

Vorwort zur deutschen Ausgabe

Ad fontes! – Zu den Quellen! Das war der Ruf, der im späten Mittelalter der Reformation vorauslief. Nicht nur unter den Gebildeten setzte sich zunehmend die Erkenntnis durch, dass zwischen den überlieferten Vorstellungen und ihren Anfängen in der biblischen Zeit eine Kluft existierte. Das fünfzehnte Jahrhundert war nicht das erste, weswegen Christsein und Glaube auch nicht automatisch auf die gleiche Weise verstanden wurden.

Zu den Quellen: Für die Reformation bedeutete dies ein neues Interesse an den biblischen Texten. Um sie mit den Augen der ersten Christen lesen und verstehen zu können, verabschiedete man sich von der lateinischen Übersetzung der Vulgata und wandte sich dem griechischen Text zu. Luthers Bibelübersetzung sticht in dieser Hinsicht ebenso heraus wie die Zürcher Bibel, beides Neuübersetzungen des griechischen Textes.

Die Konsequenzen dieses Schrittes lassen sich kaum ermessen: In gewisser Weise handelte es sich um eine grundlegende Umkehrung der theologischen Vorgehensweise. Stand bis dahin die kirchliche Tradition im Vordergrund, entwickelte man Theologie also von der eigenen Zeit ausgehend zurück, bildete nun der biblische Text den Ausgangspunkt, von dem her die Tradition kritisch betrachtet wurde. Konsequenterweise wurde die Auslegung der Bibel zum Zentrum der evangelischen Theologie, an ihr mussten sich sowohl die Systematische wie die Praktische Theologie ausrichten.

„Zu den Quellen“ bedeutete jedoch über lange Zeit nicht viel mehr als „zurück zur Bibel“. Über das zeitgenössische Judentum war wenig bekannt, Texte wie der Talmud wurden nicht nur von evangelischen Theologen wenig gelesen, sie bekamen auch erst lange Zeit nach dem Neuen Testament ihre endgültige Gestalt und sind deshalb auch nicht ohne Weiteres für seine Auslegung zu gebrauchen.

Grundlegend änderte sich das im 19. und 20. Jahrhundert, als nicht nur die Archäologie große Fortschritte machte, sondern auch unzählige Texte aus den Jahrhunderten um die Zeitenwende entdeckt und ausgewertet wurden. Zu den bekanntesten von ihnen zählen sicher die Schriftrollen und Fragmente der Qumran-Gemeinschaft, aber sie sind nicht die einzigen.

Leider sind diese und ähnliche Texte sowie die mit ihrer Auswertung verbundenen Erkenntnisse bisher vor allem dem Fachpublikum vorbehalten, was auch daran liegt, dass es bisher nur wenige allgemeinverständliche Bücher gibt, die sich mit ihnen beschäftigen. Das Resultat ist die allgemein beobachtbare Kluft zwischen Universitäten und theologischen Ausbildungsstätten auf der einen und Gemeinden auf der anderen Seite.

Nicholas Thomas (Tom) Wright gehört zu der überschaubaren Anzahl von Gelehrten, die sich seit Jahrzehnten nach Kräften bemühen, diese Kluft zu überbrücken. Er verfasst sowohl allgemein verständliche Bücher als auch theologische

Fachbücher zum Neuen Testament, die international bereits eine weite Beachtung finden. Mit dem vorliegenden Band liegt nun fast zwanzig Jahre nach der ursprünglichen englischen Veröffentlichung das Grundlagenwerk von Wrights Ansatz zum gesamten Neuen Testament auf Deutsch vor.

Dieser Band ist sowohl für „Fachleute“ wie auch für „Laien“ interessant. Wer sich eingehend mit Theologie beschäftigt, wird sicher von den erkenntnistheoretischen und hermeneutischen Überlegungen am Anfang des Buches profitieren. N.T. Wright legt in ihm sein Konzept eines „kritischen Realismus“ vor, der einerseits die neutestamentlichen Texte als historische Zeugnisse ernst nimmt, sie andererseits aber konsequent mit den Augen des ersten Jahrhunderts lesen will. Im Zentrum steht dabei das, was im angelsächsischen Raum als „C1-perspective“ bezeichnet wird. „C1“ steht dabei für first century, also das 1. Jahrhundert. Grundlegend ist dabei, nicht nur die neutestamentlichen Texte, sondern auch die alttestamentlichen durch die Brille der Zeitgenossen Jesu zu betrachten, wobei Wright die verschiedenen anderen Texte aus dieser Zeit zu Hilfe nimmt.

Wright beschreitet damit einen bitter nötigen Mittelweg zwischen der klassischen historisch-kritischen Exegese, die sich ganz auf die Entstehung der jeweiligen Schriften konzentriert (und damit oft wenig dazu zu sagen hat, wie sie heute zu verstehen sind), und der in Gemeinden verbreiteten Perspektive, die dazu tendiert, die Bibel als ein zeitloses Ganzes zu betrachten, aus dem allgemeine Wahrheiten und Prinzipien abgeleitet werden.

Beides wird den neutestamentlichen Texten jedoch nicht gerecht, denn sie wollen nicht nur als zeitbedingte subjektive Äußerung ihrer jeweiligen Autoren verstanden werden, werden freilich auch häufig sachfremd interpretiert, wenn man den zeitgenössischen Hintergrund außer Acht lässt.

Ein Beispiel macht das deutlich: Wer die das ganze Neue Testament durchziehende apokalyptische Sprache verstehen will, darf sie nicht mit neuzeitlichen Augen lesen, sondern muss fragen, wie sie denn im 1. Jahrhundert verstanden worden ist. Für diese Frage spielt es jedoch keine Rolle, wann zum Beispiel das Danielbuch geschrieben wurde (eine Frage, die in der historisch-kritischen Beschäftigung mit ihm im Vordergrund steht), sondern wie es von den Zeitgenossen Jesu verstanden wurde. Uninteressant ist auch, ob heutige Christen mit den dort benutzten Bildern bestimmte Ereignisse der Weltgeschichte verbinden. Es geht allein darum, wie die Menschen des 1. Jahrhunderts diese Sprache verstanden haben, Menschen, für die die darin verwandten Bilder ähnlich vertraut waren wie für uns die Logos großer Konzerne oder die Zipfelmütze des „deutschen Michel“ in Karikaturen.

Damit wird zugleich auch deutlich, warum dieses Buch nicht nur für Fachtheologen, sondern gerade auch für interessierte Laien aufschlussreich ist: Wright legt in ihm nicht nur seinen methodischen Ansatz dar, sondern entwickelt eine Darstellung der jüdisch-christlichen Welt des 1. Jahrhunderts, die sich in dieser Weise anderswo nicht finden lässt. Zentral ist für ihn dabei die „Story“, die

große Geschichte Gottes mit der Welt, als deren Teil sich die handelnden Personen verstanden und die sie in verschiedenen kleinen Geschichten weitererzählten.

Wright gelingt es dabei, auch komplexe Zusammenhänge sowie tiefgehende methodische und theologische Überlegungen in einer Weise auszudrücken, die für Nichtstudierte verständlich ist und trotzdem nicht oberflächlich. Darüberhinaus zeigt er immer wieder auf, was seine Ausführungen für einen fruchtbaren und dennoch fachlich gut durchdachten Umgang mit der Bibel bedeuten. In der richtigen Weise verstanden und angewendet handelt es sich also um einen Ansatz, der den Umgang mit der Bibel in der Gemeinde inspirieren und neu beleben kann, weil er Botschaften zutage fördert, die auch erfahrene Bibelleser überraschen werden.

Das Buch selbst ist der erste Band der Reihe „Ursprünge des Christentums und die Frage nach Gott“, in der Wright eine Theologie des Neuen Testaments vorlegt. Der zweite Band ist Wrights großer Wurf zum historischen Jesus mit dem Titel *Jesus and the Victory of God*. Das Werk wird gegenwärtig übersetzt und wird voraussichtlich unter dem Titel *Jesus und der Sieg Gottes* in der vorliegenden Reihe erscheinen.

Dass Wrights Vorschläge und Ideen hier und da provokant sind und bereits heftige Debatten ausgelöst haben, besonders in der Paulusforschung in den USA, soll hier nicht verschwiegen werden. In Deutschland ist sein Ansatz weniger bekannt, wird aber auch hier zunehmend diskutiert. Das macht es jedoch umso wichtiger, die Grundlagen dieses Ansatzes zu verstehen, bevor man sich ohne diese Kenntnisse in den Kampf um die Verteidigung der einen oder anderen traditionellen Sichtweise wirft. Wir empfehlen von daher wärmstens die Lektüre dieses grundlegenden Werkes und freuen uns auf eine hoffentlich lebendige Debatte auch im deutschsprachigen Raum, die etwas von dem großzügigen Geist widerspiegeln möge, den Wrights Werk atmet.

Marburg im Februar 2011
Thomas Weissenborn & Tobias Faix (Herausgeber)
und Rainer Behrens (Übersetzer)

Vorwort

Einige Jahre lang versuchte ich, zwei Bücher gleichzeitig zu schreiben: eines über Paulus und seine Theologie, das andere über Jesus in seinem historischen Kontext. Schritt für Schritt wurde mir bewusst, dass die beiden enger zusammengehörten, als ich gedacht hatte. Beide Bücher beschäftigten sich mit der historischen Beschreibung von Ereignissen und Glaubensüberzeugungen im 1. Jahrhundert. Beide betonten eine bestimmte Art und Weise, die relevanten Texte und Ereignisse zu verstehen. Beide verlangten ein Vorverständnis des Judentums im 1. Jahrhundert. Beide erforderten abschließende theologische und praktische Reflexionen. So sah ich mich beinahe gezwungen, an ein zweibändiges Werk über Jesus und Paulus zu denken.

Das Material und das Wesen der Thesen, die ich darzulegen wünschte, gestatteten mir allerdings nicht, es dabei zu belassen. Eine der entscheidenden Fragen, die als Teil der Suche nach Jesus gestellt werden müssen, hat mit den Evangelien in ihrer vorliegenden Gestalt zu tun, und die enormen Probleme, die an dieser Stelle auftreten, konnten kaum in einem einzigen Kapitel irgendwo in einem bereits überlangen Buch abgehandelt werden. Nachdem ich diesem Gedanken nachgegeben hatte und mir eingestand, dass ich also bereits drei Bände plante, war es nur noch ein kleiner Schritt, bis mir aufging, dass ich im Grunde an fünf Bände dachte: jeweils ein Band zu Jesus, zu Paulus und zu den Evangelien, eine Einleitung (der hier vorliegende Band) und eine abschließende Zusammenfassung, in der verschiedene Dinge zusammengefasst werden konnten, die sonst zu Beginn und am Ende jedes der drei anderen Bände hätten gesagt werden müssen. Das Ergebnis ist ein Projekt, das, obwohl es nach wie vor zentral Jesus und Paulus behandelt, unvermeidbar auch das Neue Testament als Ganzes im Blick hat.¹

Ein Grund zuzulassen, dass das Material sich auf diese Weise ausdehnt, liegt in der frustrierenden Kürze vieler ein- oder auch zweibändiger „NT-Theologien“ im 20. Jahrhundert. Es ist weder für den durchschnittlichen Leser noch für den Fortschritt der Wissenschaft sehr nützlich, wenn die Diskussion über die Gleichnisse oder über Rechtfertigung auf zwei oder drei Seiten komprimiert wird. Das Beste, was man bei Anwendung dieser Methode hoffen kann, ist, dass dabei ein paar Glocken erklingen – man wird dann sehen, ob irgendwer losgehen wird, um selbst herauszufinden, was sie bedeuten könnten. Ich hoffe, etwas mehr als das zu tun, also tatsächlich substantielle Fragen anzusprechen und auch an bestimmten Stellen gegensätzliche Ansichten zu debattieren.

1 Anm. des Übers.: Die hier angedeutete Reihe heißt auf Englisch *Christian Origins and the Question of God*. Abgesehen vom ersten Band der Reihe, dem dieser Übersetzung zugrunde liegenden Buch *The New Testament and the People of God*, sind auf Englisch inzwischen erschienen: Band 2: *Jesus and the Victory of God* (London: SPCK, 1992) und zusätzlich Band 3: *The Resurrection and the Son of God* (London: SPCK, 2003). Demnach ist die Reihe nun mit den noch zu erwartenden drei Bänden (Paulus, die Evangelien und die zusammenfassende Synthese) auf sechs Bände angelegt.

Das dem kurzen Überblick entgegen gesetzte Extrem ist die Fragmentierung, die in einem Großteil der Disziplin zu finden ist. Hier verbringen Menschen ganze Berufskarrieren mit der Spezialisierung auf einen untergeordneten Bereich und versuchen nie, die Fäden übergreifender Hypothesen zusammenzuführen. Ich glaube, dass es wichtig ist, die Synthese zu versuchen, jedoch ohne falsche Komprimierung oder zu starke Vereinfachung. Ich hoffe also, eine konsistente Hypothese zum Ursprung des Christentums anzubieten, die – mit besonderem Bezug zu Jesus, Paulus und den Evangelien – neue Wege darlegt, auf denen wir wichtige Bewegungen und Gedankenmuster verstehen können. Auch sollen neue Ansätze vorgeschlagen werden, der die Exegese nachgehen kann – eine Aufgabe, zu der ich selbst beizutragen hoffe.

Der Begriff „Neutestamentliche Theologie“, den ich im ersten Kapitel des vorliegenden Bandes diskutieren werde, ist heute mit einer Reihe von Konnotationen aufgeladen. Obwohl das, was ich tue, auf vielerlei Weise in das Muster von Büchern mit Titeln wie „Theologie des NT“ fällt, habe ich es bevorzugt, den Haupttitel dieses Projektes konkret zu belassen, nicht abstrakt. Ein Thema, das sich durch alles hindurch zieht, ist die Bedeutung des Wortes „Gott“, oder auch „gott“ (siehe unten). Ich meine, die ersten Christen, inklusive der Autoren des Neuen Testaments, rangen stärker mit dieser Frage als man sich üblicherweise vorstellt. Das Wort *theos* (und seine Äquivalente in anderen Sprachen, die im ersten Jahrhundert gesprochen wurden) war für Griechisch sprechende Menschen nicht eindeutig, und die ersten Christen setzten sich vehement dafür ein, es in einem ganz bestimmten Sinne zu verstehen. Ich untersuche daher nicht bloß das „allgemeine“ Gebiet der „Theologie“ (also alles, was als „theologische“ Reflexion zu irgendeinem Thema durchgeht), sondern ich möchte insbesondere die „Theologie“ im eigentlichen Sinne in den Blick nehmen – also die Bedeutung und den Referenzpunkt des wichtigen Wortes „Gott“. Diese Aufgabe wurde, vielleicht ein wenig überraschend, innerhalb der „neutestamentlichen Theologie“ etwas vernachlässigt, und es scheint mir höchste Zeit zu sein, dass diese berichtigt wird.

Fünf Fragen linguistischer Gewohnheit verdienen meinen Kommentar, für die ich mich entweder entschuldigen muss oder im Hinblick auf die ich vielleicht erklären sollte, warum eine Entschuldigung unnötig sein sollte. 1. Normalerweise verweise ich auf Jesus als „Jesus“, nicht einfach als „Christus“, wie es viele ältere Autoren taten. Dies tue ich nicht einfach, um zu vermeiden, dass sich meine jüdischen Freunde oder andere, für die die Messianität Jesu noch zur Debatte steht, verletzt fühlen. Ich tue es, weil die Messianität selbst in der ganzen Story der Evangelien durchgängig in Frage gestellt wird, und es ist die Aufgabe des Historikers, die Dinge so gut wie möglich mit den Augen der Menschen der damaligen Zeit zu betrachten. Auch sei daran erinnert, dass „Christus“ ein Titel mit einer spezifischen und recht begrenzten Bedeutung ist (siehe die Diskussionen in den Bänden 2 und 4). Der Begriff als solcher war kein „göttlicher“ Titel, wie sehr er auch in diesem Sinne in christlichen Kreisen

benutzt wurde, und er war im frühesten Christentum nicht auf einen bloßen Eigennamen zu reduzieren.²

2. Ich habe im englischen Original oft „god“ anstatt „God“ benutzt. Dies ist dort kein Druckfehler, auch keine bewusste Geringschätzung, sondern das genaue Gegenteil. Der moderne Gebrauch ohne Artikel und groß geschrieben scheint mir tatsächlich gefährlich zu sein. Dieser Gebrauch, der manchmal dazu führt, „Gott“ als den wahren Namen einer Gottheit aufzufassen, nicht als ein im wesentlichen normales Hauptwort, impliziert, dass alle, die das Wort benutzen, Monotheisten sind und darüber hinaus, dass alle Monotheisten an denselben „Gott“ glauben. Beide dieser Aussagen scheinen mir selbstverständlich unwahr zu sein. Es mag wahr oder unwahr sein, dass jegliche Anbetung jeglichen Gottes durch irgendeine mysteriöse Gnade in die Anbetung eines Gottes übersetzt wird, der tatsächlich existiert und sich als der einzige Gott entpuppt. Einige Religionswissenschaftler glauben das. Viele, die die großen monotheistischen Religionen (Judentum, Christentum, Islam) oder auch die nicht-monotheistischen Religionen (Hinduismus, Buddhismus und verwandte Religionen) praktizieren, glauben das jedoch nicht. Die Juden und die Christen des 1. Jahrhunderts glaubten das ganz sicher nicht. Sie glaubten, dass die Heiden Götzen oder gar Dämonen anbeteten. (Im fünften Teil des vorliegenden Bandes widmen wir uns der Frage, was Juden und Christen an dieser Stelle vom Glauben der jeweils anderen hielten.)

