenflüssige, in der monatlichen Reinigung befindliche Frauen sowie anderweitig Unreine durften nicht an diesem Opfer teilnehmen, ebenso wenig Nichtjuden, die sich zum Gottesdienst eingefunden hatten.

Wie diese Angaben des Josephus, der immerhin Augenzeuge war, heute eingeschätzt werden, vermag ein Zitat von M. Hengel zu zeigen, der von dieser Zahl sagt, dass sie »mit der historischen Wirklichkeit nichts mehr zu tun hat« (Zeloten 135 Anm. 3). Das Zitat vermag zugleich zu verdeutlichen, welche Probleme die Forschung mit den Zahlenangaben der Antike hat. Dasselbe gilt im Übrigen auch für überlieferte Angaben zur Bevölkerungsentwicklung, die in der Antike durchaus bereits gemacht [335] wurden. Bekannt ist z. B. das bei Eusebius überlieferte Zeugnis des Bischofs Dionysios von Alexandrien an Hierax etwa aus dem Jahre 261, in dem er u. a. ausführt:

Und da wundert man sich und fragt, woher die andauernde Pest, die schweren Krankheiten, die verschiedenartigen Seuchen, das mannigfaltige und häufige Sterben der Menschen kommen und warum die so große Stadt (Alexandrien), einschließlich der kleinen Kinder und der ältesten Greise, an Einwohnern nicht mehr die Zahl derer aufweist, die sie vormals als das sog. beginnende Alter verpflegte. Dieser Vierzig- bis Siebzijährigen waren seinerzeit so viele, dass ihre Ziffer heute nicht mehr erreicht würde, selbst wenn man die Leute vom vierzehnten bis zum achtzigsten Lebensjahre in das Verzeichnis der öffentlich Verpflegten eintrüge und mitzählte. Und die dem Aussehen nach Jüngsten sind gleichsam Altersgenossen der betagtesten Greise von einst geworden. Obwohl sie sehen, dass das Menschengeschlecht auf der Erde so ständig abnimmt und aufgerieben wird, erzittern sie nicht ob der immer mehr um sich greifenden völligen Vernichtung. (Eusebius, Kirchengeschichte VII 21,9 f.)

Auch dieses Zeugnis hält einer gründlichen Überprüfung nicht stand und muss als große Übertreibung angesehen werden.³

Eindeutiger sollte die Frage nach der Größe der Einwohnerschaft Jerusalems zu beantworten sein! Denn zum einen handelt es sich hier um einen viel überschaubaren Raum als beim Römischen Reich, und zum anderen gibt es dazu eine Fülle archäologischen Materials und eine Reihe von literarischen Zeugnissen. Die Bedeutung der letzteren relativiert sich freilich sogleich durch ihre Widersprüchlichkeit.⁴

Auch die Ergebnisse der archäologischen Grabungen sind nicht eindeutig,

3 Vgl. die Stellungnahme Parkins zur Einwohnerzahl von Seleukia nach Plinius, Hist. Nat. VI 122 (T. PARKIN, Demography 63–65).

4 So wird die Länge der Mauer Jerusalems von Strabo, Geographie XVI 36 mit 60 Stadien angegeben, von Hekataios von Abdera nach Josephus, CAp I 22 § 197 mit 50, von Timochares, dem Biographen des syrischen Königs Antiochus IV. Epiphanes, mit 40 Stadien (überliefert bei Eusebius, Praep. Ev. IX 36), von Josephus in Ant. XIX 7,2 § 326 und BJ II 11,6 § 218; V 4,1–4 bes. § 159 mit 33 und von Xenophon (überliefert bei Eusebius, Praep. Ev. IX 36) mit 27 Stadien angegeben. Wir übergehen die Probleme, die die einzelnen Berichte bieten, z. B. weil sie nicht mit anderen Angaben desselben Schriftstellers übereinstimmen, und können in unserem Zusammenhang auch die verschiedenen Maße des Stadion vernachlässigen. Ob das Ziehen des Mittels aus diesen vier Angaben »ein zwar grobes, aber doch verwertbares Ergebnis« liefert, wie A. BEN DAVID, Archäologie 372 Anm. 235 meint, erscheint jedenfalls einigermaßen zweifelhaft.

weil der Verlauf der Mauer vor allem im nördlichen Bereich Jerusalems kontrovers ist. Während die einen den Verlauf der von Herodes Agrippa I. errichteten Nordmauer in etwa mit dem heutigen Verlauf der Mauer im Norden identifizieren, halten die anderen an einem um ca. 500 m nach Norden versetzten Verlauf fest. Da die Ost-West-Erstreckung der Stadt an dieser Stelle über 1200 m beträgt, hat diese Unsicherheit bezüglich der Nordmauer für die Rekonstruktion der Größe des Stadtgebietes sehr große Konsequenzen. Die Schätzung der Einwohnerzahl wird aber nicht nur durch den unsicheren Verlauf der Nordmauer, sondern auch noch durch die nur höchst ungefähr mögliche Schätzung der Bewohner pro Quadratkilometer erschwert.⁵

Die von einigen antiken Schriftstellern überlieferten Einwohnerzahlen Jerusalems schließlich gelten als viel zu hoch.⁶ Die Angaben heutiger Autoren schwanken zwischen 40.000 bis 100.000 Einwohnern für Jerusalem in seiner Blütezeit.⁷

1.3 Die Bevölkerungszahl für Rom

Werfen wir zum Abschluss dieser kleinen Übersicht noch einen Blick auf Rom. Zumindest hier sollten die Ergebnisse, so würde man doch denken, erheblich übereinstimmender sein, da es bereits im Rom der Republik Personenstandsregister in Form des Census gab und seit der Mitte des ersten Jahrhunderts die Anzahl der Geburten genau registriert wurde. Allerdings weisen auch diese Angaben eine Reihe von Problemen auf, so dass ihre Brauchbarkeit für demografische Zwecke erheblichen Zweifeln unterliegt (vgl. T. PARKIN, *Demography* 37; P. A. BRUNT, *Manpower* 5 ff.), weswegen man sich auch hier mit Hilfe anderer Überlegungen und Berechnungen helfen muss. In Rom bereitet es aber wie in Jerusalem Schwierigkeiten, das Stadtgebiet genau festzulegen, und die Angaben für die Einwohnerzahlen schwanken zwischen 150.000 und 4.000.000. Allerdings gehen die meisten Forscher von einer Zahl zwischen 750.000 und 2.000.000 aus. Entscheidende Grundlage für diese Berechnungen sind vor allem die überlieferten Angaben über die Anzahl der Empfänger von verbilligtem bzw. kosten-

5 Einige gehen von 25 qm pro Einwohner aus, andere von 35. Nach Angaben von T. Kollek lebten 1968 in der Jerusalemer Altstadt auf einer Fläche von 450.000 qm 25.000 Menschen. Das ergäbe 18 qm pro Einwohner (vgl. A. BEN DAVID, *Archäologie* 57 und Anm. 257).