In der deutschen Ausgabe ist es jedoch unelegant, „Gott“ einmal groß und dann wieder klein zu schreiben. Ich habe es daher vorgezogen, auf Israels Gott entweder mithilfe des biblischen Namens zu verweisen, JHWH (trotz der Debatten um den Gebrauch dieses Namens innerhalb des Judentums der Zeit des zweiten Tempels), oder in Wortverbindungen, die uns erinnern sollen, über wen oder was wir gerade sprechen, mithilfe von Begriffen wie „der Schöpfer“, „der Bundesgott“ oder eben „Israels Gott“. Die frühen Christen benutzten den Begriff „der Gott“ (ho theos) in Bezug auf diesen Gott, und dies war (so glaube ich) ein wenig polemisch gemeint: Man machte eine wesentlich jüdisch-monotheistische Aussage in Abgrenzung gegen den Polytheismus. In einer Welt, in der es viele Sonnen gäbe, würde man nicht „die Sonne“ sagen. Außerdem hatten die ersten Christen oft das Bedürfnis, deutlich zu machen, welchen Gott sie meinten. Dies taten sie, wie wir es oft bei Paulus sehen, indem sie den Begriff mit einem Verweis auf die Offenbarung dieses Gottes in und durch Jesus von Nazareth erweiterten. Das vorliegende Projekt liefert nun unter anderem Gründe für ein neues Verständnis der Bedeutung und des Inhaltes des Wortes „Gott“ und letztlich vom „wahren Gott“ im Lichte Jesu, des Heiligen Geistes und des Neuen Testaments. Daher würde man mehr oder weniger von dem ausgehen, was erst zu beweisen wäre, wenn man einem Gebrauch folgen würde, der zu implizieren scheint, man wisse die Antwort bereits im Voraus. Ich halte es für sehr wahrscheinlich, dass viele von denen, die ein Buch wie dieses in der starken Überzeugung in die Hand nehmen, dass „Jesus Gott ist“, und dass eben-

² Siehe WRIGHT 1991a, Kap. 3.

so viele, die mit der tiefen Überzeugung kommen, er sei es nicht, Auffassungen über die Bedeutung des Wortes „Gott“ haben könnten, die im Lichte des Neuen Testaments herausgefordert werden müssen. Die christologische Frage, ob die Aussage „Jesus ist Gott“ wahr ist, und wenn ja, in welchem Sinne, wird oft gestellt, als ob „Gott“ das Bekannte wäre und „Jesus“ das Unbekannte; dies ist, so meine ich, offenkundig falsch. Wenn überhaupt, dann ist die Lage genau umgekehrt.³

3. Manche Menschen werden ärgerlich, wenn sie die Kürzel „v. Chr.“ und „n. Chr.“ als Verweise auf Daten vor oder nach der Geburt Jesu sehen, da sie diese Kürzel als Zeichen eines christlichen Imperialismus verstehen. Andere sind irritiert, wenn sie sehen, dass Christen die immer populärer werdenden „neutralen“ Alternativen „v. a. Z.“ („vor der allgemeinen Zeitrechnung“) und „a. Z.“ (allgemeine Zeitrechnung) benutzen, weil das entweder bevormundend oder rückgratlos zu sein scheint. Ähnliche Debatten toben darum, ob die Hebräische Bibel „Tanach“ oder „Altes Testament“ oder gar „Das ältere Testament“ genannt werden soll (meiner Meinung nach ist die letzte Option diejenige, die am meisten bevormundet); oder ob „Erstes Testament“ und „Zweites Testament“ angemessenere Bezeichnungen sind. Es ist seltsam, dass es anscheinend Gelehrte innerhalb der breiten christlichen Tradition sind, die sich mit diesen Problemen plagen. Jüdische Autoren greifen „christliche“ Formen, auf Daten oder Bücher zu verweisen, nicht an, und ich würde mir auch nicht wünschen, dass sie es täten. All diese Fälle zeigen, so fürchte ich, eine Krankheit unter uns an, die in dem Bestreben besteht, eine „neutrale“ oder „objektive“ Sicht zu präsentieren, als ob wir alle bloß desinteressierte Historiker wären, die von der Höhe eines unbeteiligten Olymp herunterblicken. Im zweiten Teil des vorliegenden Bandes werde ich dafür plädieren, dass so eine Epistemologie unangemessen, ja unmöglich ist. Ich werde daher dabei bleiben – auch angesichts der zusätzlichen Unmöglichkeit, es allen Menschen immer recht zu machen –, dem Gebrauch zu folgen, mit dem ich vertraut bin (v. Chr. und n. Chr.; „Altes Testament“ und/oder „Hebräische Bibel“), ohne imperialistische oder bevormundende Absichten zu hegen. Es sei noch angemerkt, dass sich derselbe Gebrauch in der revidierten Ausgabe des klassischen Werkes von Schürer erhalten hat, an dem ein Team von Historikern mit ganz unterschiedlichen Hintergründen unter der Leitung von Professor Geza Vermes gearbeitet hat.⁴

4. Zur gegenwärtigen leidigen Frage nach dem Geschlecht der Rede von „Gott“ oder „Göttern“. Hier begegnet uns erneut ein Rätsel. Niemand besteht darauf, dass ein islamischer Theologe auf den Gott, den er oder sie diskutiert, mit „sie“ verweisen soll; das ist auch gut so, da Moslems andernfalls nicht sehr viel an

3 Es ermutigt mich zu sehen, dass dieser Gebrauch nicht völlig neu ist: vgl. LANE FOX 1986; HENGEL 1988, 473ff. Anm. des Übers.: Wie oben gesagt ist die englische Spezialität des Gebrauchs von god/God im Deutschen nicht elegant darstellbar. Der Gebrauch soll jedoch in der Übersetzung dadurch in gewisser Weise berücksichtigt werden, dass an manchen, passenden Stellen das im Englischen klein geschriebene Wort „god“ mit „Gottesvorstellung“ übersetzt wird; ansonsten geht aus dem jeweiligen Kontext sowie aus modifizierenden Begleitwörtern hervor, welche Art von Gott gemeint ist (z.B. „Schöpfergott“, „Bundesgott“, „Israels Gott“ etc.).

4 SCHÜRER 1973-1987. Vgl. auch GOODMAN 1987.

Theologie schreiben könnten. Dasselbe galt bis vor kurzem für alle und gegenwärtig für die große Mehrheit der Juden. Niemand besteht darauf, dass jemand, der über hinduistische Gottheiten schreibt, diese alle zu androgynen Wesen machen soll; einige sind deutlich männlich, andere ebenso deutlich weiblich. Auch hätten es die heidnischen Götter und Göttinnen der Antike nicht gern gesehen, hätten ihre Anhänger ihre Geschlechter durcheinander gebracht. In einem historischen Buch ist es meiner Ansicht nach angemessen, in den Formen auf den Gott der Juden, die Götter der griechisch-römischen Welt und den Gott der frühen Kirche zu verweisen, die diese Gruppen selbst als angemessen anerkannt hätten.

5. Ich muss ständig auf den Teil des Mittleren Ostens verweisen, in dem die Ereignisse des Evangeliums stattfanden. Wenn ich dieses Gebiet durchgängig „Palästina“ nenne, könnten meine jüdischen Freunde Einspruch erheben; wenn ich es „Israel“ nenne, könnten sich meine palästinischen Freunde beleidigt fühlen (und die meisten Christen, die gegenwärtig in der Gegend leben und aus der Gegend stammen, sind nun mal Palästinenser). Ich werde deshalb keine konsistente Methode anwenden, möchte aber notiert wissen, dass ich bestrebt bin, sensibel für die Gefühle, Ängste und Sehnsüchte aller Beteiligten zu sein, und auch, dass ich dankbar für die wundervolle Aufnahme und die Gastfreundschaft bin, die ich von allen Seiten während der Zeit erfuhr, die ich 1989 in Jerusalem verbrachte, als ich an den ersten drei Bänden dieses Projektes arbeitete.

Nun einige Worte zum thematischen Umfang dieses ersten Bandes. Er stellt im Grunde eine Übung in Grundlagenklärung dar, die mich in die Lage versetzen soll, mich weiterführend mit Jesus, Paulus und den Evangelien zu beschäftigen, ohne dabei gar so viele Dinge ungeprüft vorauszusetzen, wie ich es getan hätte, wenn ich versucht hätte, das Material dieses Bandes in die ersten Kapitel der anderen Bücher hineinzupressen. In einem Großteil dieses Buches schreibe ich also als faszinierter Amateur, weniger als gut ausgebildeter Profi. Meine eigene Spezialisierung bezieht sich auf Jesus und Paulus, und ich bin zur hermeneutischen und theologischen Theorie einerseits und zum Studium des Judentums des 1. Jahrhunderts andererseits als ein enthusiastischer Außenseiter gekommen. Einige, denen es hauptsächlich um Exegese geht, werden vieles in diesem Buch obskur und unnötig finden; andere, die ihr Leben damit verbracht haben, das Material sorgfältig durchzusieben, das ich hier recht flott zusammenziehe, werden den Verdacht hegen, dass immer noch vieles ungeprüft vorausgesetzt wird. (Dies gilt insbesondere für Teil II.) Ich habe es dennoch für nötig gehalten, in diese Gebiete vorzudringen, da das gegenwärtige Klima in der neutestamentlichen Wissenschaft so viele methodische und inhaltliche Verwirrungen hervorgebracht hat, dass die einzige Hoffnung darin besteht, bis zum Anfang zurückzugehen. Die einzige Möglichkeit, die verbleibenden Unzulänglichkeiten des vorliegenden Werkes zu verringern, hätte darin bestanden, jeden Teil des Buches in ein eigenes Buch zu verwandeln.

Das bedeutet unter anderem, dass Leser, die nach einer langen Forschungsgeschichte“ suchen, meistens enttäuscht werden. Das Einbeziehen der-

artigen Materials würde das Projekt noch einmal um die Hälfte seines bereits beträchtlichen Umfangs verlängern. Ich habe mich andernorts zum gegenwärtigen Stand der neutestamentlichen Wissenschaft und zu bestimmten Angelegenheiten der gegenwärtigen Forschung geäußert und werde das weiterhin tun.⁵ In einem Werk wie diesem muss man seine Gesprächspartner allerdings sehr sorgfältig auswählen, selbst mit dem Risiko, bestimmte Fragen scheinbar zu umgehen. Diejenigen, die Details oder Debatten nachprüfen wollen, finden eine Fülle von Büchern, die ihnen dabei helfen.⁶ Indem ich meine eigenen Vorschläge darlege, steige ich zumindest implizit in den Dialog mit vielen weiteren Autoren ein, die nicht in den Fußnoten aufgelistet sind. Auf fast jeder Seite wäre es möglich gewesen, die Verweise auf sekundäre oder tertiäre Quellen zu verdoppeln oder zu verdreifachen, aber man muss irgendwo einen Strich ziehen. Ich habe dahin tendiert, auf neuere Diskussionen zu verweisen, von denen viele vollständige Bibliografien früherer Werke enthalten.

Auch zur Kategorie „Story“, die ich immer häufiger benutze, muss ein Wort gesagt werden.⁷ Diese Kategorie hat sich bereits in einer Vielfalt von Gebieten in der neueren Wissenschaft als fruchtbar erwiesen, nicht nur in der Literaturkritik, sondern auf so unterschiedlichen Gebieten wie Anthropologie, Philosophie, Psychologie, Pädagogik, Ethik und in der Theologie selbst. Ich bin mir wohl bewusst, dass einige meine Benutzung der Kategorie als modische Laune ansehen werden, und es stimmt natürlich, dass „Story“ ein zentrales Charakteristikum postmoderner Kritik mit ihrer Ablehnung der anti-traditionellen „Anti-Story“-Haltung der Aufklärung ist. Ich will mich allerdings mit der Verwendung dieser Kategorie nicht vollständig einem Postmodernismus in die Arme werfen. Im Gegenteil: Wo die Postmoderne manchmal „Story“ als ein Mittel benutzt, mit dessen Hilfe man über etwas außerhalb der raum-zeitlichen Realität reden kann, habe ich versucht, das Konzept in eine „kritisch-realistische“ Epistemologie zu integrieren, die ich im zweiten Teil ausführlicher darlege, und ich habe versucht, das Konzept als einen zukunftssträchtigen Weg für die Geschichte (*history*) und die Theologie sowie auch für die literarische Arbeit zu benutzen.

All dies führt zu einem abschließenden Wort der Warnung. Ich sage meinen Studenten oft, dass ein recht hoher Anteil dessen, was ich sage, wahrscheinlich falsch ist, oder zumindest auf eine Art fehlerhaft oder verzerrt, die ich im Moment nicht erkenne. Das einzige Problem besteht darin, dass ich nicht weiß, welche Anteile

5 Siehe NEILL und WRIGHT 1988 und meinen Artikel zur modernen Suche nach Jesus im *Anchor Bible Dictionary*.

6 Siehe z.B. EPP und MACRAE 1989 zum neutestamentlichen Material; KRAFT und NICKELSBURG 1986 zum frühen Judentum.

7 Anm. des Übersetzers: Um der terminologischen Klarheit willen werden folgende verwandte Begriffe folgendermaßen übersetzt: Der englische Begriff *story* wird bewusst mit „Story“ wiedergegeben, da der Begriff „Geschichte“ für *history* reserviert wird und der Begriff „Erzählung“ den Begriff *narrative* wiedergibt. Dass der Begriff „Story“ bei Wright nicht abwertend gemeint, sondern eine zentrale erkenntnistheoretische und hermeneutische Kategorie ist, wird im Verlaufe des Werkes detailliert erläutert, vgl. besonders Kap. 3.

falsch sind; wenn ich das wüsste, würde ich etwas dagegen tun. Die Analogie zu anderen Lebensbereichen ist heilsam: Ich mache viele Fehler in moralischen oder praktischen Angelegenheiten, warum sollte ich also annehmen, mein Denken sei davon auf wundersame Weise ausgenommen? Während ich allerdings sehr schnell mit meinen Fehlern konfrontiert werde, wenn ich jemanden verletze oder mit dem Auto falsch abbiege, ist es weniger wahrscheinlich, dass ich vom Gegenteil überzeugt werde, wenn ich ungewöhnliche Ansichten in der Welt der akademischen Theologie darlege. (Die erste Person beinhaltet hier, wie es manchmal bei Paulus der Fall ist, die ganze Gattung.) Wir haben alle unsere Möglichkeiten, mit gegenteiligen Ansichten umzugehen, ohne unseren Sinn zu ändern; da ich mir aber relativ sicher bin, hier oder da etwas Falsches zu schreiben, hoffe ich, später denjenigen Kommentaren die angemessene Aufmerksamkeit zu erweisen, die meine Aufmerksamkeit auf die Stellen zu lenken wünschen, an denen sie meine Darstellung der Evidenz inadäquat finden, meine Argumente schwach oder meine Schlussfolgerungen unberechtigt. Solche Kommentatoren werden zweifellos zahlreich sein. Ernsthafte Debatten und Konfrontationen sind die Lebensader akademischen Lebens, und ich freue mich auf neue Auseinandersetzungen als Resultat dieses Projektes, wenn auch nicht ohne ein gewisses Zittern.

Drei kleine technische Details. 1. Ich habe den zunehmend populären Stil des bibliographischen Verweises gewählt, der den Autorennamen und das Jahr der Veröffentlichung benutzt und die kompletten Angaben in der Bibliografie bringt. (Wo eine Veröffentlichung in der Originalsprache oder eine Erstausgabe der neuesten Ausgabe zeitlich mehr als zwei oder drei Jahre vorausgeht, habe ich das in eckigen Klammern angezeigt.) Dies erlaubt den Fußnoten, da zu bleiben, wo sie hingehören, ohne zu lang zu werden. 2. Bei Zitaten aus biblischen oder anderen antiken Quellen habe ich oft meine eigene Übersetzung benutzt. Wo ich anderen Übersetzungen folge, liegt der Grund darin, dass sie adäquat schienen, nicht darin, dass ich konsistent einer bestimmten Version folge. In der deutschen Ausgabe wurde tendenziell die Lutherbibel benutzt (dabei wurde jedoch „der Herr“ durch „JHWH“ ersetzt). 3. Ich habe Zitate in alten Sprachen bewusst auf ein Minimum reduziert und habe das Griechisch und Hebräisch so einfach wie möglich in Transliteration wiedergegeben.

Mir verbleibt nun nur noch, einigen Freunden zu danken, die zu diesem Projekt beigetragen haben, indem sie Teile des Manuskripts gelesen, Kritik und Ermutigung geäußert, Vorschläge aller Art gemacht und mich ganz allgemein befähigt haben, ein großes und schwer in den Griff zu bekommendes Projekt auf die Welt zu bringen. Der Kreis der geschätzten Leser und Kritiker verschiedener Teile beinhaltet Professor Michael Stone und die kürzlich verstorbene Sara Kamin von der Hebrew University; Professor Richard Hays von der Duke Divinity School in Durham, North Carolina; Professor Charlie Moule, früher Cambridge; und die Professoren Christopher Rowland, Rowan Williams und Oliver O'Donovan, Oxford. Die Freundschaft der letzten drei gehörte für mich zu den größten Segnungen des

Lebens und Arbeitens in Oxford. Besonders dankbar bin ich Freunden, die mir erlaubt haben, Einsicht in noch unvollendete Arbeiten vor ihrer Veröffentlichung zu nehmen; ich denke insbesondere an Dr. Anthony Thiselton, St. John's College, Durham, dessen großes Buch *New Horizons in Hermeneutics* ich das Privileg hatte, in der mit der Maschine geschriebenen Fassung zu lesen. Weiteren Dank schulde ich meinen Studenten, Anfängern wie Graduierten, die über die Jahre meine Ideen geduldig angehört haben und mir oft scharfsinnige Beobachtungen und Kritik weitergaben. Ich möchte den Herausgebern und Mitarbeitern von SPCK und Fortress danken, insbesondere Philip Law, für ihren Enthusiasmus für dieses Projekt, die Sorgfalt, mit der sie es behandelt haben, und die Geduld, in der sie auf es gewartet haben – und noch warten! David Mackinder, Andrew Goddard und Tony Cummins haben das komplette Manuskript gelesen und Dutzende von Wegen erkannt, auf denen es verbessert und deutlicher werden konnte. Dafür bin ich äußerst dankbar. Ein besonderes Wort des Dankes gebührt auch den Herstellern der unglaublich guten Software Nota Bene, die mehr oder weniger alles getan hat, was ich von ihr verlangt habe und die mich in die Lage versetzt hat, das Buch in meinem eigenen Arbeitszimmer druckfertig zu setzen. Die verbleibenden Fehler, große wie kleine, sind natürlich keiner der genannten Personen zuzuschreiben, sondern allein mir.

Der Hauptentwurf der Bände 1 und 2 und die erste Hälfte von Band 4 wurden während eines Forschungsurlaubs in Jerusalem im Sommer 1989 geschrieben. Dafür danke ich nicht nur Worcester College und der University of Oxford für die Ermöglichung meiner Abwesenheit sowie dem Leverhulme Trust für eine großzügige Travelling Fellowship, sondern auch meinen Gastgeber in Jerusalem, besonders Professor David Satran von der Hebrew University, der meinen Unterricht dort organisierte, und insbesondere dem Dean der St. George's Cathedral, dem Very Reverend Hugh Wybrew, der mir ein wunderbares *pied-à-terre* in seiner Wohnung überließ und einen Kontext kreierte (sowohl im häuslichen als auch im kirchlichen Sinne), der so nah an das Erzeugen perfekter Schreibbedingungen herankam, wie ich es selten erlebt habe. Ich bin auch Reverend Michael Lloyd, Reverend Andrew Moore und Dr. Susan Gillingham zutiefst dankbar, dass sie verschiedene Aspekte meiner Arbeit während meiner verschiedenen Abwesenheiten übernommen haben. Zusätzlich haben die beiden Letztgenannten Teile des Textes gelesen und Kommentare abgegeben, deren Einsichten die beste Art von Kollegialität widerspiegelt. Die Bibliothekare der Hebrew University und der École Biblique waren sehr hilfsbereit; zu Hause bleibt die Bodleian Library ein angenehmer und privilegierter Arbeitsplatz, trotz ihrer Probleme und abnehmender Mittel. Die Bibliotheken des Orientinstituts und der theologischen Fakultäten waren ebenfalls eine große Hilfe.

Der Ehrenplatz der Danksagungen gebührt wie immer meiner lieben Frau und den Kindern, die mit meiner Abwesenheit in Jerusalem und mit vielen anderen Abwesenheiten und Anforderungen im Verlaufe der Arbeit zurecht kommen muss-

ten. Wenn Hermeneutik, ja sogar Geschichte selbst, unvermeidbar eine Sache der Interaktion zwischen Leser und Evidenz ist, sind diejenigen, die dem Leser geholfen haben, das zu sein, was er ist, und das zu werden, was er werden soll, als Teilarchitekten des Lesens anzusehen, das aus der Interaktion resultiert.

Ein Teilarchitekt, der in mehrfacher Hinsicht das *sine qua non* des ganzen Projekts und meines theologischen und besonders auch hermeneutischen Denkens des letzten Jahrzehnts gewesen ist, ist Dr. Brian Walsh, Toronto. Es war symptomatisch für seinen Enthusiasmus für das Werk, dass er mir im Sommer 1991 sechs Wochen lang half, die entscheidenden ersten fünf Kapitel des vorliegenden Bandes zu durchdenken und neu zu gestalten. Die vielen Schwächen, die das Buch immer noch hat, sind meine eigenen; mehrere seiner Stärken, wenn es denn welche hat, stammen von diesem Akt gelehrter Großzügigkeit und Freundschaft, die die Widmung reflektiert, wenn auch nicht angemessen belohnt.

N. T. Wright
Worcester College, Oxford
St. Peter's Day
Juni 1992

Teil I

Einleitung

1. Kapitel: Das Urchristentum und das Neue Testament

1. Einleitung

Israel ist ein kleines Land. Man braucht nur ein paar Tage, um es von der Nord- bis zur Südspitze zu durchwandern. Von seinen zentral gelegenen Bergen aus kann man seine seitlichen Begrenzungen sehen, das Meer im Westen und den Fluss im Osten. Israels Bedeutung steht jedoch in keinem Verhältnis zu seiner bescheidenen Größe. Weltreiche haben um Israel gekämpft. Innerhalb der letzten viertausend Jahre ist durchschnittlich alle vierundvierzig Jahre eine Armee durch Israel hindurchmarschiert, sei es, um das Land zu erobern, es vor einer anderen Macht zu retten, es als neutrales Schlachtfeld für eine Auseinandersetzung mit einem anderen Feind zu benutzen, oder schlicht, weil es auf dem nächstgelegenen Weg zu einem anderen Schlachtfeld lag.⁸ Viele, einst wunderschöne Orte sind heute zerstörte und verödete Zeugen vergangener Kriege. Aber dennoch ist Israel ein wunderschönes Land geblieben, das nach wie vor Weintrauben und Feigen, Milch und Honig hervorbringt.

Das Neue Testament gibt es noch nicht so lange wie Israel, aber in mehrfacher Hinsicht bestehen bemerkenswerte Parallelen. Es ist ein kleines Buch, kleiner als irgendein anderes heiliges Buch, klein genug, um es in ein oder zwei Tagen durchzulesen. Sein unscheinbares Äußeres täuscht allerdings leicht über seine immense Bedeutung hinweg. Immer wieder diente es kriegerischen Armeen als Schlachtfeld. Manchmal haben diese Armeen die neutestamentlichen Schätze schlicht für den eigenen Nutzen geplündert, oder sie haben einzelne Teile annektiert und einem größeren Reich einverleibt, das einige weitere strategisch wichtige Berge benötigte, insbesondere heilige. Manche kamen, um ihre privaten Schlachten auf neutralem Boden zu schlagen. Sie erblickten in den Debatten um ein bestimmtes Buch oder eine Perikope einen passenden Ort für einen Krieg, der eigentlich zwischen zwei Weltanschauungen oder Philosophien herrscht, die dem Neuen Testament und seinen Anliegen vergleichsweise fremd sind. Die zerbrechliche Schönheit vieler neutestamentlicher Passagen wurde von Exegetenstiefeln auf der Suche nach einer griechischen Grundbedeutung, nach einer schnellen Predigt oder nach einem politischen Slogan zertreten. Dennoch ist es ein kraftvolles und aufrüttelndes Buch geblieben, voller Zartheit und Majestät, voller Tränen und Lachen.

Was soll man mit dem Neuen Testament machen? Wir können davon ausgehen, dass es wenig Sinn hat zu versuchen, es vor weiterem Gebrauch als Schlachtfeld zu schützen. Keine Grenzbefestigungen wären stark genug, um Philosophen,

⁸ Diese Statistik verdanke ich Rev. David Prail, ehemals St George's College, Jerusalem.

Philologen, Politiker und gelegentliche Touristen fernzuhalten; und selbst wenn sie es wären, sollten wir sie nicht errichten. Viele sind zum Neuen Testament als Diebe gekommen und als Pilger geblieben. Dieses Buch ganz oder teilweise dem offenen Zugang zu entziehen, würde die Zurückweisung Jesu hervorrufen: Mein Haus ist ein Haus des Gebets für alle Nationen. Vergangene Vereinnahmungsversuche einzelner Gruppen – von Fachtheologen wie von Pietisten, von Fundamentalisten wie von Sozialaktivisten – haben in unrühmlichen Kämpfen geendet, die das Gegenstück zum traurigen Kampf um heilige Plätze in Israel bilden. Dieses Buch ist ein Buch voller Weisheit für alle Völker, aber wir haben es in den Käfig der Wissenschaft gesperrt oder in eine enge, unbarmherzige und exklusive Frömmigkeit.

Zwei Gruppen, grob gesprochen, haben versucht, dieses Territorium für sich zu beanspruchen, dieses Buch zu ihrer eigenen Domäne zu erklären. Analog zu den beiden Hauptgruppen, die heute um Israel streiten, besteht jede dieser Gruppen aus einigen, die sich verpflichtet fühlen, die jeweils andere Gruppe komplett zu vertreiben, und aus vielen, die beharrlich bestrebt sind, ausgleichende Lösungen zu suchen. Wir müssen einiges von beiden Positionen verstehen, nicht nur, wenn wir das Gesamtspektrum der vor uns liegenden Aufgabe erfassen wollen, sondern erst recht, wenn es um die Einzelprobleme geht, die dem übergeordneten Projekt zugeordnet sind (das Verständnis von Jesus, Paulus und den Evangelien).

Die einen, die vor ein oder zwei Jahrhunderten an die Macht gekommen sind und viele entscheidende Positionen einnehmen (wichtige Professorenstühle, renommierte Verlagshäuser, etc.), bestehen darauf, das Neue Testament radikal historisch zu lesen, ohne es mit theologischer Normativität zu belasten. Die ursprüngliche Bedeutung der Texte muss gefunden und sorgfältig dargelegt werden, ungeachtet der Gefühle derer, die denken, bestimmte Texte gehörten ihnen und bedeuteten etwas anderes. Die Machtposition dieser Gruppe äußert sich manchmal in einer gewissen Arroganz. Da sie auf der offensichtlichen Stärke der Geschichtswissenschaft aufbauen und fähig sind, die Unzulänglichkeiten des ihnen vorausgehenden „einfachen Lebens“ aufzuzeigen, haben Gelehrte dieser Gruppe Schießstände gebaut, wo vorher Weinberge waren, und sie patrouillieren auf den Straßen, um diejenigen zu schikanieren, die auf der alten Einfachheit beharren.

Die anderen, auf der Gegenseite, haben das gleiche Maß an Entschlossenheit gezeigt, dem Vorrücken des neuen Regimes zu widerstehen. Einige betrachten das Neue Testament immer noch als eine Art magisches Buch, dessen „Bedeutung“ wenig mit dem zu tun hat, was seine Autoren im ersten Jahrhundert zu sagen beabsichtigten, aber viel mit der Art und Weise, auf die eine bestimmte Gruppe gewöhnt ist, in ihm einen Aufruf zu einer speziellen Spiritualität oder einem speziellen Lebensstil zu hören. Dieses Phänomen ist im Fundamentalismus offensichtlich, aber es ist auf keinen Fall auf Gruppen (meist protestantischer Tradition) zu beschränken, für die der Fundamentalismusbegriff normalerweise reserviert ist. Für andere ist das Neue Testament schlicht zu einem Teil der Liturgie geworden; es wird gesungen, in kleinen Häppchen gelesen, in öffentlichen Gebeten benutzt,

aber es wird nicht um seiner selbst willen studiert, es wird nicht mit ihm in der Hoffnung gerungen, man könne vielleicht etwas entdecken, was man nicht bereits vorher gewusst hätte. Es existiert, so will es scheinen, um die Seele zu nähren, aber nicht, um den Verstand zu fordern. In solcher Haltung wurde auf Arroganz mit Arroganz geantwortet, wurde versucht, sturmfreie Gebiete abzugrenzen, in die wissenschaftliche Besatzungsmächte nicht eindringen sollten, wurden Barrikaden aus Steinen persönlicher Frömmigkeit errichtet, wurde die Moral mit Märchen über wissenschaftliche Gräueltaten gestärkt.

Wie häufig im politischen Alltagsgeschehen kann man kaum sagen, die eine Seite sei völlig im Recht und die andere liege völlig falsch. Das Neue Testament ist zweifellos eine Zusammenstellung von Schriften, die zu einer bestimmten Zeit von bestimmten Menschen geschrieben wurden, und wer es behandelt, als wäre es in der Fassung der Lutherbibel vom Himmel gefallen, „gebunden in schwarzes Leder und komplett mit Landkarten“,⁹ ähnelt denjenigen im heutigen Israel, die es vorziehen, nichts über die Geschichte vor 1948 zu wissen. Wir hätten vergessen, dass es die Bibel lange vor „unserer“ Bibel gab, dass Paulus Griechisch, nicht Lutherdeutsch sprach. Andererseits: Die religiösen, theologischen und geistlichen Aspekte des Neuen Testaments als Nebensächlichkeiten abzutun und aufgrund der Existenz fundamentalistischer Gruppen in Reduktionismus zu flüchten, wäre, als würde man die gegenwärtigen Probleme und Spannungen in Israel mit der Begründung ignorieren, die einzige echte Frage sei die Bedeutung des Buches Josua. Auf der einen Seite steht also das berechtigte Beharren auf der Wichtigkeit der historischen Arbeit, die dem zeitgenössischen Bewusstsein Tiefe und eine weitere Dimension vermittelt. Auf der anderen Seite steht das berechtigte Beharren, dass die historische Beschreibung allein unvollständig ist. Tatsächlich verteidigen beide Seiten vergleichsweise moderne Positionen: nach-aufklärerischer Rationalismus auf der einen, anti-aufklärerischer Supranaturalismus auf der anderen Seite. Beide Seiten haben mit der Möglichkeit weiterer Alternativen zu rechnen, damit, dass das Entweder – Oder des 18. Jahrhunderts falsch sein könnte.

An dieser Stelle drängen sich andere überzeichnete Vereinfachungen auf, wenn man nicht vorsichtig ist. Innerhalb der gegenwärtig das Feld beherrschenden Armeen gibt es einige, die sich primär älteren Angelegenheiten verpflichtet fühlen. Die Trennung zwischen Wissenschaft und Laientum hat tiefere Wurzeln als die Kontroversen zwischen Geschichte und Theologie im 18. Jahrhundert, Wurzeln, die auf unterschiedliche Weise die montanistischen, franziskanischen, protestantischen und Quäker-Bewegungen ebenso umfassen wie deren Gegenreaktionen. Der Streit zwischen denen, für die das Christentum grundlegend mit äußerlichen, physischen Zeichen zu tun hat, und denen, die es hauptsächlich als eine Sache innerer Erleuchtung ansehen, ist ein scheinbar ewiger; ebenso verhält es sich mit dem tiefen Misstrauen, das diejenigen, die für einfache

9 Anm. d. Übers.: Wright verweist hier auf ein Zitat von Erzbischof Michael Ramsey aus einem mündlichen Vortrag in Cambridge 1980, das die King James Authorized Version zum Inhalt hatte.

Frömmigkeit eintreten, von denen trennt, die darauf beharren, dass der Glaube immer versuchen muss zu verstehen. Kämpfer aus all diesen Kriegen mögen gut und gerne an den gegenwärtigen Schlachten nicht unbedingt deshalb teilnehmen, um die gegenwärtige Angelegenheit bis aufs Äußerste zu unterstützen, sondern, weil sie diese Angelegenheiten als das nächstliegende Äquivalent zu ihrer eigenen Vorliebe betrachten. Und dann sind da noch diejenigen, die den Beobachtern der Vereinten Nationen ähneln, die (wenigstens theoretisch) das Neue Testament als „neutrale“ Außenseiter betrachten: die Literaturtheoretiker oder die Experten für antike Geschichte, die von Zeit zu Zeit das Schlachtfeld besichtigen und allen Kämpfern sagen, dass sie durch die Bank falsch liegen. Wie ihre politischen Gegenstücke mögen sie manchmal Recht haben, manchmal aber auch ziemlich im Wege stehen.¹⁰

Was also soll man mit diesem seltsamen, machtvollen Büchlein anfangen? Das gesamte hier vorliegende Projekt will darauf Antworten geben, die sich gut und gerne als umstritten erweisen könnten. Aber an diesem Punkt muss etwas in sehr allgemeiner Weise in der Hoffnung gesagt werden, ein anfängliches, wenn auch nur oberflächliches Übereinkommen zu erzielen. Es bleibt natürlich jedem überlassen, mit diesem wie mit jedem anderen Buch zu tun oder zu lassen, was er oder sie will. Ein Band Shakespeare kann als Verlängerung eines Tischbeins oder als Grundlage für eine politische Theorie verwendet werden. Es ist allerdings nicht schwer einzusehen, dass es authentischer als diese beiden Optionen ist, die Stücke als Grundlage für dramatische Bühnenaufführungen zu verwenden (auch wenn damit neue Fragen aufgeworfen werden, etwa, ob eine „moderne“ Inszenierung angebrachter ist als eine „historisch authentische“). Es besteht eine allgemeine Angemessenheit, Shakespeare als Grundlage für Bühnenaufführungen zu benutzen, die sich ohne weitere Argumente selbst rechtfertigt.

Was mag analog für das Neue Testament gelten?¹¹ Genau das ist unsere Frage. Ich schlage vor, das Neue Testament zu lesen, um es zu verstehen, es innerhalb seines angemessenen Kontextes zu lesen und eine Akustik zu benutzen, die es erlaubt, alle seine Obertöne mitzuhören. Man muss es mit so wenig Verzerrungen wie möglich lesen und mit so viel Sensibilität gegenüber seinen unterschiedlichen Bedeutungsebenen wie möglich. Es muss so gelesen werden, dass seine *Stories* und *die Story*, die es erzählt, *als Stories* gehört werden und nicht als eine weit schweifende Deklaration bloßer „Ideen“ ohne narrative Verwurzelung. Es muss ohne die Annahme gelesen werden, wir wüssten bereits, was es zu sagen hat, und ohne die Arroganz, dass „wir“ – wer immer das sein mag – bereits angestammte Rechte auf diese oder jene Stelle, dieses oder jenes Buch, diesen oder jenen Autoren hätten. Letztlich: Um volle Angemessenheit zu erreichen, muss es so gelesen werden, dass das Drama in Gang gesetzt wird, das es anregt. Die vorliegenden Bände stel-

10 Zwei, die hilfreiche Beiträge geleistet haben, sind KERMODE (z.B. 1968, 1979), und SHERWIN-WHITE (1969).

11 YOUNG 1990 wirft eine ähnliche Frage auf, unter Verweis auf die Analogie zu musikalischen Darbietungen.

len einen Versuch dar, das Neue Testament auf eine Weise zu lesen, die diesen Anforderungen gerecht wird.