6 Tacitus schätzt in *Hist* 5,13 die Zahl der in Jerusalem Belagerten auf 600.000, wobei diese Angabe nicht notwendig mit der Einwohnerzahl Jerusalems identisch sein muss, Hekataios von Abdera auf 120.000 (zitiert von Jos, *CAp* I 22 § 197).

7 A. BEN DAVID geht von 100.000 aus (*Archäologie* 57), O. MICHEL/O. BAUERNFEIND, *Josephus* II.2 § 207 f. von 70 – 80.000 und E. OTTO, *Jerusalem* 148 übernimmt für das herodianische Jerusalem die Zahl von 40.000, die aber bis zum jüdischen Krieg um 50 Prozent auf 60.000 angewachsen sein soll.

losem Getreide und die über den Getreideverbrauch der ganzen Stadt (P. A. BRUNT, *Manpower* 376 ff.; F. KOLB, *Rom* 8 f.).⁸

Angesichts dieser unpräzisen Angaben nicht nur zu den Einwohnerzahlen ist die sozialgeschichtliche Betrachtung, die seit wenigen Jahrzehnten in die neutestamentliche Exegese Eingang gefunden hat, einigermaßen erstaunlich, und es mag kaum aussichtsreich erscheinen, eine Größe wie die Lebenserwartung der Menschen im Römischen Reich zur Zeitenwende in den Blick zu nehmen, um auf diese Art wenigstens in einem Punkt ein realistischeres Bild vom Leben in der damaligen Zeit zu [337] gewinnen. Aber auf der anderen Seite ist festzustellen, dass diese Frage in der Geschichts- und in der Bevölkerungswissenschaft seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert intensiv verhandelt worden ist und verschiedene Faktoren hier doch zumindest ungefähre Angaben möglich erscheinen lassen. Jedenfalls gibt es eine ganze Reihe von Arbeiten, die sich diesem Problem widmen und Angaben zur Lebenserwartung liefern.

2. Die Lebenserwartung im Römischen Reich um die Zeitenwende

Da der Begriff Lebenserwartung im allgemeinen Sprachgebrauch lebendig, aber unscharf ist, muss zunächst darauf hingewiesen werden, dass damit keineswegs immer das durchschnittliche Sterbealter gemeint ist, sondern dass der Begriff die Anzahl von Jahren nennt, die ein Mensch in einem bestimmten Alter durchschnittlich noch zu leben hat. Daraus ergibt sich schon, dass sich die Lebenserwartung im Verlaufe des Lebens, vor allem des Lebensanfangs, nicht unerheblich verändert, zumal wenn man die wesentlich höhere Säuglings- und Kindersterblichkeit in früheren Gesellschaften mit einberechnet.

2.1 Die Berechnung der Lebenserwartung im Römischen Reich anhand der Grabinschriften

G. Mayer führt in seinem Werk über die jüdische Frau Belege aus der Antike an, die nicht nur Angaben über den Tod einer jüdischen Frau enthalten, sondern auch das von der Verstorbenen erreichte Alter angeben und schließt aus den Altersangaben auf ein Durchschnittssterbealter der jüdischen Frau von 27,15 Jahren. Dieses liege noch unter dem Durchschnittsalter der Römerin, das er mit 34 Jahren angibt. Im Säuglings- bzw. Kindesalter, zwischen 0 und 11 Jahren,

⁸ In Rom sind 11 jüdische Gemeinden nachgewiesen, deren Mitgliederzahl G. MAYER, *Frau* 28 auf bis zu 50.000 schätzt.

starben 24,6 Prozent der jüdischen Mädchen; zwischen 12 und 40 Jahren 53,8 Prozent der jüdischen Frauen, 10,8 Prozent von ihnen wurden 60 Jahre und älter. Das höchste belegte Alter beträgt 96 Jahre.⁹

2.1.1 Die durchschnittliche Lebenserwartung der jüdischen Frau

Für diese Berechnungen stützt Mayer sich auf 130 Belege nicht nur aus Palästina, sondern auch aus Italien, Ägypten und anderen Teilen des Römischen Reiches. Auch durch andere Angaben wird nach Mayer bestätigt, dass die meisten Frauen im gebärfähigen Alter starben. – Mayer befindet sich mit seinem Verfahren durchaus in Übereinstimmung mit einer Reihe anderer Arbeiten, in denen ähnlich verfahren wird [338] und die das Durchschnittsalter mit 20–30 Jahren angeben (vgl. K. HOPKINS, *age* 245; I. KAJANTO, *Problem* 5; B. FRIER, *expectancy* 243 f.; T. PARKIN, *Demography* 81¹⁰), wenn auch die Anzahl der von ihm herangezogenen Belege sehr klein ist.

Zunächst ist festzuhalten, dass in der Tat aus römischer Zeit wesentlich mehr solcher Grabsteine erhalten sind als aus dem alten und dem klassischen Griechenland, weswegen für die Schätzung der Lebenserwartung in letzteren eher auf Skelettfunde als auf Grabsteine Bezug genommen wird.¹¹ Allerdings sind auch hier erhebliche Probleme vorhanden, die eine exakte Schätzung kaum möglich erscheinen lassen (vgl. T. PARKIN, *Demography* 41 ff.).