2. Die Aufgabe

(i) Was macht man mit den bösen Weingärtnern?

Von welcher Art ist nun unsere Aufgabe? Zur Beantwortung dieser Frage mag es hilfreich sein, mit einer weiteren Illustration zu beginnen, die wiederum einen Streit um ein Territorium zum Inhalt hat:

Ein Mann legte einen Weinberg an, zäunte ihn ein, stellte eine Weinpresse auf und baute einen Wachturm. Dann verpachtete er ihn an einige Weinbauern und reiste ins Ausland. Zur Zeit der Weinlese beauftragte er jemanden, den vereinbarten Anteil an der Ernte abzuholen. Aber die Weinbauern gaben ihm nichts, sondern schlugen ihn nieder und jagten ihn davon. Da schickte der Besitzer einen zweiten Boten. Auch den beschimpften sie und schlugen ihn blutig. Den dritten Boten des Weinbergbesitzers brachten sie um. Immer wieder versuchte der Besitzer, zu seinem Ernteanteil zu kommen. Doch alle, die in seinem Auftrag kamen, wurden schwer misshandelt oder sogar getötet. Nun blieb nur noch einer übrig: sein einziger Sohn, den er sehr liebte. Ihn schickte er zuletzt. „Sie werden es nicht wagen, ihm etwas anzutun“, sagte er sich. Aber die Weinbauern waren sich einig: „Jetzt kommt der Erbe! Wenn wir ihn umbringen, dann gehört der Weinberg endgültig uns.“ Deshalb ergriffen sie ihn, schlugen ihn tot und warfen ihn vor den Weinberg. Was – meint ihr – wird der Besitzer des Weinbergs jetzt wohl tun? Er wird selbst kommen, die Weinbauern töten und seinen Weinberg an andere verpachten. Habt ihr nicht in den Psalmen gelesen: „Der Stein, den die Bauarbeiter weggeworfen haben, weil sie ihn für unbrauchbar hielten, ist nun zum Grundstein des ganzen Hauses geworden. Was keiner für möglich gehalten hat, das tut Gott vor euren Augen.“¹²

Was sollen wir mit einem Text wie diesem machen? Allein schon um zu sehen, wie wir diese Frage möglicherweise angehen könnten, müssen wir uns über den Druck bewusst sein, den die uns umgebende kulturelle Verwirrung auf uns ausübt. Wir leben in einer Zeit wesentlicher Veränderungen und Stimmungsumschwünge in der westlichen Kultur: vom Modernismus zur Postmoderne, von aufklärerischen Dualismen zu „New Age“-Pantheismen, vom Existentialismus zu neuheidnischen Lebensformen. Um die Sache weiter zu verkomplizieren, existieren Elemente all dieser und weiterer Anschauungen nebeneinander in derselben Stadt, derselben Familie und manchmal sogar innerhalb desselben Kopfes und derselben

12 Mk 12,1-11.

Vorstellungswelt. Es ist wichtig, sich darüber im Klaren zu sein, dass die Art der Fragen, die man stellt, in ihrer Relevanz von allen möglichen Annahmen über die Welt und den Menschen abhängig ist. Da keine Aussicht auf Übereinkunft in diesem Bereich besteht, hat man nur die Möglichkeit, sehr vorsichtig vorzugehen und – wenigstens anfänglich – in möglichst viele Richtungen zu gehen.

Zumindest vier Leseweisen könnten angeboten werden, die vier Bewegungen innerhalb der Geschichte der Leseweisen des Neuen Testaments veranschaulichen, die wir uns nun genauer ansehen wollen. Die vier Ansätze (vor-kritische, historische, theologische und postmoderne Leseweisen) entsprechen im weitesten Sinne den drei Bewegungen in der Geschichte der westlichen Kultur der letzten Jahrhunderte. Der erste Ansatz gehört in die Zeit vor der Aufklärung des 18. Jahrhunderts; der zweite gehört zur Hauptbetonung der Aufklärung, die manchmal als „Modernismus“ oder „Moderne“ bekannt ist; der dritte bildet eine Korrektur des zweiten Ansatzes, jedoch innerhalb der aufklärerischen Weltanschauung; der vierte gehört in unsere Gegenwart, in der die aufklärerische Weltanschauung begonnen hat, unter zahlreichen Anfragen aus verschiedenen Richtungen auseinander zu brechen, ein Phänomen, das als „Postmoderne“ bekannt geworden ist.¹³

Der erste Ansatz, das Gleichnis zu lesen, ist der von betenden Christen, die glauben, dass die Bibel ein heiliges Buch ist, die, wenn überhaupt, dann wenig danach fragen, was das Gleichnis im historischen Kontext bedeutet, und die beim Lesen auf die Stimme Gottes hören. Vielleicht identifizieren sie sich mit den Weinbergpächtern und fühlen sich getadelt, weil sie selbst den Sohn Gottes nicht angemessen anerkannt haben; oder sie identifizieren sich und ihre Gemeinde – in einer Verfolgungssituation – mit den Propheten, die von denen, die den Weinberg *de facto* besitzen, verstoßen werden, aber letztlich doch rehabilitiert werden. Dieser vor-kritische Ansatz nimmt die Autorität des Textes ernst, würde heute aber analog zu den drei anderen Ansätzen zumindest von drei Seiten kritisiert werden: Er versäumt es, den Text historisch ernst zu nehmen, er versäumt es, den Text in eine Theologie des Neuen Testaments als Ganzes zu integrieren, und er ist in unzureichender Weise kritisch gegenüber seinen eigenen Voraussetzungen und seinem Standort.

Der erste Einwand bringt uns zum zweiten Ansatz, dem historischen. Eng verbunden mit dem Pochen der Aufklärung auf die Wichtigkeit der Geschichte stellt dieser Ansatz eine Reihe von Fragen. (1) Hat Jesus dieses Gleichnis tatsächlich erzählt, und wenn ja, was hat er damit sagen wollen? Gab es ähnliche Storys von Weinbergbesitzern und Pächtern im jüdischen Umfeld, die uns zu entdecken helfen, welche Zwischentöne Jesu Zuhörer mitgehört haben könnten? (2) Wie hat die Urgemeinde dieses Gleichnis in ihren Predigten verwendet? Wurde es unter Umständen zu einer Zeit nacherzählt, in der die Gemeinde erklären musste, warum die meisten seiner jüdischen Zeitgenossen Jesu Botschaft abgewiesen hatten?

13 Zur Analyse des Zusammenbruchs der aufklärerischen Weltanschauung vgl. u. a. GILKEY 1981; LOUTH 1983; MACINTYRE 1985; GUNTON 1985; O'DONOVAN 1986; MEYER 1989; NEWBIGIN 1989a; MILBANK 1990; und viele weitere Autoren.

Welche neue Wirkung könnte das Gleichnis in diesem neueren Kontext gehabt haben, und wurde es vielleicht angesichts anderer Erfordernisse bearbeitet, zum Beispiel durch das Hervorheben der Gottessohnschaft Jesu? Oder wurde es gar erst später gebildet, um einem Bedürfnis zu begegnen, für das es keine passenden Jesusworte gab? (3) Wie hat der Evangelist das Gleichnis in seinem Werk verarbeitet? Welchen neuen Farbton erhält es durch seinen Platz in der narrativen Struktur, kurz nach dem dramatischen Auftritt Jesu im Tempel und in einer Phase, in der die Erzählung immer schneller auf die Kreuzigung zuläuft? Hat der Schreiber das Gleichnis verändert und für diese Zwecke bearbeitet? Diese drei Fragenkreise entsprechen in etwa den Fragen, die (1) von der sogenannten „historischen Kritik“ der Evangelien, (2) von der Form- und Quellenkritik und (3) von der Redaktionskritik gestellt werden. Ich werde diese Zugänge zu biblischen Texten im vierten Teil dieses Bandes eingehender besprechen. Die meisten Exegeten würden zustimmen, dass solche Fragen immer noch unverzichtbar für eine ernsthafte Auseinandersetzung mit den Texten sind.

Weitere historische Fragestellungen könnten sich ebenfalls als fruchtbar erweisen. Würden wir dem Gleichnis unbewusst und aus seinem Kontext gerissen begegnen, würden wir es vielleicht als einen historischen oder quasi-historischen Bericht über eine wirkliche, wenn auch schlecht nachprüfbare Begebenheit ansehen. Es wäre vielleicht von Interesse für die Sozialgeschichte der Zeit, aus der es stammt. Aber wir würden mit Hilfe historischer Methoden feststellen, dass der Text selbst Signale enthält, die uns darauf hinweisen, dass die Geschichte nicht „wörtlich“ zu verstehen ist. Genau diese Tatsache der Nichtnachprüfbarkeit signalisiert, dass das Gleichnis mehr zu sagen hat als seine Oberflächenstruktur vermuten lässt. Wenn es in den Zusammenhang eines Narrativtextes gestellt ist, dessen Hauptfigur viele solcher Storys erzählt; wenn diesen Geschichten der Genre-Begriff „Gleichnis“ zugelegt wird; wenn wir entdecken, dass der Narrativtext in einer Tradition steht, die bereits ähnliche Storys enthält (z.B. Jesaja 5,1-7) – dann können wir berechtigterweise schließen, dass man den Text am besten als Meta-Narrativ liest, nicht um seiner Oberflächenbedeutung, sondern um einer anderen Bedeutung willen. All diese Fragen stellen sich innerhalb eines historischen Leseansatzes, der den Versuch darstellt, den Text in den ihm gebührenden historischen Kontext einzubetten.

Ein solcher historischer Leseansatz könnte von drei Seiten herausgefordert werden. Erstens: Aus all dem oben Gesagten geht nicht klar hervor, wie der Text, „historisch gelesen“, irgendeine „Autorität“ für die Gemeinde oder die Welt heute haben könnte – doch es ist schlicht der Fall, dass die überwältigende Mehrheit derjenigen, die das Neue Testament gelesen haben, es mit einer solchen oder ähnlichen Erwartung getan haben. Zweitens: Eine historische Lesart würde als solche keine Fragen über die Theologie der Dokumente aufwerfen, aber mittlerweile wird allgemein anerkannt, dass solche Fragen sowohl angemessen als auch notwendig sind. Drittens: Der Gedanke, wir könnten bis dahin zurückgehen, „wie es wirklich

geschehen ist“ und letztlich „objektive“ historische Wahrheit erkennen, könnte sich als naiver Optimismus erweisen. Aus all diesen Gründen hat sich die historische Kritik, besonders innerhalb der letzten einhundert Jahre, geöffnet und die theologische Untersuchung der Texte mit einbezogen.

Der theologische Ansatz stellt andere Fragen, die sich jedoch mit den historischen berühren. Welche Theologie unterliegt dem Gleichnis? Welche Christologie impliziert das Bild des „Sohnes“? Welchen Platz nimmt das Gleichnis innerhalb des markinischen (oder matthäischen oder lukanischen oder urchristlichen) theologischen Gesamtkonzeptes ein? Diese Fragen, die aus dem Projekt einer „Theologie des Neuen Testaments“ erwachsen sind, wie es Rudolf Bultmann in der Mitte des 20. Jahrhunderts durchführte, sind in den letzten Jahren stark in Mode gekommen. Obwohl sie unter Einbeziehung der Fragen nach Autorität und Geschichte beantwortet werden könnten, können sie beides auch elegant vermeiden, indem eine potentiell „normative“ oder „historisch relevante“ Aussage kurzerhand als „bloßer Aspekt matthäischer Theologie“ ausgegeben und damit relativiert wird. Außerdem ist auch dieser Ansatz nicht von dem Vorwurf aktueller Kritik ausgenommen, jeder Ansatz müsse sorgfältiger auf die Prozesse achten, die bei seiner eigenen Leseweise ablaufen.

Der vierte und letzte Ansatz ist die in letzter Zeit aufgekommene postmoderne Literaturkritik. Dieser kritische Ansatz weist vorkritische Frömmigkeit einerseits und historisierende Ansätze der Aufklärung andererseits zurück und besteht darauf, den Prozess des Lesens selbst unter die Lupe zu nehmen. Was tun wir, wenn wir diesen Text lesen? Welche Voraussetzungen trage ich an den Text heran, und auf welche Weise werde ich durch das Lesen verändert? Mag die Antwort auf diese Frage auch zum Teil davon abhängen, ob ich denke, Jesus selbst habe das Gleichnis erzählt, so wird diese historische Frage doch als zweitrangig gegenüber der eigentlichen angesehen, die mich und mein Lesen betrifft. Gewinnt diese Fragestellung durch die Begründungsprobleme der anderen Ansätze ihre offensichtliche Stärke, so wird dieser Sieg nur auf Kosten der folgenden sich automatisch ergebenden Einwände errungen: Ich mag vielleicht herausbekommen, was mit mir geschieht, aber ich dachte, ich würde etwas über Gott, über Jesus oder über die ersten Christen herausbekommen. Habe ich diese Möglichkeiten schlicht aufzugeben? Kann eine solche Leseweise mit den Konzepten Autorität, Geschichte oder Theologie koexistieren? Wahrscheinlich hat die postmoderne Literaturtheorie wegen dieser Probleme noch keine bedeutende Aufnahme innerhalb der Hauptströme biblischer Wissenschaft gefunden, aber es gibt deutliche Anzeichen, dass dies in Kürze geschehen wird.¹⁴

Die Probleme, die sich ergeben, wenn diese verschiedenen Leseweisen nebeneinander gestellt werden, werden häufig auf einen bestimmten Aspekt zugespitzt, und zwar auf die Spannung zwischen einer Leseweise, die auf irgendeine Weise normativ-christlich zu sein versucht, und einer Leseweise, die der Geschichte treu

14 Siehe Kapitel 3.

zu bleiben versucht. Der moderne Leser sah sich (im Gegensatz zum postmodernen) zwei widerstreitenden Anliegen ausgesetzt. Zum einen steht da das Pochen der Aufklärung, dass jedes Dogma am Maßstab der Geschichte zu messen sei. Daher glaubte H. S. Reimarus (1694-1768), einer der wichtigsten Repräsentanten der neutestamentlichen Wissenschaft der Aufklärung, dass Jesus ein normaler jüdischer Revolutionär gewesen sei und dass dieses Faktum das orthodoxe Christentum widerlege. Auf der anderen Seite steht das Pochen des Christentums, dass „Pontius Pilatus in das Glaubensbekenntnis gehöre“, will sagen, dass die für christliches Glauben und Leben zentralen Ereignisse nicht auf Begriffe einer raum- und zeitlosen Realität reduzierbar sind, sondern dass es sich eben um echte Ereignisse innerhalb dieser Welt handelt. Die Verwurzelung des Christentums in der Geschichte ist nicht verhandelbar; man kann vor den kritischen Anfragen der Aufklärung nicht mit dem Hinweis flüchten, Geschichte könne den Glauben nicht in Frage stellen. (Versuche, dieses zu tun – vom frühen Gnostizismus bis hin zur Theologie Paul Tillichs –, wurden weithin eher als Vermeidung denn als Lösung des Problems angesehen).

Ich denke, ein Teil der Problematik besteht darin, dass die Erben der Aufklärung ihre Attacken gegen das traditionelle Christentum in zu schrillen Tönen kundgetan haben und dass sich die Christenheit häufig in unerschütterlicher Arroganz gegenüber neuen Fragen, geschweige denn neuen Antworten, resistent gezeigt hat, und zwar im Namen einer dickköpfigen Verteidigung ... wessen? Christen haben oft gemeint, sie verteidigten das Christentum, wenn sie den Angriffen der Aufklärung widerstanden; es ist jedoch ebenso gut vorstellbar, dass das, was das sogenannte orthodoxe Christentum verteidigte, oft nur die vor-aufklärerische Weltanschauung war, die in sich selbst nicht stärker „christlich“ war als jede andere. Wer sind die wahren Pächter im neutestamentlichen Weinberg? Und worin liegt ihre Verantwortung? Und wer hat das Recht, als Gruppe prophetischer Stimmen angesehen zu werden, die kommen, um den Weinberg von den Heimsuchungen der Besetzer zu befreien?

Hierin liegt das Paradox, das im Zentrum dieses ganzen Projektes steht. Obwohl die Aufklärung unter anderem als Kritik des orthodoxen Christentums begann, kann sie doch dabei dienen, die Christenheit zu authentischer Geschichte zurückzurufen, zu ihren notwendigen Wurzeln. Viele Christen haben Angst vor der Geschichte, haben Angst, dass unser Glaube zusammenfiele, wenn wir wirklich herausfänden, was im ersten Jahrhundert geschehen ist. Aber ohne historische Forschung gibt es kein Gegengewicht gegen die Neigung der Christenheit, sich Jesus, oder gar den christlichen Gott, nach ihrem eigenen Bilde zu formen. Ebenso haben viele Christen Angst vor wissenschaftlicher Gelehrsamkeit, und in dem Maße, in dem das Programm der Aufklärung ein intellektuelles war, hat die Christenheit mit Vereinfachungen des Glaubens reagiert. Jedoch: Gibt man zu, dass Gelehrsamkeit ohne Liebe steril und trocken ist, so kann Enthusiasmus ohne Gelehrsamkeit leicht in blinder Arroganz enden. Und noch eine Angst trifft man

unter vielen Christen an: die Angst, ein übernatürlicher Glaube werde auf rationalistische Kategorien reduziert. Aber die scharfe Unterscheidung zwischen „übernatürlich“ und „rational“ *ist selbst ein Produkt aufklärerischen Denkens*, und das „Übernatürliche“ auf Kosten des „Rationalen“ oder „Natürlichen“ zu betonen, bedeutet nichts weiter als die Kapitulation vor der aufklärerischen Weltanschauung auf einer tieferen Ebene denn der, auf der wir ein post-aufklärerisches rationalistisches Programm nicht marginalisieren, sondern ihm schlicht beipflichten.