Insgesamt wird die Zahl der Grabinschriften für das gesamte Imperium Romanum mit ca. 200.000 angegeben. Aus dem westlichen Teil des Imperium Romanum sind über 43.000 Lebensaltersangaben erhalten, von denen die übergroße Mehrzahl naturgemäß auf Grabsteinen zu finden sind. Drei Grabinschriften seien hier stellvertretend angeführt:

2.1.2 Drei Grabinschriften mit Angabe des Sterbealters aus der Antike

Das dreijährige Mädchen des Damatrios, das ...
 lieb schmeichelte und schwatzte, ist zu den Toten gegangen,
 das einzige Kind, o Fremder, die Theokrita, deren Grab du da
 siehst, von der Jahreszeit Blumen umkränzt.
 (3./2. Jahrhundert v. Chr.)

9 G. MAYER, *Frau* 72 f.

10 T. WIEDEMANN, *Adults* 11–17 errechnet aus römischen Grabsteinen für die Frau eine Lebenserwartung von 20, für den Mann eine von 22 Jahren.

11 Aus solchen Untersuchungen ergab sich eine durchschnittliche Lebenserwartung im klassischen Griechenland für Frauen von 36,2 Jahren, für Männer von 45,0 Jahren. In späterer Zeit, unter römischer Besatzung, ist die Lebenserwartung nach diesen Untersuchungen etwas reduziert, sie beträgt für Frauen 34,3 und für Männer 40,2 Jahre (vgl. J. L. ANGEL, *Paleoecology* 29 und ders., *Ecology* Tafel 28).

Der erste warst du vor den Jünglingen an gebändigter Haltung, wie es anerkannt hat die erlauchte altehrwürdige Gründung des Haliphos hier, mit zwanzig Jahren gestorben hat dich, Theon, aufgenommen der Lethe Au und die hehre Kammer der Persephone.
Bemitleidenswert jammernd legten dein Vater Timeias und Kleariste deine Mutter dich in dieses Grab.
(3./2. Jahrhundert v. Chr.)

Guter Philinos, sei begrüßt! Freunde und Menschen hast du geliebt, von allen bist du vermisst, niemanden hast du betrübt, hast redlich gelebt, hast neidlos gegen Fremde und Einheimische 31 Jahre gelebt.
(2./3. Jahrhundert n. Chr., zitiert nach G. PFOHL, Inschriften 22 f.) [339]

2.1.3 Bedenken gegen die Auswertung der Grabinschriften für ein durchschnittliches Sterbealter

Angesichts der großen Zahl der Belege ist die Heranziehung der Steine, die eine Altersangabe enthalten, zur Ermittlung des durchschnittlichen Sterbealters nicht erstaunlich. Diese Methode war trotz der schon früh dagegen geäußerten Bedenken lange Zeit en vogue, sie ist aber heute so einfach nicht mehr vertretbar, da in der Literatur inzwischen erhebliche Vorbehalte gegen eine solche Art des Vorgehens vorgetragen worden sind.

Diese beziehen sich keineswegs nur auf die trotz der großen absoluten Zahlen für eine statistische Auswertung sehr geringe Anzahl der erhaltenen Grabmonumente mit Lebensaltersangaben.¹² Denn trotz der 43.000 Lebensaltersangaben aus dem westlichen Teil des Imperium Romanum sind die Zahlen für einzelne Städte oder Gegenden häufig sehr klein, und der Hinweis, dass die Daten für das Römische Reich nicht einfach zusammen gesehen werden dürfen und nach Städten und Regionen (Provinzen?) separat reflektiert werden müssen, ist sicher berechtigt.

Die Einwände beziehen sich aber auch nicht nur auf die Tatsache, dass sich die Erhaltung der Steine dem Zufall verdankt, sondern es werden sehr konkrete Einwände gegen die vorgetragene Art der Berechnung erhoben, die sich aus dem Charakter des erhaltenen Materials nahe legen. Darüber hinaus wird zu Recht auch die Tatsache reflektiert, dass die Möglichkeit zur Errichtung von Grabsteinen nicht allen Schichten in gleicher Weise offen stand und dass schon deswegen die Angaben dieser Steine nicht für die ganze Bevölkerung reprä-

12 M. CLAUSS, Lebensaltersstatistiken 411 errechnet, dass von 0,015 Prozent der Menschen aus einem Zeitraum von 500 Jahren im westlichen Teil des Imperium Romanum Lebensaltersangaben überliefert sind.

sentativ sein können (vgl. dazu und zum Folgenden v. a. M. CLAUSS, *Lebensaltersstatistiken*; K. HOPKINS, *age*; P. A. BRUNT, *Manpower*; T. PARKIN, *Demography*). Die Bedeutung dieses letzten Einwandes wird deutlicher, wenn man die Hinweise Kolbs ernst nimmt,

dass ... ein Großteil der einfachen Bevölkerung auf Staatsland ohne Grabstein bestattet wurde, beispielsweise in Amphoren, wie auf dem Friedhof der Isola Sacra bei Ostia. Aber auch für die Toten, welche man in ansehnlichen Mausoleen, wie jenen unter St. Peter, beisetzte, sind nur in wenigen Fällen Inschriften angebracht worden. So entsprechen den wenigstens 250 Bestattungen im Mausoleum H unter St. Peter nur 20 Inschriften. Auf der Isola Sacra ist nur ca. 1 Prozent der Toten inschriftlich erwähnt. (F. KOLB, *Rom* 458 f.)

Die weiteren Einwände lassen sich nach folgenden Kriterien zusammenfassen:

1. Einwände, die sich aus den Umständen der Erhaltung der Belege ergeben: Die Tatsache, dass fast alle Belege aus Städten stammen und Altersangaben [340] von Verstorbenen aus ländlichen Gegenden fast nicht vorliegen, spricht angesichts der für die ländlichen Gegenden zu erwartenden höheren Sterberate (vielleicht mit Ausnahme von Rom wegen der dortigen schlechten Lebensverhältnisse) dafür, dass dieses Verfahren nur sehr ungenaue Daten liefern kann.