Es ist der Christenheit daher nicht möglich, die „moderne“ Herausforderung des 18. und der folgenden Jahrhunderte zu ignorieren oder zu relativieren. Das soll nicht heißen, dass wir der aufklärerischen Kritik einfach beizupflichten haben, sondern, dass die Fragen der Aufklärung auf dem Tisch bleiben. Die postmoderne Kritik an der Aufklärung setzt dem aufklärerischen Ehrgeiz zwar klare Grenzen, aber (wie ich später zeigen werde) sie widerlegt das Projekt der „Moderne“ nicht in seiner Gesamtheit. Der Streit zwischen den Pächtern geht weiter, und kühn zu nennen wären diejenigen, die sich anmaßen, für den Besitzer zu sprechen.

All dies mag sehr negativ klingen. Das Neue Testament in der gegenwärtigen westlichen Kultur zu lesen, scheint so problematisch zu sein, dass einige sicher versucht sind, es ganz und gar aufzugeben. Der Weinberg ist überbevölkert und offensichtlich unfruchtbar. Aber diese Reaktion wäre ebenfalls unangemessen. Welchen Standpunkt man auch einnimmt – dieser Text ist relevant. Wenn sich christliche Auffassungen vom Neuen Testament auch nur in der Nähe der Wahrheit befinden, können wir es nicht als einen behaglichen Garten ansehen, in dem sich Christen von der Welt, in der sie leben, erholen können. Es muss seine Rolle spielen als Teil der Herausforderung und der Anrede Gottes, des Schöpfers, an die Welt, in der wir leben. Sollten die christlichen Auffassungen vom Neuen Testament jedoch falsch sein, dann sollten ihre Unzulänglichkeiten je schneller desto besser aufgezeigt werden (worauf bereits viele Kritiker seit dem 18. Jahrhundert hingewiesen haben). Daher gilt: Ob jemand das Neue Testament aus einer christlichen oder aus einer nichtchristlichen Perspektive betrachtet – die Verantwortung für eine sorgfältige Untersuchung des Textes gilt beiden.

All diesen Rätseln liegen insbesondere zwei Fragen zugrunde, um die wir nicht herum kommen. Sie lauten: (1) Wie fing das Christentum an, und warum nahm es die Gestalt an, die es annahm? (2) Was glaubt das Christentum, und: Ist dieser Glaube sinnvoll? Daher der Titel des Gesamtprojektes: *Ursprünge des Christentums und die Frage nach Gott*. Beide Fragen enthalten natürlich die Frage nach dem Neuen Testament. Teil der ersten Frage ist die folgende: Warum haben die ersten Christen geschrieben, was sie geschrieben haben? Teil der zweiten ist die Untersuchung der Beziehung zwischen dem, was das Neue Testament sagt, und dem, was Christen glauben – und die weitere Frage, ob das, was Christen glauben, eine innere Kohärenz aufweist.

(ii) Die Fragen

Hinter den beiden von uns angesprochenen Hauptfragen stehen weitere, detailliertere. Es gilt erstens, Fragen zur *literarischen* Herangehensweise an die Texte zu stellen. Was kann als angemessenes Lesen dieser Texte angesehen werden? Wie kann man das festlegen? Ein Blick auf die über die Jahre institutionalisierten, ja beinahe sakramentalisierten Methoden neutestamentlicher Forschung wirft leicht die Frage auf, ob derartige Leseweisen den Texten gerecht werden: ob beispielsweise einem Buch wie dem Markusevangelium damit gedient ist, wenn es zusammenhanglos in Portionen von rund zwölf Versen gelesen wird. Wir suchen nach einer angemessenen Leseweise, und es herrscht zur Zeit keine Übereinstimmung darüber, was als eine solche zählt. Wir werden diese Suche in Kapitel 3 fortsetzen.

Ein Blick auf einen zweiten Kreis von *historischen* Fragen führt zu den Kernproblemen um Jesus, Paulus und die Evangelien. (a) Wer war Jesus, und war er in irgendeinem Sinne für den Anfang des „Christentums“ verantwortlich? Was waren seine Ziele, was hoffte er zu erreichen, warum starb er, und warum entstand das, was wir heute „die Kirche“ nennen? (b) War Paulus der eigentliche Gründer des „Christentums“, der Verfälscher der ursprünglichen Botschaft, oder war er der wahre Interpret Jesu? Wie sahen die Struktur und der Inhalt des Glaubenssystems aus, das ihn motivierte, so Außergewöhnliches zu leisten? (c) Warum sind die Evangelien, was sie sind? In welcher Beziehung stehen sie zu Jesus und Paulus? Können wir die Antworten dieser drei Fragenkreise aufeinander beziehen? Können wir die Linien urchristlichen Denkens durch alle drei Fragenkreise hindurch verfolgen, und wenn ja, wie? Dies sind die Fragen, die meiner Ansicht nach behandelt werden müssen – um nicht noch weitere wichtige und interessante aufzuwerfen, wie die nach dem Ursprung und der Theologie des Hebräerbriefes oder die nach bedeutenden außerkanonischen Werken wie der *Didache* oder dem *Thomasevangelium*. Sie sind offen für jeden Historiker, welchen ideologischen und kulturellen Hintergrundes auch immer, der verstehen und dem ersten Jahrhundert sowie dem außergewöhnlichen Phänomen Gerechtigkeit widerfahren lassen möchte, das uns dort begegnet, dem Aufstieg einer neuen und ausgesprochen kraftvollen Bewegung, die einige eine Religion, andere eine Sekte und ihre eigenen Anhänger „den Weg“ nannten.

Aus einem bestimmten Blickwinkel betrachtet ist es geradezu zufällig, dass wir das Neue Testament tiefgründig studieren müssen, um historische Fragen zum frühen Christentum zu beantworten. Es hätte prinzipiell möglich sein können, dass uns hervorragende alternative Berichte zur Verfügung stehen, die uns mit gründlichen und adäquaten historischen Antworten versorgen und sich dabei nur gelegentlich auf Bücher beziehen, die von Christen selbst geschrieben wurden. Einige werden Einspruch gegen diesen Vorschlag erheben und darauf pochen, dass die Ereignisse allein mit den Augen des Glaubens verstanden werden können und dass daher nichts weniger als das Neue Testament in Frage kommt – und vielleicht sogar, dass die Vorsehung für die Vernichtung fast sämtlicher anderer Evidenz gesorgt hat, um

diesen Sachverhalt klarzustellen. Ich denke, dass diese Argumentation nach einem voreiligen Kochen der Evidenz aussieht, aber diese Erwiderung kann sinnvollerweise erst gegeben werden, wenn der Großteil der Arbeit getan ist. Aber welche Option wir in diesem Zusammenhang auch wählen, dieser zweite Fragenkreis gehört klar in den Bereich, der normalerweise als „Geschichte“ bezeichnet wird. In Kapitel 4 werden wir uns den methodologischen Fragen widmen, die durch all das hier Gesagte aufgeworfen werden.

Aber es gibt einen dritten Fragenkreis, der ebenso auf unterschiedliche Weisen dieses ganze Werk hindurch angesprochen werden muss. Was ist christliche *Theologie*? In welcher Weise sollte sie heute dasselbe sein wie an ihrem Anfang? Ist eine Kontinuität überhaupt denkbar, gar möglich? Was zählt als normatives Christentum? Wie können wir das wissen? Steht den modernen Menschen eine Weltanschauung zur Verfügung, die die Welt so, wie wir sie heute kennen, sinnvoll erklärt und die zugleich in angemessener und erkennbarer Kontinuität zur Weltanschauung der ersten Christen steht? Sollten wir überhaupt nach einer autoritativen Erklärung über das, was wahrer Glaube und wahres Leben ist, Ausschau halten, und wenn ja, wo könnten wir diese finden? Wie könnte sie in der modernen Kirche und in der Welt wiedergegeben werden? Und, hinter all diesen Fragen stehend: Was meinen wir, wenn wir das Wort „Gott“ benutzen?

Einige Leute (hauptsächlich selbsternannte Historiker) werden einwenden, man solle niemals diese Fragenkreise mit den historischen Fragen vermischen.¹⁵ Einige Theologen haben diesen Einwand ernst genommen und über christliche Theologie geschrieben, ohne den historischen Fragen zum Ursprung des Christentums viel Aufmerksamkeit zu schenken.¹⁶ Tatsache ist jedoch, dass die meisten Autoren, die über christliche Theologie geschrieben haben, es für angemessen erachteten, den historischen Fragen einigen Raum zu geben,¹⁷ und dass die überwältigende Mehrheit derjenigen, die das Neue Testament ernsthaft aus historischer Perspektive gelesen und darüber aus dieser Perspektive geschrieben haben, in der einen oder anderen Weise auch die theologischen Fragen anzusprechen beabsichtigten, wobei sie dabei natürlich eine große Bandbreite an Antworten gaben.¹⁸ Natürlich sind die unterschiedlichen Fragen oft durcheinander gewürfelt und in verzerrender Weise aufeinander bezogen worden. Durch die anachronistische Rückprojektion verschiedener theologischer oder praktischer Programme ins erste Jahrhundert hat dabei üblicherweise die historische Seite Schaden genommen.¹⁹ Glücklicherweise

15 Z.B. VERMES 1993; SANDERS 1985.

16 Z.B. MACQUARRIE 1966. Sein neueres Buch über Christologie (1990) ist etwas besser, aber nur etwas.

17 Z.B. PANNENBERG 1982; MOLTSMANN 1989.

18 Daher, beispielsweise, die verschiedenen Linien in der neutestamentlichen Wissenschaft, von Bultmann zu Perrin und Käsemann, von Lightfoot zu Dodd und Moule, von Schweitzer zu Sanders, von Montefiore und Klausner zu Vermes und Maccoby. Zu diesen Linien siehe NEILL und WRIGHT 1988, *passim*.

19 Als extreme Beispiele mögen die Werke einiger jüdischer Apologeten wie RIVKIN 1984 und MACCOBY 1986 dienen; oder auch einige angeblich christliche Apologeten wie Gerhard Kittel; zu ihm

haben diese Risiken andere nicht davon abgehalten, darum zu ringen, ob es keinen angemessenen Weg gibt, Literatur, Theologie und Geschichte zu verbinden – also die Fragen nach urchristlicher Literatur, dem Ursprung des Christentums und die Frage nach dem Gott der Christen – und wenn ja, wie dieser Weg aussehen könnte.²⁰

Ohne einen solchen verbindenden Versuch ist die Gefahr stets akut, dass Geschichte und Theologie auseinander fallen. Es gibt immer noch eine Menge Leute, die darauf bestehen, dass die einzig wahre Aufgabe eines Neutestamentlers „neutrale“ historische Beschreibung sei.²¹ „Geschichtsschreibung“ wird als öffentliche Aufgabe angesehen, offen für alle. Jeder kann sich an ihr versuchen, ja, jeder sollte sich dies wünschen, denn, so Räsänen, das Urchristentum war Teil einer vitalen Periode der Weltgeschichte, und es zu verstehen könnte gut zu einem besseren gegenseitigen Verstehen in unserer eigenen weltweiten Gemeinschaft beitragen. Theologie hingegen wird oft als privates Spiel von Christen angesehen, das auf sicherem Grund fern von ernsthafter Opposition gespielt wird. Viele Christen haben dieser Haltung *de facto* durch ihr eigenes Verhalten zugearbeitet. Viele würden geschichtliche Arbeit nur dann für „legitim“ halten, wenn deren heutige Relevanz unmittelbar einsichtig und zugänglich wäre. („Aber was heißt das für uns heute?“ wird in einem Ton gefragt, der impliziert, dass irgendwo ein Fehler vorliegt, wenn nicht sofort eine einfache Antwort geliefert wird.)²²

Diese potentielle gegenseitige Feindschaft zwischen „Geschichte“ und „Theologie“ hat zur altbekannten Unterteilung der neutestamentlichen Wissenschaft geführt: NT-Einleitung auf der einen Seite, angelegt als „rein geschichtliche“ Aufgabe, und NT-Theologie auf der anderen Seite, weniger historisch als synthetisch angelegt. Diese Unterteilung manifestiert sich in vielen universitären Lehrplänen und im Klassifizierungssystem mancher Bibliothek (ein besonderes Gebiet mit unumstößlichen Gesetzen). Aber diese große Unterteilung, wie stark sie auch von einigen Vertretern der einen oder anderen Seite unterstützt wird, ergibt sich weder notwendig noch automatisch, sondern ist in Wahrheit höchst irreführend. Einerseits basiert das Studium der NT-Theologie auf dem vagen Glauben, dass gewisse Dinge, die im ersten Jahrhundert *passierten*, in irgendeinem Sinne für die nachfolgende Christenheit normativ oder autoritativ sind. Andererseits ist das Studium der Geschichte des Urchristentums ohne ein klares Verständnis urchristlicher

siehe MACKINNON 1979, Kapitel 9.

20 Innerhalb des 20. Jahrhunderts beispielsweise Bultmann, Käsemann, Moule, Caird, Meyer, Stuhlmacher, Morgan und Dunn.

21 Z.B. RÄISÄNEN 1990a, auf dem gut präparierten Weg, den Wrede einst anlegte; zu Wrede siehe unten.

22 Siehe den Protest Ernst Käsemanns (KÄSEMANN 1980, iv) gegen diese Art von Argumenten: „Der Ungeduldige, dem es bloß um Ergebnis und praktische Verwendung geht, soll die Finger von der Auslegungslarbeit lassen. Er taugt nicht für sie, rechtschaffen betrieben sie nicht für ihn.“ Dies geht wohl etwas zu weit und braucht den Ausgleich von KÄSEMANN 1972/73, 236, wo er erklärt: Wenn seine Arbeit nicht für jemanden wie Dom Helder Camara von Nutzen sei, wolle er kein Neutestamentler mehr bleiben.

Glaubensinhalte unmöglich. Es ist bekanntermaßen schwierig, über diese zwei vagen Aussagen hinauszugehen. Diese gegenseitige Bezogenheit lenkt allerdings nicht davon ab, sondern betont, dass Theologie, speziell christliche Theologie, nicht in einem Vakuum existieren kann oder in einer abgeschotteten Welt abseits öffentlicher Prüfung und Infragestellung. Integration bleibt, obwohl schwierig, eine sachgemäße Aufgabe.

Während Geschichte und Theologie an ihrer stürmischen Beziehung arbeiten, besteht immer die Gefahr – besonders in der Postmoderne –, dass literarische Studien auf sich selbst gestellt arbeiten, ohne die anderen beiden Perspektiven zu behelligen oder von jenen beeinflusst zu werden. Je mehr wir einem Klima entgegengehen, in dem „meine Leseweise des Textes“ das ist, was zählt, um so weniger Druck wird da sein, den Text entweder in seinem eigenen historischen Kontext zu verankern oder eine erweiterte „Botschaft“ des Textes mit anderen Botschaften zu integrieren, um zu einer übergreifenden theologischen Aussage oder Synthese zu kommen. Auch hier liegt wieder, wie ich später zeigen werde, ein unnötiger Schritt vor, den zu vermeiden nicht immer einfach ist.

Das vorliegende Projekt ist also ein Versuch, drei oft auseinandergehaltene Aufgaben zu integrieren. Manchmal werden wir eher den Fragen aus einem Bereich nachgehen als aus einem anderen. In gewissem Sinne ist die Jesusforschung hauptsächlich eine historische Angelegenheit, die aber der sorgfältigen Ergänzung literarischer Studien der Texte sowie des theologischen Studiums ihrer Implikationen bedarf. Ich werde Jesus vom Standpunkt historischer Ereignisse aus beschreiben, die eine theologische und literarische Revolution auslösten. In gewissem Sinne ist die Paulusforschung eine theologische Angelegenheit, die der sorgfältigen ergänzenden historischen und literarischen Arbeit bedarf. Ich werde Paulus vom Standpunkt einer revolutionären Theologie aus diskutieren, die eine historische Leistung hervorbrachte. In gewissem Sinne ist die Evangelienforschung hauptsächlich eine literarische Aufgabe, die aber nicht ohne sorgfältige Aufmerksamkeit gegenüber den historischen und theologischen Situationen, Kontexten und Implikationen ausgeführt werden kann. Ich werde die Evangelien vom Standpunkt einer literarischen Leistung aus analysieren, die eine revolutionäre Weltansicht verkörperte (oder mehrere revolutionäre Weltansichten?). Und, wie ich im zweiten Teil des vorliegenden Bandes zeigen werde: Keiner dieser Forschungsansätze kann mit einer distanziereten, positivistischen „Objektivität“ durchgeführt werden. Alle Ansätze beziehen, so wie jegliche Erkenntnis, den Erkennenden oder Forscher, den Studenten oder Leser mit ein. Wenn wir uns darüber nicht von Anfang an klar sind, werden wir unter einer simplifizierenden Konzeption zu leiden haben. Die Dinge mögen in diesem Fall zuerst angenehm einfach aussehen, doch spätere Unannehmlichkeiten werden unvermeidbar sein.

Um unser Programm vorwärts zu treiben, müssen wir nun kurz auf das schauen, was in den drei Bereichen bisher getan wurde. Wir werden zu jedem Bereich nur wenige Kommentare abgeben. Ich gehe hier in der Reihenfolge vor, in der

die Bereiche in der neutestamentlichen Wissenschaft während der letzten hundert Jahre wirkmächtig geworden sind.