2. Weitere Einwände gegen die Repräsentativität der Belege: Für die Errechnung des durchschnittlichen Lebensalters ist die Kenntnis der Säuglingssterblichkeitsrate naturgemäß von großer Bedeutung. Die erhaltenen Angaben dazu sind aber viel zu gering und schwanken darüber hinaus stark. Dagegen werden die Angaben zur Kindersterblichkeit unterschiedlich beurteilt, die Angaben des Alters bei verstorbenen Kindern werden z. T. als stark überrepräsentiert angesehen. Ähnliche Vorbehalte werden auch gegen die Altersangaben bei jung verstorbenen Ehefrauen erhoben. Die große Zahl dieser Angaben sei keineswegs darauf zurückzuführen, dass ein besonders hoher Prozentsatz früh verstorben ist, sondern darauf, dass ihre Ehemänner sie überlebten, ihnen ein Grabmal errichteten und darauf angesichts ihrer Jugend ihr Lebensalter erwähnten. Auch gelten bestimmte gesellschaftliche Gruppen als stark überrepräsentiert (Soldaten und ihre Familien, Sklaven und Freigelassene), was zu einer Verzeichnung führen könnte, zumal der Anteil dieser Gruppen an den erhaltenen Inschriften mit Todesdatum stark schwankt. In manchen Regionen finden sich häufiger Altersangaben bei jung Verstorbenen als bei älteren, was wiederum zu einer Überrepräsentierung der jung Verstorbenen und damit zu einem zu frühen mittleren Todesalter führt. Die für Rom und für Afrika errechnete durchschnittliche Lebensdauer von 22,6 bzw. 47,9 Jahren ist so unterschiedlich, dass die dafür herangezogenen Ursachen wie gesunde Luft und mildes Klima diese Differenz nicht erklären können. Wobei nicht einmal die größten Extreme genannt wurden. Es gibt immerhin auch eine Gemeinde mit einem aus den

Grabsteinangaben errechneten Durchschnittsalter von 60,2 Jahren: Castellum Celtianum (unweit dem heutigen Constantine in Nordafrika, vgl. J. SZILÁGYI, Sterblichkeit 314). Die Ursache für diese Differenz dürfte eher im zu Grunde liegenden Material zu suchen sein. Darauf weist schon die Tatsache hin, dass es auch in Afrika Städte mit einem viel niedrigeren Durchschnittsalter gibt, wie z. B. Karthago, wo dieser Wert bei 33,3 Jahren liegt (I. KAJANTO, Average 6).¹³ In die gleiche Richtung weist m. E. auch der Unterschied zwischen Bordeaux und Trier. Für Bordeaux errechnet Szilágyi eine durchschnittliche Lebensdauer für Männer und Frauen von je 37,5 Jahren, während der Wert in Trier bei den Männern 26,0 und bei den Frauen 21,1 Jahre umfasst. Wie will man diesen großen Unterschied zwischen den [341] beiden Städten und die Differenzen bei den Geschlechtern plausibel erklären? (Beiträge 136–138)¹⁴

3. Einwände gegen die Exaktheit der Angaben auf den Grabinschriften: Die Tatsache, dass sich eine unverhältnismäßige Zahl der Altersangaben durch fünf oder zehn teilen lässt, spricht dafür, dass diese Angaben nicht exakt sind und häufig geschätzt wurden, wie überhaupt davon auszugehen ist, dass viele Menschen der Antike ihr exaktes Alter nicht kannten.¹⁵ Der Umstand, dass in Afrika sieben Prozent von 10.697 Belegen ein Sterbealter von über 90 Jahren nennen, während in Rom der entsprechende Wert unter 1 Prozent von 8.067 Angaben liegt, ist ebenso geeignet, den aufgekommenen Verdacht, dass hier mit den Angaben etwas nicht stimmt bzw. diese nicht repräsentativ sind, zu bestärken wie die Tatsache, dass nach diesen Zeugnissen 27,8 Prozent in Afrika das 70. Lebensjahr erreichten, während der entsprechende Wert für Rom 2,8 Prozent lautet (vgl. K. HOPKINS, age 249). Eine Erklärung für diese Differenz ist noch nicht gefunden. Daraus auf eine besondere »illiteracy« in Afrika zu schließen, scheint ebenso wenig gerechtfertigt wie die Annahme, in Afrika habe man generell dazu geneigt, die Lebensaltersangaben zu übertreiben.¹⁶

13 Vgl. auch ebd. 15. Dort weist Kajanto als Erklärung für das niedrige Durchschnittsalter in Karthago darauf hin, dass »children were remembered with epitaphs oftener there than elsewhere in Africa.«

14 Die Auswertung der Altersangaben in den Haushaltsdeklarationen aus Ägypten führt übrigens zu einer Lebenserwartung von Mädchen bei der Geburt von 22,5 Jahren, von Jungen von 22,5–25 Jahren.

15 Zu den objektiven Schwierigkeiten der Altersbestimmung vgl. R. P. DUNCAN-JONES, Age-rounding 336; I. KAJANTO, Problem 16 ff.

16 J. SZILÁGYI, Sterblichkeit III 42, nennt die hohe durchschnittliche Lebensdauer in Nordwestafrika »ein besonders kompliziertes Problem«. B. FRIER, life 243 spricht von »the universally observed tendency of older respondents to exaggerate their age«, aber das ist keine Lösung für dieses Problem (vgl. dazu ebenfalls J. SZILÁGYI, Sterblichkeit III 42). Zum Problem der Zuverlässigkeit der Altersangaben auf den Grabsteinen gibt B. FRIER, life 235, Anm. 52 folgenden Hinweis: »the inscriptions from Rome give a median life expectancy for males at age 1 of c. 19 years, at age 15 of c. 15 years, at age 30 of c. 12 years, at age 45 of c. 11 years, at age 60 of c. 10 years« und kommentiert diesen: »The earlier figures are impossibly

2.1.4 Grabinschriften und durchschnittliches Sterbealter

Angesichts dieser schwer wiegenden Einwände gegen die Exaktheit und die Repräsentativität der Altersangaben auf den Grabsteinen wird man auf die Berechnung eines Durchschnittsalters aus diesen Angaben solange verzichten müssen, als nicht methodische Schritte gefunden werden, die die geäußerten Bedenken zu überwinden helfen. [342]

2.2 Eine Alternative zur Berechnung der Lebenserwartung nach den Grabinschriften

Die Frage, die sich dann ergibt, ist, ob es eine andere Möglichkeit gibt, das mittlere Lebensalter in der Antike zu schätzen. Dazu wird gern auf eine Tabelle zurückgegriffen, die von Ulpian († 223) stammt und Angaben über die Lebenserwartung im dritten Jahrhundert n. Chr. enthält.

2.2.1 Die Angaben Ulpians zur Lebenserwartung (Digesten 35.2.68 Pr)

Sie ist in den sog. Digesten, einer unter Kaiser Justinian (482–565) veröffentlichten Sammlung von Auszügen aus den Werken von über 40 juristischen Schriftstellern meist des ersten bis dritten Jahrhunderts n. Chr. überliefert und wird dort unter dem Namen des Aemilius Macer, eines Juristen ebenfalls des dritten Jahrhunderts, zitiert. Diese »Tabelle« sollte dazu dienen, den Wert »jährlich zu verabreichender Alimente« zu bestimmen. Sie hat folgenden Wortlaut:

Die Berechnungen zu verabreichender Alimente, schreibt Ulpianus, muss dergestalt geschehen, dass von frühester Jugend bis zum 20. Lebensjahre (des zu Alimentierenden) die Summe der Alimente von 30 Jahren berechnet, und von dieser Summe die Falcidia abgezogen wird; vom 20. bis zum 25. die von 28 Jahren; vom 25. bis zum 30. die von 25 Jahren; vom 30. bis zum 35. die von 22 Jahren; vom 35. bis zum 40. die von 20 Jahren; vom 40. bis zum 50. Jahre wird die Summe von so viel Jahren berechnet, als noch an einem Alter von 60 Jahren fehlen, mit Abzug eines einzigen Jahres; vom 50. bis zum 55. die von neun Jahren; vom 55. bis zum 60., die von sieben Jahren; vom 60. Jahre an aber bis zu jedem Alter die von fünf Jahren; dies ist Rechtens sagt Ulpianus auch in

low, the later ones too high.« Zu den auffälligen, besonders hohen Lebensaltersangaben in Afrika vgl. auch die Erklärungsversuche bei J. SZILÁGYI, Sterblichkeit III 41 ff., sowie die bei I. KAJANTO, Problem 18 ff., der zu dem bemerkenswerten Schluss kommt: »The great differences in mortality between Africa and Rome were thus more apparent than real. Since Africa and Rome have furnished us with the largest number of age records, the conclusion seems warrantable that the length of life was, by and large, equal throughout the Roman Empire.« Zu den Schwierigkeiten, die die Erklärung auch heutiger Differenzen in der Lebenserwartung noch bereitet vgl. R. GEIßLER, Sozialstruktur 60 f.

Ansehung der Berechnung des Nießbrauches. Doch pflegt man gewöhnlich vom frühesten Alter bis zum 30. Jahre die Berechnung von 30 Jahren anzunehmen, vom 30. Jahre an aber die von so viel Jahren, als noch am 60. Jahre fehlen; es wird mithin die Rechnung nie über 30 Jahre ausgedehnt. So wird auch, wenn einem städtischen Gemeinwesen der Nießbrauch vermacht worden, es möge ohne weiteren Beisatz oder zu öffentlichen Spielen geschehen sein, die Berechnung von 30 Jahren angelegt. (Corpus Iuris Civilis: 682 f.; lateinischer Text u. a. bei B. FRIER, *life* 215¹⁷)

Es werden an dieser Stelle zwei unterschiedliche Berechnungsweisen nebeneinander gestellt, die des Ulpian, die eine Neuerung darzustellen scheint, und die gewöhnliche [343], deren Ersetzung Ulpian beabsichtigt, weil er seine eigene für überlegen hält.¹⁸ In eine Tabelle überführt, besagen die Angaben Ulpians folgendes, wobei zu beachten ist, dass es sich um die noch zu erwartenden Lebensjahre in dem jeweils genannten Alter handelt und dass sich eine mittlere Lebenserwartung aus diesen Angaben nicht ermitteln lässt:

Tabelle 1: Lebenserwartung nach Ulpian

Alter	Lebenserwartung in Jahren
1 – 19	30
20 – 24	28
25 – 29	25
30 – 34	22
35 – 39	20
40 – 49	60 minus Alter minus 1
50 – 54	9
55 – 60	7
60 ff.	5

Die im zweiten Teil der Belegstelle genannte »gewöhnliche« Tabelle ist weniger detailliert als die Ulpian's, man hat sie sogar »a crude but easily memorized ›rule of thumb‹« genannt (B. FRIER, *life* 226; vgl. zum Folgenden durchgehend Frier). Sie liefert im Alter zwischen 30 und 39 Jahren z. T. erheblich höhere Jahreszahlen als die Tabelle Ulpian's, im Alter zwischen 40 und 49 beträgt die Differenz nur ein Jahr, zwischen 50 und 60 sind die Werte z. T. erheblich niedriger. Für das Seniorenlter liefert die gewöhnliche Tabelle gar keinen Wert.

Diese erstaunlichen Tabellen hatten den Zweck, für die Steuer den Gesamtbetrag zu errechnen, der einem Legationsempfänger im Laufe seines (voraussichtlichen) Lebens zugewendet werden würde. Es mag sein, dass die neue Ta-

17 Auf die textlichen Probleme v. a. bei der Erwähnung der *Falcidia* brauchen wir hier nicht einzugehen, da sie unseren Zusammenhang nicht betreffen.