(iii) Die Geschichte der frühen Christenheit

Seit mehr als 200 Jahren haben sich Gelehrte mit der Suche nach dem befasst, was man *Geschichte der frühen Christenheit* nennen könnte. Wie sah die Urchristenheit wirklich aus? Worin bestanden ihre Hauptströmungen? Wie veränderte sie sich innerhalb von hundert Jahren von einer kleinen jüdischen Sekte zu einer großen, locker verknüpften Gruppe, die sich über das gesamte römische Reich erstreckte?²³ Dieses Gebiet werden wir im vierten Teil des vorliegenden Bandes behandeln, und es besteht kein Grund, den Überblick hier vorwegzunehmen. Wie wir bereits sahen, muss die geschichtliche Aufgabe das beinhalten, was *frühe christliche Theologie* genannt werden könnte; d.h. eine historische Beschreibung der Weltanschauungen und Glaubenssysteme bekennender Christen zwischen, sagen wir, 30 und 130 n. Chr.²⁴ Wenn wir dies wollen, ist das Neue Testament offensichtlich der Hauptanlaufpunkt, und wenn auch nur aus Mangel an anderen Quellen. Allerdings ist viel Lesen zwischen den Zeilen gefordert, denn die Autoren des Neuen Testaments versuchten größtenteils nicht, ihre Leser mit derartigen Informationen zu versorgen, sondern *bekämpften* manchmal bestimmte Arten urchristlicher Glaubenssysteme. Die Rekonstruktion der Theologie der frühen Christenheit wird die Rekonstruktion der Theologien derjenigen beinhalten, deren eigene Schriften (wenn es solche gab) nicht bewahrt worden sind. Sei's drum: Diese Art der Rekonstruktion zwischen den Zeilen ist oft Teil der historischen Arbeit. Sie ist prinzipiell möglich. In den letzten Jahrzehnten wurde mit enormem Energieaufwand daran gearbeitet.²⁵

Der große Vorteil dieser Aufgabe liegt darin, dass sie sehr klar als eine öffentliche erkennbar ist. Sie steht allen offen; ihre Methoden sind die jedes beliebigen Historikers, der eine beliebige Gesellschaft und ihre Glaubenssysteme rekonstruiert. Dazu kommt, dass sich dieser Aufgabe in der gegenwärtigen Forschungslage eine große Gelegenheit bietet. Neue Werkzeuge und Texte haben Gedanken- und Lebenswelten eröffnet, von denen unsere Vorgänger vor einem Jahrhundert nichts wussten. Die Geschichte der frühen Kirche inklusive der Geschichte ihrer Glaubensanschauungen zu studieren ist möglich, faszinierend und potentiell fruchtbar.

Gleichzeitig wird diese Aufgabe einigen Schwierigkeiten begegnen. Zunächst teilt sie die allgemeine Schwierigkeit aller antiken Geschichte: es gibt nicht genug Material, um eine gründliche Arbeit zu leisten. Wir können nicht eine derart kom-

23 Zur Geschichte dieser Diskussion siehe KÜMMEL 1970. Eine komplette, wenn auch kontroverse moderne Darstellung bietet KÖSTER 1980.

24 Zu Weltanschauungen und Glaubenssystemen und der Beziehung zwischen beiden siehe unten, Kap. 5.

25 Siehe z.B. DUNN 1977 und die Arbeit über (z.B.) die Gegenspieler des Paulus von GEORGI 1964; BARCLAY 1987; und andere.

plette Beschreibung der urchristlichen Religion, und damit Theologie, erreichen, wie es wünschenswert wäre. Die Dokumentation ist unzureichend und wurde auch gar nicht mit dem Ziel verfasst, uns die gewünschten Informationen zu geben. Im Ergebnis besteht immer die Gefahr eines Teufelskreises: Das historische Studium der frühen Christenheit beabsichtigt unter anderem, auf einen Aussichtspunkt zu gelangen, von dem aus wir die ganze Landschaft, auch das Neue Testament, überblicken können; aber der größte Teil des Materials für diese Aufgabe ist im Neuen Testament enthalten.

Daraus ergibt sich die Möglichkeit end- und fruchtloser Spekulationen. Sonderbare Hypothesen können über Nacht wachsen wie die Staude im Buch Jona, nur kommt am nächsten Tag kein heißer Wind, der sie verdorren lässt. Sie überleben und gewähren verschiedenen zeitgenössischen Ansichten über das Christentum Zuflucht, die diese Zuflucht eventuell nicht verdienen. Es gibt die „Big Bang“-Theorie über die christlichen Ursprünge, nach der das wahre, reine und unverfälschte Christentum am Anfang kurz aufblitzte, um seitdem abzukühlen und sich selbst zu verwirren. Es gibt die Hypothese der stetigen Entwicklung, nach der sich theologische und praktische Ideen gradlinig entwickeln, ohne Windungen, Richtungsänderungen und Zweifel. Es gibt die Hypothese der alten Tübinger, nach der sich das Christentum auf zwei parallelen und getrennten Wegen entwickelte, geteilt nach rassischem Hintergrund, um dann in der zweiten Generation in der katholischen Kirche zusammenzufinden. Gegen jede dieser Theorien gibt es eine Menge einzuwenden, aber sie üben auf einer unterschwelligeren Ebene weiter Einfluss aus.

Ein weiteres Problem mit einer üblichen Auffassung von der Aufgabe ist ihre positivistische Selbstbeschreibung. Ich werde in Kapitel 4 argumentieren, dass jegliche Geschichtsschreibung Auswahl, Anordnung etc. involviert und dass die Idee einer „neutralen“ oder „objektiven“ Geschichtsschreibung eine Erfindung nachaufklärerischer Einbildung ist. Wenn wir hier schon eine Unterscheidung machen müssen, dann besser die zwischen „öffentlichen“ und „privaten“ Aufgaben, als die zwischen „objektiven“ und „subjektiven“. Dennoch hält sich das positivistische Element und verteidigt eine wert- und dogmenfreie Geschichtsschreibung, als wenn eine solche tatsächlich erreichbar wäre.²⁶ Dieser Ansatz widerlegt sich in gewissem Maße selbst: RÄISÄNENS eigene Darstellung der Geschichte der Disziplin ist selbst ein gutes Beispiel für Auswahl und Anordnung auf der Grundlage vorlaufender Auffassungen.

Wenn wir davon ausgehen, dass eine gewisse Art von historischem Wissen möglich ist, dass wir also einem Abrutschen in den Subjektivismus genauso widerstehen wie einem arroganten Objektivismus, dann müssen wir fragen: Wozu ist diese Aufgabe gut? Es klingt sehr gut, wenn man mit einigen sagt, dass Geschichte um ihrer selbst willen betrieben wird, einfach um herauszufinden, was passiert ist. Aber

²⁶ Siehe die Linie von Wrede bis RÄISÄNEN 1990a. Wredes programmatischer Aufsatz „Über Aufgabe und Methode der sog. Neutl. Theologie“ wurde bei STRECKER 1975, S. 81-154, veröffentlicht.

die Tatsache bleibt bestehen, dass alle mir bekannten Autoren, die über das Neue Testament und die frühe Christenheit schreiben, sich mit ihren eigenen Ideen über die Wichtigkeit der betreffenden Ereignisse an die Arbeit machen und sich nicht mit bloßer Beschreibung zufriedengeben. Die Geschichte, die über diesen Teil der Vergangenheit erzählt wird, wird überall als relevant für die Gegenwart wahrgenommen. So weit, so gut; aber *wie* soll die Geschichte der frühen Christenheit für heute relevant sein? An diesem Punkt gibt es keine Übereinkunft, sondern eher Verwirrung.

Eine erste Ansicht in unserem und einigen anderen Jahrhunderten hat die religiöse Erfahrung der frühen Christen (manchmal inklusive ihrer „Theologie“) als das normative Element der Christenheit angesehen. Dies hat den vermeintlichen Vorteil, dass man das „wissenschaftliche“, angeblich „objektive“ Studium der urchristlichen Religion und Theologie in dem Wissen betreiben kann, dass man dann, wenn man beides erhoben hat, in Kontakt mit dem wahren Modell dessen steht, was Christentum sein soll. Man könnte dann, so wird gehofft, dieses Modell durch Predigt und Gebet reaktivieren.²⁷ Dieser Ansatz erreicht ein gewisses Maß an Integration mit dem Programm Wredes und Räsänens, indem er sich auf eine Geschichte beruft, die prinzipiell von jedermann beobachtet werden kann. Er passt auch gut zum Programm der Nachkriegsbewegung der so genannten „Biblischen Theologie“, die die Idee verwarf, die Bibel sei selbst „Offenbarung“, um stattdessen die Offenbarung Gottes in mächtigen Taten innerhalb der Geschichte zu lokalisieren, die von den Beobachtern, in diesem Falle von den frühen Christen, bezeugt wurden, ein Zeugnis, das dann seinen Niederschlag in ihren Schriften fand.²⁸ Bei diesem Ansatz ist das historisch gelesene Neue Testament „autoritativ“, weil es die Schriften umfasst, die den Fakten am nächsten sind. Es ist daher „autoritativ“ im selben Sinne wie Sueton die beste „Autorität“ für das Leben Domitians ist. Dies Beispiel zeigt allerdings, wie schwer zu fassen das Wort „Autorität“ im Grunde ist. Sueton ist nicht zuverlässiger als die Regenbogenpresse. Bloße Nähe zum Ereignis reicht nicht aus.

Dies führt zweitens zu folgendem Aspekt: Wenn das frühe Christentum überhaupt eine normative Funktion haben soll, dann muss ganz klar der Prozess der Auswahl involviert sein – und zwar nicht nur die Auswahl, die zu jeder geschichtlichen Darstellung eines beliebigen Gegenstandes dazugehört, sondern die Auswahl von Typen frühen Christentums nach einer bereits vorhandenen *wertenden* Vision. Dies beinhaltet notwendigerweise Auslassungen. Es gibt zu viele Typen frühen Christentums, als dass man sie leicht zusammenstellen und ihnen autoritativen Status geben könnte. Da jedoch bei diesem Modell dem Kanon keine Bedeutung beigemessen wird, ist man an diesem Punkt gezwungen, Kriterien von anderswo einzuführen, die uns in die Lage versetzen, die „richtige“ von der „falschen“ Art frü-

²⁷ Dieses Programm umschreibt ungefähr das Werk Rudolf Bultmanns und seiner Schule, die Kombination von Wredes „deskriptivem“ Programm mit einem theologisch präskriptiven.

²⁸ Siehe den berühmten Artikel von STENDAHL 1962 (diskutiert bei MORGAN 1987, 189; RÄSÄNEN 1990a, 74f.).

her religiöser Erfahrung zu unterscheiden. Man muss entweder der frühesten Phase Priorität einräumen, weil sie ursprünglich und daher reiner ist;²⁹ oder man nimmt einen bestimmten religiösen *Typ* je nach kulturellem Ursprung (jüdisch oder griechisch), oder nach seiner Konformität mit einer theologischen Norm (z.B. paulinisches Christentum).³⁰ Aber auch dies scheint höchst problematisch zu sein: Wo kommen diese Kriterien her? Sie scheinen nicht aus der Bibel oder der Tradition gekommen zu sein. Sie können nur von dem stammen, was der Interpret für die Hauptströmung hält, für „authentisches“ frühes Christentum. Aber in diesem Fall wurde das angeblich „objektive“ Studium der frühen Christenheit verlassen. Dafür versucht man sich an einer eher allgemeinen christlichen Theologie (mit einem bisher unbekanntem Anfangspunkt), oder zumindest an einer Unterabteilung einer neutestamentlichen Theologie.³¹

Dieses Problem tritt auch in Räisänen's Werk offensichtlich zutage, der ein „objektives“ Studium der Geschichte des frühchristlichen Glaubens verteidigt und argumentiert, es wäre gut, die Ergebnisse der neutestamentlichen Wissenschaft auf die Welt, nicht nur auf die Kirche anzuwenden. Dies stimmt mit den Voraussetzungen von Juden und Christen des 1. Jahrhunderts überein, wie er zu Recht anmerkt (obwohl er dieses Phänomen interessanterweise weder historisch noch theologisch erklären kann).³² Aber dies wirft zwei Probleme auf. Warum sollte irgendjemand außerhalb der jüdischen oder christlichen Traditionen irgendeine Relevanz in der Nacherzählung eines Kapitels aus der Geschichte dieser Traditionen sehen? Es würde sich dabei höchstens um ein Beispiel entweder von menschlicher Dummheit und Leichtgläubigkeit oder von menschlichem Mut und Durchhaltevermögen handeln – oder vielleicht um eine Mischung aus beiden. Und das würde kaum die Aufmerksamkeit verdienen, die Gelehrte, Räisänen eingeschlossen, immer noch dem Material schenken. Zusätzlich ergibt sich für Räisänen's Anspruch, das Neue Testament mit der Absicht zu lesen, dort Material zu finden, mit dem er moderne Fragen angehen kann, das Problem der Auswahl: Wo kommt seine wertende Vision her, die ihn befähigt, die Spreu vom Weizen zu trennen und mit dem

29 Ein gutes Beispiel für diese Haltung ist KÜNG 1985, 216, 350-351. Ein anderes ist der gegenwärtige Versuch von Crossan, Mack und anderen, dafür zu argumentieren, Q und das Thomas-evangelium seien die frühesten Quellen für das Leben Jesu und deshalb den kanonischen Evangelien vorzuziehen (siehe unten, Kap. 14). Es geht hier nicht darum, ob das korrekt ist, sondern es geht um die Annahme, dass die *frühesten* Quellen die *autoritativsten* sind, eine Annahme, die Personen mit unterschiedlichen Ansichten dazu bringt, ihr jeweils bevorzugtes Material so früh wie möglich zu datieren. Dies unterscheidet sich von der vorherrschenden lutherischen Sicht, beispielhaft bei Käsemann, nach der die früheste (jüdische) Christenheit von Paulus *korrigiert* wurde. Hier ist der Status von Paulus innerhalb einer Tradition so stark, dass man sich über eine ansonsten starke Tendenz zur Bevorzugung des frühesten Materials hinwegsetzt.

30 Die ältere religionsgeschichtliche Schule der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts (beispielsweise bei W. Bousset und anderen) priorisierte griechische Kategorien; die religionsgeschichtliche Schule der Nachkriegszeit idealisierte jüdische. Paulinisches Christentum war stets im Zentrum des protestantischen Kanons, wie bei Käsemann und anderen.

31 Bultmann wählt den ersten dieser Wege, Dunn den zweiten.

32 RÄISÄNEN 1990a, 199 Anm. 48.

Weizen gegenwärtige Fragen zu beantworten? Die Hauptbotschaft, die von seinem Ansatz zu kommen scheint, ist, dass die frühen Trennungen zwischen Judentum und Christentum derart verwirrend und konfus sind, dass es besser wäre, wir würden die ganze Frage von Grund auf neu durchdenken. Ähnliche allgemeine Botschaften kommen von anderen Historikern, die von einer deskriptiven zu einer normativen Aussage kommen wollen.³³ Eine alternative Methode besteht darin, auf der Grundlage der historischen Rekonstruktion des Lebens Jesu und seiner ersten Nachfolger vorzuschlagen, dass die spätere Christenheit falsch lag, als sie diesen den Status zulegte, den sie ihnen zulegte.³⁴

Schließlich: Was macht dieser Ansatz mit Jesus? Es bleibt seltsam, Jesus unter der Rubrik „frühchristliche Erfahrung“ oder Theologie oder Religion einzuordnen, als wäre Jesus einfach der erste frühe Christ, dessen „Erfahrung“ seines Gottes als die normativste angesehen werden sollte.³⁵ Von einer bestimmten Perspektive aus gesehen ist es natürlich entscheidend, Jesus mit größtmöglicher historischer Genauigkeit zu beschreiben, wie wir sehen werden. Aber es wäre schon eine ziemliche Neuerung, würde man direkt fordern, Jesu Erfahrung seines Gottes solle die der folgenden Christen sein. Zweifellos gibt es Parallelen und Analogien (z.B. die Gebetsanrede „Vater“), und sicherlich gibt es das Element der *imitatio Christi* im Neuen Testament. Aber normalerweise schreibt man Jesus auch eine Einzigartigkeit zu, und diese lässt es seltsam erscheinen, wenn man seine Erfahrung oder seine Glaubensanschauungen als *den* normativen Teil der frühen Christenheit hervorhebt, der so genau wie möglich in den nachfolgenden christlichen Generationen kopiert werden soll.

Aus all diesen Gründen scheint mir klar zu sein, dass die einfache historische Beschreibung der frühen Christenheit und ihrer Theologie in sich selbst kein abgeschlossenes Unternehmen ist. Historische Beschreibung verbleibt ein entscheidender Teil der Aufgabe. Wir werden später sehen, dass ohne sie der Versuch, eine erfolgreiche Leseweise des Neuen Testaments zu konzipieren, geschweige denn eine christliche Theologie zu entwerfen, zum Scheitern verurteilt ist. Historische Beschreibung gibt vor, eine einfache und klar ausgerichtete Strategie zu verfolgen. Diese Klarheit ist jedoch oberflächlich und zum Preis anderer großer Schwierigkeiten erkaufte. Auf der theoretischen Ebene tendiert historische Beschreibung entweder zum Positivismus oder zum Idealismus oder zu einer unangenehmen Allianz der beiden. Auf der praktischen Ebene bleibt die historische Beschreibung aufgrund von zwei Dingen stecken: Zum einen ist die Auswahl von angeblich normativen Beispielen offensichtlich zufällig oder zumindest unklar. Zum anderen ist es schwierig, aus dem Kontext des 1. Jahrhunderts mit all seinen kulturellen Fallstricken ein Bild von der angeblich normativen Christenheit herauszuschälen, ein Bild, das sowohl der Aufgabe angemessen als auch ausreichend

33 Z.B. THEISSEN 1988, 110f.; MEEKS 1986, 161f.

34 Diesem Weg folgten z.B. von Reimarus, Vermes und Sanders.

35 Siehe, obwohl unterschiedlich, Kümmel, Jeremias, Goppelt und Dunn; siehe die Diskussionen bei MORGAN 1987; RÄISÄNEN 1990a.

transportfähig ist, um in anderen Kulturen und Zeiten angewendet zu werden.³⁶ Das historische Projekt muss seine Horizonte erweitern, allein schon, um zu seinen eigenen Bedingungen erfolgreich sein zu können.

(iv) „Theologie des Neuen Testaments“

Das zweite Modell, das wir untersuchen müssen, ist das einer ausgereiften Theologie des Neuen Testaments. Unter diesem Begriff versteht man den Versuch, das Neue Testament von einem historischen Blickwinkel aus zu lesen und entweder gleichzeitig oder später die theologischen Hauptbetonungen in einer kohärenten Aussage zusammenzuziehen, die dann spätere Generationen anreden kann, unsere eigene inbegriffen.³⁷

Beide Aspekte des zweiteiligen Begriffs „Theologie des Neuen Testaments“ bedürfen einiger einleitender Bemerkungen.³⁸ Die erste Hälfte (die Beschreibung der Theologie des Neuen Testaments) bildet natürlich eine Unterkategorie derjenigen, die wir gerade besprochen haben: Neutestamentliche Theologie ist ein Teil der Theologie der frühen Christenheit, und letztere ist Teil der gesamten Geschichte der frühen Christenheit. Diese Dinge sollten nicht miteinander verwechselt werden, wie es manchmal geschieht. Dazu kommt, dass es im Voraus keine Garantie gibt – es sei denn, wir übernehmen ein gedankenloses *a priori* –, dass die Theologien der verschiedenen Autoren die gleichen sind; ein stattlicher Anteil neuerer Beiträge widmet sich der Aufgabe zu zeigen, dass sie es nicht sind. Ein gewisses Maß an Präzision ist daher gefordert, wenn der Begriff benutzt wird.

Die zweite Hälfte (die Anrede der modernen Welt auf dieser Grundlage) ist komplexer und führt uns natürlich in den Bereich, der üblicherweise „Hermeneutik“ genannt wird.³⁹ Wir müssen zunächst die Wurzeln der Frage anschauen. Warum sollten Menschen denken, dass das Studium des Neuen Testaments die Möglichkeit enthält, ein frisches Wort ihres Gottes zu hören?

Dieser Glaube erwächst aus der unausrottbaren christlichen Überzeugung, die man seit sehr frühen Zeiten hatte, dass Christsein neben anderen Dingen bedeutet, in gewisser und prinzipiell nachweisbarer Kontinuität zum Neuen Testament zu leben, zu glauben und sich zu verhalten (und damit auch zum Alten Testament, obwohl dieser Punkt wiederum weitere Schwierigkeiten hervorruft, die an dieser Stelle

36 Siehe Meyers Kritik (1989, 63) an James M. Robinson.

37 Grundlegende Diskussionen des Konzeptes einer „Theologie des Neuen Testaments“ bieten RÄISÄNEN 1990a; MEYER 1989 Kap. 3 und besonders Kap. 10. Siehe auch MORGAN 1973, 1977, 1987; KÄSEMANN 1972/73; STRECKER 1975; STUHLMACHER 1986; DUNN und MACKAY 1987; FULLER 1989. Eigene neutestamentliche Theologien sind z.B. BULTMANN 1984; CONZELMANN 1992; KÜMMEL 1987; NEILL 1976; GOPPELT 1980.

38 Siehe hierzu die nuancierte Aussage bei MORGAN 1987, 198ff.

39 Dieser Begriff wird oft zur Bezeichnung eines Prozesses der „Anwendung“ verwendet, die an das historische Verstehen eines Textes anschließt. Ich werde in Teil II gegen diese wesentlich positivistische Position argumentieren und das weiter gefasste und in den letzten zwei Jahrhunderten übliche Verständnis von „Hermeneutik“ aufgreifen, das die gesamte Aktivität des Verstehens bezeichnet, inklusive des historischen Lesens von Texten. Siehe insbesondere THISELTON 1980, 1992 und als kurze Zusammenfassung JEANROND 1990.

nicht besprochen werden müssen). Dieser Glaube wurde zusätzlich von der protestantischen Reformation beflügelt, als das *sola scriptura* Prinzip formuliert wurde, durch das die Bibel (und, zumindest *de facto*, das Neue Testament) in die Position höchster Autorität gerückt wurde. Der Christ, so wurde es im Protestantismus immer empfunden, beginnt mit dem Lesen des Neuen Testaments, wodurch er oder sie ausgerüstet, herausgefordert und gestärkt wird sowie eine Grundlage für Glauben und Leben bekommt.

Die besondere Betonung, die schließlich zur gegenwärtigen Bedeutung der „Theologie des Neuen Testaments“ führte, kommt vom protestantischen Beharren auf dem *wörtlichen oder historischen Sinn der Schrift* als entscheidender Instanz für die Bedeutung des Textes und damit als Träger ihrer Autorität. Dieses Prinzip, ursprünglich zur Abwehr allegorischer Spekulation artikuliert, hinterließ ungelöste Probleme innerhalb der Kirchen der Reformation in ihrem Ringen darum, was der wörtliche Sinn sei und wie er eine autoritative Funktion ausüben könne. Diese Probleme kamen schließlich in der neuen Situation der Aufklärung mit dem Aufkommen der kritischen Bewegung an die Oberfläche. Es wurde wieder auf dem wörtlichen Sinn bestanden, aber mit zwei möglichen Resultaten. Es konnte entweder gezeigt werden, dass der historische Sinn der Schrift tatsächlich falsch war, was zur Infragestellung der Wahrhaftigkeit des Christentums in seiner Gesamtheit führte. Oder man untersuchte die historische Bedeutung, um von ihr zeitlose Wahrheiten in der Hoffnung zu abstrahieren, diese würden Bereiche des gegenwärtigen Lebens auffrischen, die der wörtliche Sinn nicht erreichen konnte. Die hier implizierte Spannung brachte die Debatten des 19. und 20. Jahrhunderts über neutestamentliche Theologie hervor. Würde historische Exegese der Kirche das Material für die Verkündigung liefern, oder lieferte sie die Probleme, mit denen sich die Verkündigung zu befassen hatte oder die sie zu umgehen versuchte? Wie können die historischen und die theologischen Leseweisen kombiniert werden? Mit anderen Worten: Ist „Theologie des Neuen Testaments“ in ihrem kombinierten Sinne ein lebensfähiges Vorhaben?

Zwei Wege, auf denen man sie lebensfähig zu machen versucht hat, entpuppen sich bei näherem Hinsehen als letztlich nicht überzeugend. Der erste, der Denker von Lessing im 18. Jahrhundert bis Bultmann im 20. zusammenbringt, folgt der oben angedeuteten Richtung, nämlich die historische Arbeit zu tun, um sich über sie hinaus auf eine ultimative außerhistorische Wahrheit jenseits von Raum und Zeit hin zu bewegen. Daraus ergibt sich eine zeitlose Botschaft, eine zeitlose Wahrheit oder ein zeitloser Ruf zur Entscheidung. Das ist der Teil, den wir heute gebrauchen können. Solch eine „zeitlose Theologie“ ist dann das wahre Objekt der historischen Suche. Wenn wir die Glaubensinhalte der neutestamentlichen Autoren entdecken, können wir wie theologische Archäologen den wesentlichen Unterbau des Christentums freilegen, um ihn wegzuschaffen und anderswo auszustellen und allen Generationen in einer Art Museum zugänglich zu machen. „Theologie“ wird so zur „wahren“ Sache, um die es im Neuen Testament geht, die

wahre Frucht, die zum Vorschein kommt, wenn die äußere Schale der historischen Umstände abgeschält wurde. Dies wird oft in der Unterscheidung von „zeitlos gültigen“ und „kulturell bedingten“ Aspekten manifestiert.

Das Problem mit diesem Programm ist, dass sich die Schale nicht so säuberlich abschälen lässt. Es ist sehr schwierig, eine „Theologie“ aus dem Neuen Testament zu erheben, die in „zeitlose“ Kategorien gefasst ist, und wenn wir dies erfolgreich tun könnten, könnte man mit Recht argwöhnen, ein guter Teil der Frucht wurde ebenfalls weggeworfen und steckt noch an der ausrangierten Schale. Das gesamte Neue Testament ist „kulturell bedingt“: Wenn diese Tatsache eine Idee oder ein Thema disqualifiziert, in anderen Zeiten oder Kulturen relevant zu sein, dann ist das ganze Neue Testament disqualifiziert.

Es gab zwei Ausformungen dieser Methode in der Wissenschaft des 20. Jahrhunderts: (1) Entmythologisierung: der Versuch, von den kulturspezifischen Sprach- und Denkformen wegzukommen, in denen die zeitlose Botschaft oder der Entscheidungsruf eingekleidet war. (2) Formgeschichte: die Analyse von Material, das unbesehen anscheinend historische Erzählungen über Jesus bietet, auf eine Weise, die es dem Material erlaubt, den (angeblich) „zeitlosen“ Glauben der frühen Kirche zu offenbaren. Beide Bewegungen haben kulturelle und theologische Wurzeln nicht nur in modernen kritischen Bewegungen, sondern in vor-modernen pietistischen Leseweisen der Schrift, in denen eine „Botschaft“ aus Passagen erhoben wurde, deren wörtlicher Sinn vermeintlich keine Botschaft zu bieten hatte. Der ganze Prozess geht letztlich auf die allegorische Exegese der Kirchenväter zurück.⁴⁰ Hier besteht eine nicht unbedeutende Ironie innerhalb des Bultmannschen Projekts: Es geht aus einer protestantischen Theologie hervor, die auf einer Botschaft insistiert, die aus der vermeintlichen Zwangsjacke der Geschichte und des Gesetzes ausbricht und freie Vergebung, Gnade und einen Neuanfang anbietet. Dieses Projekt betont weiterhin den wörtlichen Sinn der Schrift, zumindest in Bezug auf die Evangelien – doch nur, um dann darauf zu bestehen, dass der wörtliche Sinn transzendiert werden muss, wenn die wahre Stimme der Schrift gehört werden soll. Die Evangelien handeln in Wirklichkeit vom christlichen Glauben an Jesus, nicht von Jesus selbst. Die Ereignisse selbst können relativiert werden: Bekanntermaßen kann selbst Jesus zu einem einfachen frühen Prediger der zeitlosen Botschaft werden, sein Tod zu einem bloßen Ereignis, das auf die eine oder andere Weise den frühen Glauben der Kirche hervorrief, diese ursprüngliche „Erfahrung“, die, in den Schriften des Neuen Testaments ausgedrückt, zum wirklich normativen Phänomen wurde.⁴¹ Dieser Vorschlag muss sich der vernichtenden Kritik unterziehen, er habe weder der Geschichte noch der Schöpfung ausreichend Gewicht gegeben, sodass sie beim Lesen des Neuen Testaments ernst genommen würden, obwohl beides doch im NT enorm wichtig ist. Dieses erste Modell, das

40 Vgl. KERMODE 1979, 44: „Allegorie ist der patristische Weg, das Problem des unerschöpflichen hermeneutischen Potentials zu behandeln.“ Vgl. LOUTH 1983.

41 Ich sehe diese Betonung hinter der Stoßrichtung und dem Titel von Büchern wie dem von BORNKAMM 1969 (*Early Christian Experience*).

von Geschichte zu zeitloser Wahrheit übergeht, bringt große Probleme mit sich und kann nicht länger ohne ernste Schwierigkeiten aufrechterhalten werden.

Das zweite Modell wurde von der Bewegung der „Biblischen Theologie“ der 50er und 60er Jahre des 20. Jahrhunderts vorgeschlagen.⁴² Aus philosophischer Sicht opponierte diese Schule gegen den Idealismus Bultmanns mit einer Art Realismus. Dem Neuen Testament wird nicht deshalb Autorität zugestanden, weil es zeitlose Wahrheiten bezeugt, sondern weil es die großen Taten Gottes des Schöpfers innerhalb der Geschichte bezeugt, besonders die Ereignisse, die Jesus betreffen. Der Text ist von daher offenbarend, und also autoritativ, insofern er die „wahre Sache“ bezeugt, nämlich das Ereignis [oder die Ereignisse]. Dieses Modell kann mit jener Ansicht über Kirchengeschichte kombiniert werden, die die Kirchengeschichte in einer „reinen“ Phase beginnen sieht, und daher auch mit einigen der Wege, auf denen das Studium der frühchristlichen Geschichte in einem normativen Programm verwendet werden kann, wie wir bereits sahen. Allerdings scheint dieses Modell dem protestantischen Beharren auf dem Text als Ort göttlicher Offenbarung nicht gerecht zu werden. Darüber hinaus konnte dieses Modell weder die Ereignisse erfolgreich herausstellen, die als Offenbarung gelten, noch konnte es eine klare theologische Erklärung bieten, wie man sich so eine Offenbarung vorstellen soll.

Ein weiteres Problem beider Modelle wird durch die Vielfalt des Materials verursacht. Um eine „normative“ Aussage aus dem Neuen Testament zu erheben, ist es praktisch unausweichlich, dass man einen Teil des Textes auf Kosten eines anderen betont. Dies geschieht – sowohl auf wissenschaftlicher als auch auf populärer Ebene – indem man gewisse Teile der neutestamentlichen Theologie, z.B. der paulinischen Theologie, zum „Kanon im Kanon“ erhebt. So ein Vorgehen wird oft mit dem Verweis auf das Prinzip gerechtfertigt, die dunkleren Stellen der Bibel müssten im Lichte der helleren interpretiert werden. Es ist bemerkenswert, wie lange sich dieses „Prinzip“ gehalten hat, bedenkt man den unverholenen Subjektivismus, den es auszeichnet.⁴³ Was als „dunkler“ oder „heller“ angesehen wird, ändert sich natürlich stark je nach Generation und kulturellen Gegebenheiten: das wechselhafte Schicksal der „Apokalyptik“ im 20. Jahrhundert zeigt dies deutlich.⁴⁴ Das bedeutet nicht, dass man nicht mit einer Art innerem Kanon arbeiten soll: alle Interpreten tun das, ob sie es zugeben oder nicht, indem alle an den Text mit irgendeiner Fragestellung herangehen, mit der die Begegnung beginnt. Daraus ergibt sich die Frage: Was sollen wir mit diesem Beginn machen? Sollen wir ihn schlicht als Einstieg in das Material benutzen und uns der impliziten Voreingenommenheit des Einstiegs bewusst bleiben? Oder wird er als Prokrustes-Bett zur Vermessung

42 Vgl. WRIGHT 1962; STENDAHL 1962.

43 Vgl. KERMODE 1979, 35: „Meine Leseweise der Einzelheiten des Gleichnisses vom Barmherzigen Samariter scheint mir eine natürliche zu sein; aber das ist nur meine Art, eine gedankliche Gewohnheit zu authentisieren oder für universal gültig zu erklären, die kulturell und willkürlich ist.“

44 Zur Frage des „Kanon im Kanon“ siehe die klassische Diskussion bei KÄSEMANN 1970; SCHRAGE 1979; und jetzt RÄISÄNEN 1990a. Zum wechselhaften Schicksal der „Apokalyptik“ siehe KOCH 1970, und unten Kap. 10.

und Verurteilung der anderen, nicht passenden Teile benutzt? Ersteres mag theoretisch möglich sein, doch letzteres ist äußerst verlockend.

Das größte Problem, das sich dem Projekt „Theologie des Neuen Testaments“ stellt, besonders innerhalb des Bultmannschen Paradigmas und seiner Spielarten, ist die Frage des Umgangs mit Jesus. Eine „Theologie des Neuen Testaments“ beinhaltet im strengen Sinne nicht die Lehre (oder die Fakten des Lebens, Todes und der Auferstehung) Jesu, sondern nur die Glaubenssätze der neutestamentlichen Autoren *über* Jesus, oder vielleicht: diese Glaubenssätze in der mythologischen *Form* von Jesus-Geschichten. Der Sachverhalt, dass eines der grundlegenden Modelle, das aus dem *sola scriptura* Prinzip hervorgegangen ist, in seiner hermeneutischen Struktur oder seinem Autoritätssystem kaum Platz für Jesus selbst hat, weil er nicht der Autor eines neutestamentlichen Buches war, signalisiert die sonderbare Nemesis dieses Prinzips. Aus dieser Perspektive lag Bultmann völlig richtig mit dem berühmten ersten Satz seiner *Theologie des Neuen Testaments*: „Die Verkündigung Jesu gehört zu den Voraussetzungen der Theologie des NT und ist nicht ein Teil dieser selbst.“⁴⁵ Wir sehen hier die Linie, die von Melanchthon bis Bultmann und darüber hinaus geht: Wenn wir erst einmal das *pro me* des Evangeliums begriffen haben, den Gedanken, dass Gott „*mir* gnädig ist“, brauchen wir keinen allzu tief in der Geschichte verwurzelten Jesus mehr.⁴⁶ Aber der von Reimarus und anderen gegen das Christentum vorgebrachten Kritik, ganz zu schweigen von den revisionistischen Ansätzen heutiger jüdischer Autoren, wird durch den Rückzug von der Geschichte, wie ihn Kähler, Bultmann und Tillich beispielhaft vollzogen, nicht angemessen begegnet. Und die Probleme der modernen wissenschaftlichen Portraits von Jesus wie die aus der Feder von Sanders werden sich auch nicht auflösen. Wenn Jesus so war, wie Reimarus, Schweitzer oder Sanders ihn gezeichnet haben, muss die Kirche ihren Glauben ziemlich substantiell überarbeiten.