18 Allerdings ist die Frage, welche Tabelle die ältere ist, in der Literatur nicht unumstritten (vgl. T. PARKIN, *Demography* 39).

belle an die Stelle der alten trat, weil die Betroffenen die Ungenauigkeit der alten nachweisen konnten, aber dadurch ist die Annahme, Ulpian stütze sich dabei auf statistisches Material und er habe die Tabelle, die eigentlich in staatlichen Ämtern entstanden sei, nur überliefert (B. FRIER, *life* 218 f. 225 f. 243; vgl. aber auch die vorsichtigeren Einschätzung 229), noch lange nicht bewiesen. Es sind auch eine Reihe von anderen Gründen denkbar, die zu dieser Ersetzung geführt haben. [344]

2.2.2 Die Probleme der Angaben Ulpians

Die Tabelle hat des Weiteren einige nicht zu übersehende Schwächen, weswegen ihre Brauchbarkeit in der Literatur auch generell in Frage gestellt worden ist:

- Die für die Antike anzunehmende, im Vergleich zu heute besonders hohe Säuglings- und Kindersterblichkeit ist in keiner Weise berücksichtigt, wenn der Wert der Lebenserwartung für die ersten 20 Jahre als konstant angesehen wird¹⁹,
- das zu erwartende Lebensalter zwischen den Jahren 40–49 bleibt konstant und führt immer zu einem erwartenden Lebensalter von 59 Jahren,
- eine Abnahme der Lebenserwartung im Seniorenalter wird nicht genügend in Rechnung gestellt.

Diese nicht geringen Bedenken richten sich gegen die Angaben zu Beginn, gegen die in der Mitte und gegen die am Ende der Skala. Von daher erscheint die Annahme, dass die Werte dazwischen exakter sind, als sehr gewagt, und man ist geneigt, die Exaktheit der ganzen Tabelle Ulpians mit Vorsicht zu betrachten. Jedoch wird diese Vorsicht gegenüber der ganzen Tabelle der Tatsache nicht gerecht, dass diese Tabelle für Steuerzwecke herangezogen wurde und sich sogar offensichtlich gegenüber der »gewöhnlichen« Tabelle als überlegen erwies. Das

19 Um sich ein Bild davon machen zu können, kann man auf die Angaben bei T. PARKIN, *Demography* 92 ff. hinweisen, der von einer Säuglingssterblichkeit im ersten Lebensjahr von 30 Prozent ausgeht. Das zehnte Lebensjahr erreichten danach 50 Prozent der Lebendgeborenen. Zur Veranschaulichung können einige der dort genannten bekannten Beispiele dienen: Cornelia, Mutter der Gracchen, hat zwischen 163 und 152 v. Chr. 12 Kinder zur Welt gebracht, von denen nur drei über das Kindesalter hinauskamen. Oder: Marc Aurel und seine Frau hatten wenigstens zwölf Kinder, von denen nur eines das Erwachsenenalter erreichte. Allerdings sollten diese beiden Angaben nicht dazu verleiten, diese Kinderzahl für typisch zu halten. – Wie sehr die hohe Säuglings- und Kindersterblichkeit die durchschnittliche Lebenserwartung beeinflusste, kann man sich daran verdeutlichen, dass 80 Prozent der Kinder, die das fünfte Lebensjahr erreichten, auch zwanzig Jahre alt wurden und 30 Prozent davon 60 Jahre erreichten. Nach I. KAJANTO, *Problem 8* gilt: »in Rome 17.2 Prozent of the man and 8.3 Prozent of the women would have lived to be 40 ... at Celtianis the corresponding percentages are 79.6 Prozent and 75.1 Prozent«. Vgl. auch seinen Kommentar dazu: »The differences are too great to be credible.«

muss zumindest dafür sprechen, dass sie nach Ansicht der Verantwortlichen die Wirklichkeit *einigermaßen* traf. Insofern erscheint diese Tabelle durchaus geeignet, uns zumindest einen Anhaltspunkt für die Lebenserwartung im Römischen Reich des dritten Jahrhunderts zu liefern, wenn auch die genannten Bedenken bleiben, die besonders hinsichtlich der Säuglingssterblichkeit gravierend sind. Selbst Parkin, der die Annahme Friers, die Tabelle Ulpians beruhe auf statistischen Auswertungen scharf kritisiert, gibt zu, dass es sich bei der Tabelle Ulpians um »good guesswork« handelt und stuft die Angaben »at most as relatively intelligent guesses based not on statistical research but on observation and common sense« ein (Demography 38 f.; vgl. allerdings auch das Urteil 58). [345]

3. Die Lebenserwartung in der Antike

Die Untersuchungen zur Lebenserwartung in der Antike anhand der erhaltenen Grabinschriften haben nicht die erhofften zuverlässigen und nach Gegenden differenzierten Angaben geliefert, da die Lebensaltersangaben auf den Grabsteinen zahlreichen Bedenken nicht nur gegen ihren repräsentativen Charakter unterliegen. Die Tabelle Ulpians dagegen hat zumindest nach zeitweiliger Anschauung der Behörden offensichtlich die Wirklichkeit zuverlässig abgebildet und dürfte deswegen unbeschadet ihrer *statistischen* Ungenauigkeit doch einen zumindest einigermaßen zuverlässigen Anhaltspunkt für die Lebenserwartung im Römischen Reich bieten. Allerdings wird bei der Beurteilung dieser Tabelle auch zu berücksichtigen sein, dass auch das, was uns heute als wahrscheinlich und plausibel erscheint, gelegentlich einer *genauen Nachrechnung* nicht nur nicht standhält, sondern von letzterer sogar erheblich abweichen kann.

Insofern kann man sagen: Die Lebenserwartung eines Zwanzig- bis Vierundzwanzigjährigen wurde damals auf weitere 28 Jahre geschätzt, die eines Dreißig- bis Vierunddreißigjährigen auf weitere 22 Jahre. Diese Angabe erschien damals allgemein als plausibel und dürfte damit einigermaßen der Wirklichkeit gerecht werden. Den heutigen Anforderungen an Exaktheit wird diese Angabe natürlich nicht gerecht, was aber auch nicht erwartet werden kann.

3.1 Modellrechnungen zur Bevölkerungsentwicklung und deren Nutzen für die Historie

Seit den 50er Jahren wurden nun Modellrechnungen aufgestellt, gerade um Informationen auch über solche Bevölkerungen zu erlangen, über die wir nur unzureichende Nachrichten haben, seien letztere nun unzuverlässig oder ein-

fach zu gering an der Zahl. Diese Modellrechnungen, v. a. die von Coale/Demeny, haben Eingang in die historische Forschung zur antiken Bevölkerung gefunden, obwohl auch gegen sie Einwände erhoben worden sind, die auf den ersten Blick plausibel sind. Denn diese Modellrechnungen basieren nicht nur auf den Daten des 19. und 20. Jahrhunderts, wo die durchschnittliche Lebenserwartung bei der Geburt immer über 35 Jahre betrug, während diese für das Römische Reich, wie wir gesehen haben, auf zwischen 20 und 30 Jahren geschätzt wird, sondern stammen auch aus der sog. entwickelten Welt mit einem Lebensniveau, das mit dem der Antike unvergleichbar ist. Diese Modellrechnungen treten aber mit dem Anspruch auf, dass die Gesetze der Demographie in stabilen Gesellschaften universell anwendbar sind und »tables for high mortality can be calculated from lower mortality tables by regression«. Darüber hinaus soll sogar gelten: »age patterns can change over time, though not so significantly as to render the results from model life tables invalid«. (T. PARKIN, *Demography* 81). Natürlich muss man die Ergebnisse solcher Modell-Tafeln richtig einschätzen und darf auch in ihnen nicht exakte Berechnungen des Durchschnittsalters sehen, wie wir [346] sie aus der Moderne gewöhnt sind. Interessant ist nun, dass Frier, der in seinem bereits mehrfach herangezogenen Aufsatz solche Modellrechnungen bei der Interpretation der Ulpianischen Tabelle mit berücksichtigt,²⁰ für einen Zwanzigjährige(n) im römischen Reich eine weitere Lebenserwartung von 28,397 und für einen Dreißigjährigen eine von 23,111 Jahren angibt. Vergleicht man diese Werte mit Ulpian's Tabelle so ergibt sich:

Tabelle 2: Vergleich Lebenserwartung nach Ulpian und Frier

Alter	Lebenserwartung nach Ulpian	Lebenserwartung nach Frier
20 – 24	$20 - 24 + 28 = 48 - 52$ Jahre	
20		$20 + 28,497 = 48,4$ Jahre
25		$25 + 25,731 = 50,7$ Jahre
30 – 34	$30 - 34 + 22 = 52,56$ Jahre	
30		$30 + 23,111 = 53,1$ Jahre
35		$35 + 20,545 = 55,5$ Jahre

20 B. FRIER, *life* 228 ff.; vgl. dazu T. PARKIN, *Demography* 82, der u. a. festhält: »First, Frier's eventual figures owe more in their specific details to the Model West Level 2 table from the first edition of Coale-Demeny than to Ulpianic figures... The similarities between Frier's life table figures and the relevant Coale-Demeny table (male and female combined) are quite clear and striking when the two are compared: the rates in the birth to 10-year age groups are identical, since Frier has used these figures where the Ulpianic table is considered inadequate. After that age, Frier's mortality rates are generally slightly lower up to age 35 years, and then became higher over the remaining years. The differences are not significant by any means: the relative ex values never differ by more than 1 year« – wobei ex die durchschnittliche Lebenserwartung im Alter x meint.

Die Ergebnisse sind für den Zwanzig- und Dreißigjährigen sehr nahe beieinander, die Differenz nimmt für die jeweils folgenden vier Jahre aufgrund des konstanten Wertes der Lebenserwartung in der Ulpianischen Tabelle zu, weicht aber beim Vierundzwanzigjährigen im Vergleich mit dem Fünfundzwanzigjährigen von Frier nur um 1,27 Jahre ab. Die Differenz zwischen der Lebenserwartung des Vierunddreißigjährigen nach Ulpian und dem Fünfunddreißigjährigen nach Frier beträgt sogar nur 0,5 Jahre. Insofern scheint die Ulpianische Tabelle für eine Beurteilung der Lebenserwartung in der Antike zumindest für die mittlere Spanne des Lebens nicht so ungeeignet zu sein, wie gelegentlich behauptet wird. Sie dürfte in der Tat eine Einschätzung der Lebenserwartung in der Antike liefern, über die nicht hinweg gegangen werden kann. [347]

Um den Unterschied zur Gegenwart zu verdeutlichen, seien Zahlen des Statistischen Bundesamtes für die Bundesrepublik Deutschland 1997/99 und Zahlen für Österreich 1997 wenigstens am Schluss noch angeführt:

Tabelle 3: Lebenserwartung in der BRD 1997/1999 und Österreich 1997

Alter	Lebenserwartung BRD	Lebenserwartung Österreich
20	Frauen 61,15 Männer 55,21	Frauen 60,43 Männer 54,52
40	Frauen 41,62 Männer 36,18	Frauen 40,95 Männer 35,49

Wenn die oben angeführten Überlegungen einigermaßen die Wirklichkeit der Antike treffen, dürften 20-jährige Männer und Frauen heute im Durchschnitt ca. 30 Jahre älter werden als in der Antike. Damit ist freilich über die Qualität der Jahre weder für damals noch für heute eine Aussage getroffen. [348]

Literatur

- L. J. ANGEL, Ecology and Population in the Eastern Mediterranean, in: *World Archaeology* 4 (1972) 88 – 105.
- J. L. ANGEL, Paleocology, Paleodemography, and Health. Paper delivered at 9th Intern. Congress of Anthropological and Ethnological Sciences 1973, Chicago 1973.
- A. BEN DAVID, Talmudische Archäologie. Die Wirtschaft des jüdischen Palästina zur Zeit der Mischna und des Talmud Bd. 1, Hildesheim 1974.
- P. A. BRUNT, Italian Manpower, New York 1971.
- M. CLAUSS, Probleme der Lebensalterstatistiken aufgrund römischer Grabinschriften, in: *Chiron* 3 (1973) 395 – 417.
- A. J. COALE/P. DEMENY, Regional Model Life Tables and Stable Populations, New York 1983.

- R. P. DUNCAN-JONES, Age-rounding, Illiteracy and Social Differentiation in the Roman Empire, in: *Chiron* 7 (1977) 333 – 353.
- B. FRIER, Roman life expectancy: Ulpian's Evidence, in: *Harvard Studies in Classical Philology* 86 (1982) 213 – 251.
- R. GEISSLER, Die Sozialstruktur Deutschlands. Die gesellschaftliche Entwicklung vor und nach der Vereinigung. Mit einem Beitrag von T. Meyer, Wiesbaden ³2002.
- M. HENGEL, Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr., Leiden 1961.
- F. HÖPFLINGER, Bevölkerungssoziologie. Eine Einführung in bevölkerungssoziologische und demographische Prozesse, Weinheim 1997.
- K. HOPKINS, On the probable age structure of the Roman population, in: *Population Studies* XX (1966) 245 – 264.
- I. KAJANTO, On the Problem of the Average Duration of Life in the Roman Empire (AASF 153), Helsinki 1968.
- F. KOLB, Rom. Die Geschichte der Stadt in der Antike, München 1995.
- G. MAYER, Die jüdische Frau in der hellenistisch-römischen Antike, Stuttgart 1987.
- O. MICHEL/O. BAUERNFEIND (Hrsg.), Flavius Josephus De bello Judaico/Der jüdische Krieg. Griechisch und Deutsch. Bd. I–III, München 1959.
- E. OTTO, Jerusalem – die Geschichte der Heiligen Stadt, Stuttgart 1980.
- K.-E. OTTO/B. SCHILLING/K. F. SINTENIS (Hrsg.), Das Corpus Iuris Civilis (Bd. 3/Pandekten Buch 28 – 36), ins Deutsche übersetzt von einem Verein Rechtsgelehrter, Leipzig 1831 (Neudruck Aalen 1984).
- T. G. PARKIN, Demography and Roman Society, Baltimore 1992.
- G. PFOHL, Griechische Inschriften als Zeugnisse des privaten und öffentlichen Lebens, München ²1980.
- J. E. STAMBAUGH/D. L. BALCH, Das soziale Umfeld des Neuen Testaments, Göttingen 1992.
- J. SZILÁGYI, Beiträge zur Statistik der Sterblichkeit in den westeuropäischen Provinzen des Römischen Imperiums, in: *Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae* 13 (1961) 125 – 155.
- J. SZILÁGYI, Die Sterblichkeit in den nordafrikanischen Provinzen I, in: *Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae* 17 (1965) 302 – 334.
- J. SZILÁGYI, Die Sterblichkeit in den nordafrikanischen Provinzen II, in: *Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae* 18 (1966) 235 – 277.
- J. SZILÁGYI, Die Sterblichkeit in den nordafrikanischen Provinzen III, in: *Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae* 19 (1967) 25 – 59.
- T. WIEDEMANN, Adults and Children in the Roman Empire, London 1989.
- J. WIESEHÖFER, Art. Lebenserwartung, in: *Der Neue Pauly* VI (1999) 1213 – 1215.
- H. WUNDERER, Bevölkerungsentwicklung – kommt die Politik an ihre Grenzen? In: *Sozialwissenschaftliche Informationen* 31 (2002) 4 – 11.

Die ursprünglichen Publikationsorte der Beiträge

- Gebremste Exegese. Katholische Neutestamentler in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, in: C. Breytenbach/R. Hoppe (Hrsg.), Neutestamentliche Wissenschaft nach 1945. Hauptvertreter der deutschsprachigen Exegese in der Darstellung ihrer Schüler, Neukirchen o.J. (2008) 59 – 124.
- Theologie und Universität. Zur Wissenschaftlichkeit der Theologie am Beispiel der Exegese, in: V. Hoffmann/G. M. Kleemann/S. Orth (Hrsg.), Unter Hochspannung. Die Theologie und ihre Kontexte, Freiburg 2012, 37 – 59.
- Der Kreuzestitel (Mk 15,26parr.), in: U. Busse/M. Reichardt/M.Theobald (Hrsg.), Erinnerung an Jesus (FS R. Hoppe) (BBB 166), Göttingen 2011, 267 – 283.
- »Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der euch nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt« (1 Petr 3,15) – Das leere Grab und die Erscheinungen Jesu im Lichte der historischen Kritik, in: I. Broer/J. Werbick (Hrsg.), »Der Herr ist wahrhaft auferstanden« (Lk 24,34). Biblische und systematische Beiträge zur Entstehung des Osterglaubens (SBS 134), Stuttgart 1988, 29 – 61.
- Die Erscheinung des Auferstandenen vor Paulus bei Damaskus, in: M. Bachmann/B. Kollmann (Hrsg.), Umstrittener Galaterbrief. Studien zur Situierung der Theologie des Paulusschreibens (BThS 106), Neukirchen-Vluyn 2010, 57 – 93.
- Antijudaismus im Neuen Testament? Versuch einer Annäherung anhand von zwei Texten (1 Thess 2,14 – 16 und Mt 27,24 f.), in: P. Fiedler/L. Oberlinner (Hrsg.), Salz der Erde – Licht der Welt. Exegetische Studien zum Matthäusevangelium (FS A. Vögtle), Stuttgart 1991, 321 – 356.
- »Vertreibe die Magd und ihren Sohn!« Gal 4,21 – 31 im Horizont der Debatte über den Antijudaismus im Neuen Testament, in: U. Schoenborn/S. Pfürtnner (Hrsg.), Der zwingende Vorsprung des Guten. Exegetische und theologische Werkstattberichte (FS W. Harnisch), Münster 1994, 167 – 198.
- Das Schriftverständnis bei christlichen Fundamentalisten, in: S. Baringhorst/I. Broer (Hrsg.), Grenzgänge(r). Beiträge zu Politik, Kultur und Religion (FS G. Hufnagel), Siegen 2004, 397 – 421.
- Toleranz im Neuen Testament? Ein Versuch zum Toleranzgedanken in den paulinischen Briefen, in: I. Broer/R. Schlüter (Hrsg.), Christentum und Toleranz, Darmstadt 1996, 57 – 82.

Bevölkerungszahlen und Lebenserwartung in der Antike, in: H. Pöttker/T. Meyer (Hrsg.),
Kritische Empirie. Lebenschancen in den Sozialwissenschaften (FS R. Geißler),
Wiesbaden 2004, 331 – 349.