Dazu kommt, wie wir in Teil IV sehen werden, dass es besonders merkwürdig ist, die „Theologie des Neuen Testaments“ als Norm gegenüber Jesus selbst zu verwenden, wie es klassisch von Bultmann getan wurde. Es ist unbestreitbar, dass das Neue Testament uns die Theologie des Paulus, des Markus, des Lukas etc. *über* Jesus präsentiert, so dass Jesu eigene theologischen Glaubenssätze nicht der Oberfläche des Textes entnommen werden können. Einige würden sagen, dass der echte Jesus nicht mehr gefunden werden *kann*, da er nun völlig von den Theologien der Evangelisten verdeckt wird; andere würden sagen, dass man ihn gar nicht suchen *sollte*, da die Suche nach einem Jesus hinter dem der Evangelisten die Suche nach

45 BULTMANN 1984, 1 (Sperrsatz im Original).

46 Ein interessantes Beispiel dieser Haltung ist die Position Tillichs, schön herausgestellt in seiner Auseinandersetzung mit C. H. Dodd, die von Langdon Gilkey aufgezeichnet und bei DILLISTONE 1977, 241-3 veröffentlicht wurde. Zu Melanchthon siehe z.B. die Aussage in seinen *Loci Communes* aus 1521: Wenn man nicht weiß, warum Christus Mensch wurde und gekreuzigt wurde: welchen Vorteil hätte die Kenntnis seiner Lebensgeschichte? Ein moderner Interpret, der diese Haltung aufnimmt, schreibt, dass die Erkenntnis Christi nicht „durch die Bekanntschaft mit dem historischen oder irdischen Jesus“ entsteht. (HULTGREN 1987, 3).

dem Konstrukt eines Historikers (oder nach einer anderen „idealen“ Figur) ist, anstatt nach dem Herrn, den die frühesten Christen anbeteten und dem sie folgten. Aber selbst wenn man nicht mehr als dies sagt, impliziert man, dass die neutestamentlichen Autoren nicht dachten, sie würden durch ihre Schriften eine Autorität im Gegenüber zu Jesus aufrichten. Es hat sich der Satz eingebürgert, dass die neutestamentlichen Autoren „nicht dachten, sie würden „die Schrift“ verfassen; und obwohl diese Formulierung wie wir sehen werden besonders im Lichte der neueren Redaktionskritik eine Überarbeitung gebrauchen könnte, ist sie doch insofern wahr, als die neutestamentlichen Autoren nicht dachten, der Moment, in dem Israels Gott entscheidend zur Rettung der Welt gehandelt hatte, wäre der Moment gewesen, in dem sie ihren Füller und ihre Tinte nahmen, um die Evangelien zu schreiben, sondern jener Moment war die Fleisch- und Blutwerdung ihres Gottes, um am Kreuz zu sterben. Ihre eigene Arbeit wurde als eine Aufgabe aufgefasst, die von dieser Tatsache abgeleitet und abhängig war. Von daher ergibt sich: Obwohl es stimmt, dass Jesus und sein eigenes Glaubenssystem streng genommen nicht „Teil der Theologie des Neuen Testaments“ sind, folgt nicht automatisch, dass Jesus und seine Verkündigung zugunsten der „wahren Sache“, nämlich der Theologie des Neuen Testaments, relativiert werden sollte.⁴⁷ Im Gegensatz dazu könnte man sagen: um so schlimmer für die „Theologie des Neuen Testaments“. Wenn sie nicht die entscheidende Verkündigung Jesu enthält, kann sie die göttliche Offenbarung nicht umfassend beschreiben, nicht der Ort der letzten Autorität sein, *die Sache*, die zu finden das Ziel des gesamten Studiums des Neuen Testaments ist.

Wenn das Projekt „Theologie des Neuen Testaments“ derart mit Problemen beladen ist: Warum sollte sich irgendetwas damit weiter beschäftigen wollen? Warum sehen wir uns mit Anstrengungen sowohl in populärer als auch wissenschaftlicher Form konfrontiert, etwas zu lokalisieren, herauszufiltern, zu retten oder sogar zu erfinden, das immer noch „Theologie des Neuen Testaments“ genannt werden kann, den Inhalt akademischer Kurse bildet und als Anfangspunkt des Lebens der Kirche, von Predigt, Mission und Evangelisation dient? Die Antwort ist denke ich dreiteilig. Erstens: Der theologische Bereich, in dem diese Aufgabe mit größter Dringlichkeit behandelt wurde, ist der Protestantismus, und Protestanten halten das Neue Testament immer noch in der einen oder anderen Weise für die „wahre“ Autorität der Christen. Zweitens: Der philosophische Kontext eines großen Teils dieser Arbeit war der Idealismus, der mit abstrakten Ideen glücklicher war als mit konkreter Geschichte; dadurch erhielt *Theologie*, aufgefasst als Sammlung solcher Ideen, einen privilegierten Status. Wenn das Neue Testament „autoritativ“ ist, wurde die Autorität in der in ihm enthaltenen *Theologie* vermutet. Drittens: Der praktische Kontext einer „Theologie des Neuen Testaments“ war die der Kirche zugeordnete Aufgabe, sowohl sich selbst als auch die weitere Welt mit einem Wort des wahren Gottes anzureden. Man glaubte, die „Theologie des Neuen Testaments“ inspiriere die Predigt. Die Probleme, die dieses Modell her-

47 Siehe die Diskussion bei RÄISÄNEN 1990a, 114f.

vorrief, haben einige zu folgenden Einwänden geführt: 1. Es sei dumm gewesen, im Neuen Testament Autorität, Kohärenz oder auch nur Relevanz zu suchen. 2. Das objektive historische Studium solle allen diesen *a priori* abschwören. 3. Das Projekt falle schlicht in das von Wrede vor drei Generationen oder von Räsänen Anfang der 90er formulierte Programm zurück („objektive“ Beschreibung religiöser Schriften in ihrem historischen Kontext). Andere haben sich veranlasst gesehen, einen Weg zu finden, weiterhin etwas zu betreiben, was man „Theologie des Neuen Testaments“ nennen kann. Sie verbinden weiterhin eine beschreibende mit einer vorschreibenden Stoßrichtung und verfolgen beide Linien durch das Neue Testament oder zumindest durch einige seiner so genannten „Hauptzeugen“ hindurch. Ich vermute allerdings, dass der richtige Weg aus dieser Klemme nicht die Rückkehr zu Wrede ist (Räsänen), dass der Weg auch nicht in der Ausdehnung in einen überarbeiteten und postmodernen Bultmannismus besteht (Morgan), sondern in einer Hinwendung zu einer breiteren Kategorie mit einer neuen Sicht von „Autorität“, „Theologie“ und „Relevanz“.

Innerhalb jedes christlichen Ansatzes – der hier nicht als *a priori* beschworen wird, um historische Dinge zu entscheiden, sondern als notwendige Grundlage, um zeigen zu können, wie christliche Urteile tatsächlich gefällt wurden – liegt alle Autorität letztendlich bei Gott dem Schöpfer; und wenn (wie das traditionelle Christentum immer gesagt hat) dieser Gott unübertroffen in Jesus erkannt werden kann, dann kommt auch Jesus eine Autorität zu, die allen Schriften über ihn überlegen ist. Viele werden dies natürlich für eine falsche Antithese halten, da wir das, was wir von Jesus wissen, genau aus diesen Schriften wissen. Aber dieser Einwand lässt sich innerhalb der konventionellen „Theologie des Neuen Testaments“ kaum halten, da dort, wie wir gesehen haben, axiomatisch angenommen wird, dass uns die Evangelien keinen direkten Zugang zu Jesus gewähren, sondern nur zur Theologie der Evangelisten und ihrer Vorläufer. Wenn alle Autorität Gott dem Schöpfer zukommt, ist es eine einigermaßen delikate Aufgabe, zu beschreiben, wie solche „Autorität“ dem Neuen Testament verliehen werden kann und wo hier die Grenzen liegen.

Die drei bisher behandelten Ansätze (frühchristliche Geschichte und „Theologie des Neuen Testaments“ in zwei unterschiedlichen Formen) werden in der neutestamentlichen Wissenschaft weiterhin verfolgt. Ein großer Teil der „Normalwissenschaft“ (in Kuhns Terminologie)⁴⁸ fuhr fort, die Paradigmen zu füllen, die durch Wredes historisches Anliegen, durch die Bultmannsche „Theologie des Neuen Testaments“ und durch die Reste der Bewegung der „Biblischen Theologie“ repräsentiert werden. Es sind ja letztlich große Programme wie diese, die den detaillierten Arbeiten biblischer Gelehrter in Kommentaren, Artikeln und Monografien Sinn, Ziel und eine Atmosphäre der Begeisterung verleihen. Aus dem aufklärerischen Durst nach Geschichte entstand die Suche nach Jesus, die endlose Probleme, aber auch Möglichkeiten aufwarf, sowohl für den Forscher als auch für

48 KUHN 1973, *passim*.

die Kirche. Aus dem Bultmannschen Durst nach neutestamentlicher Theologie entstanden unter anderem wichtige Studien zur paulinischen Theologie und wichtige neue Überlegungen zu den Evangelientraditionen. Aus der Bewegung der „Biblischen Theologie“ der Nachkriegszeit entstanden unter anderem Essays zur „Heilsgeschichte“. Neue Programme kamen ins Spiel, nicht zuletzt das Nachkriegsverlangen, das Christentum und das Neue Testament vom Verdacht der Mitschuld am Holocaust zu befreien (oder alternativ: beiden dafür die Schuld zu geben). Es gab keinen Mangel an Aktivitäten an allen Fronten.

Das vorliegende Kapitel, ja im Grunde die vorliegenden Bände, packen diese ineinandergreifenden Problemstellungen mit einigen neuen und positiven Anregungen an – so hoffe ich jedenfalls. Wir müssen sowohl Geschichte als auch Theologie treiben; aber wie? Letztendlich ist das vorliegende Projekt Teil der größeren Aufgabe, die darin besteht zu versuchen, eine grundlegende Weltanschauung angesichts des inneren Zerfalls derjenigen Weltanschauung zu überdenken, die die westliche Welt seit rund 200 Jahren dominiert hat – eine Aufgabe, die sich der gesamten modernen westlichen Kultur stellt, nicht nur Theologen oder Christen. Und es ist ein Charakteristikum genau dieser unter Beschuss stehenden Weltanschauung, dass „Geschichte“ und „Theologie“ in getrennte Bereiche gehören. Die vor uns liegende Herausforderung besteht darin, neue Kategorien zu artikulieren, die dem relevanten Material gerecht werden, und zwar ohne diesen schädlichen Dualismus – und natürlich ohne sich dadurch zu betrügen, dass die Daten in einem Monismus zusammenfallen, in dem eine „Seite“ schlicht in der anderen aufgeht. Dieser Herausforderung begegnet man in allen möglichen Bereichen, von denen das Studium des Neuen Testaments nur einer ist. Aber bevor wir diesen Themenkomplex weiter verfolgen, müssen wir uns kurz das dritte Element des Studiums des Neuen Testaments anschauen. Wenn wir Historiker und Theologen sein müssen, dann müssen wir auch Literaturkritiker sein.

(v) Literaturkritik

Es gibt immer noch einige Neutestamentler, die bei dem Begriff „Literaturkritik“ an „Literarkritik“ denken und an die Anwendung jener kritischen Fragen auf das Neue Testament, die in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts berühmt geworden sind. Quellen-, Form- und Redaktionskritik standen damals auf der Tagesordnung, und einige wünschten, es wäre immer noch so. Ein Großteil der neutestamentlichen Wissenschaft hat sich damit beschäftigt, um mit der Hilfe dieser Methoden die historische Analyse der Absicht der Schreiber oder Überlieferer des Materials durchzuführen, das wir nun im Neuen Testament finden.

Diese Welt hat sich allerdings in den letzten paar Jahren bis zur Unkenntlichkeit verändert. Der Aufstieg der postmodernen Literaturkritik (siehe Kapitel 3) lässt folgende wesentlich *modernistischen* Disziplinen entschieden alt aussehen: das Untersuchen der frühen Gemeinschaften, die die Traditionen weitergaben; der Versuch, komplexe literarische Quellen aufzuspüren; das Erheben dessen, was

genau die Evangelisten mit diesen Quellen getan haben. Die neue Betonung in der Evangelienforschung liegt nicht so sehr auf dem kreativen Evangelisten, sondern auf dem Text selbst. Das Studium des Phänomens des Lesens und dessen Anwendung auf die Frage, was geschieht, wenn heutige Leser das Neue Testament lesen, erfreut sich zunehmender Popularität.⁴⁹ Und kürzlich wurde argumentiert: Da die historische Kritik nicht das produziert hat, was man erwartet hatte, mag ein Abstecher in die Welt der (postmodernen) Literaturkritik weiterhelfen. Da wir dort beobachten, wie Leser sich die Dinge aneignen, hofft man, dass dadurch eine neue und befriedigende Leseweise des Neuen Testaments entsteht.⁵⁰

Hierbei handelt es sich im Grunde um eine neue Art Bultmannismus. Anstatt Geschichte zu treiben, um zeitlose Wahrheiten zu enthüllen, studieren wir nun (biblische) Literatur, um Botschaften zu empfangen, die Raum und Zeit transzendieren. Es ist der Versuch, innerhalb der Postmoderne das zu erreichen, was Bultmanns Gesamtprogramm innerhalb der Moderne nicht erreichen konnte. Als solcher bewegt sich dieser Vorschlag vom sterilen Positivismus Wredes und Räisänens weg und eröffnet Möglichkeiten, darzustellen, wie Texte neu in Situationen hinein sprechen können, die nicht die ursprünglichen sind. Insbesondere hat diese Methode im Unterschied zu den klassischen Formen, die die Bultmannsche Theologie angenommen hat, den unschätzbaren Vorteil, dass sie mit dem beginnt, was man kennt (tatsächlich vorliegende Texte), und nicht mit dem, was man nicht kennt (das frühe Christentum, wie man es zwischen den Zeilen des Neuen Testaments rekonstruieren könnte).

Aber dem Vorschlag stehen auch ernste Fragen entgegen. Aus dem Modell selbst ergibt sich nicht klar, warum man das Neue Testament lesen sollte, um diesen Effekt zu erreichen. Warum sollte man nicht als gleichwertige Texte das *Thomasevangelium* oder *Pirke Avot* oder gar *Stolz und Vorurteil* lesen? In ähnlicher Weise ist unklar, welchen weitergehenden Status dieses Modell der Geschichte beimisst, noch ist klar, warum man sich auf Literatur fokussieren soll. Warum nicht auf frühe christliche Kunst oder Artefakte? Besteht der Grund nur darin, dass Literatur postmodernem Studium leichter zugänglich ist? Oder dass uns die Überschattung des ganzen Gebietes von einem einzigen komplexen Text – dem Neuen Testament – fälschlicherweise auf den Gedanken bringt, dass die ganze Aufgabe als eine Arbeit an Texten ausgeführt werden kann? Insbesondere ist überhaupt noch nicht klar, wie Jesus in so eine Leseweise hineinpasst. Reicht es aus, wenn wir sagen: Wenn wir die Gleichnisse lesen, begegnen wir einer literarischen Version seiner eigenen mündlichen Kunstwerke, wie weit entfernt von Jesus diese Version auch sein mag? Und insbesondere: Wie will diese Methode das Abrutschen in den Subjektivismus vermeiden? Wir werden diese Fragen in Kapitel 3 weiter verfolgen müssen.

Gleichzeitig mit dem postmodernen Betonungswechsel auf Leser-orientierte Studien ist das historische Studium der Literatur in ihrem ursprünglichen Kontext

49 Vgl. SANDERS und DAVIES 1989, Kap. 15-16.

50 Siehe MORGAN 1988, 199, 286, wo einiges an neuerer relevanter Literatur zu finden ist.

weiter gegangen. Aber dieses Studium hat nach Phänomenen gesucht, die sich erheblich von denen seiner Vorgänger unterscheiden. Spezialisten des Bibelstudiums folgen endlich ihren klassischen Kollegen und geben die endlose und verworrene Suche nach exakt rekonstruierten Quellen auf.⁵¹ Wir sehen seit kurzem eine Flut von Studien zu antiken rhetorischen und literarischen Konventionen und Formen und ein Beharren darauf, dass die neutestamentliche Forschung diese berücksichtigen soll.⁵²

Aus einem bestimmten Blickwinkel gesehen wird dadurch nur eine neue Lücke in Wredes Programm gefüllt, indem versucht wird, die neutestamentlichen Dokumente auf der historischen Karte ihrer Zeit zu positionieren. Gleichzeitig wird hier der Versuch unternommen, die wahrscheinliche Rezeption der Schriften in ihren eigenen Gemeinschaften einzuschätzen, was effektiv einer modernistischen (historischen) Analyse eines postmodernen Phänomens gleichkommt. Zu lange haben Gelehrte angenommen, die Leser von (z.B.) Paulus oder Matthäus wären grundsätzlich modernen Lesern ähnlich, so dass Dinge, die uns schwierig vorkommen, wahrscheinlich auch ihnen schwierig vorkamen. Das Studium antiker Rhetorik und Schreibkonventionen entlarvt diese Art massiven Anachronismus als einen solchen. Von daher ist dieses Studium nur zu begrüßen. Obwohl es in sich selbst keine vollständige Leseweise des Neuen Testaments ist, kann es doch einen wichtigen Beitrag zur gesamten Aufgabe leisten.

(vi) Die Aufgabe – neu formuliert

Wir haben nun kurz die Hauptkomponenten der Aufgabe untersucht, das Neue Testament zu lesen, und zwar unter Berücksichtigung einiger moderner Diskussionen und ihrer Stoßrichtung. Wir brauchen nun eine kreative Synthese aller Komponenten. Wir müssen versuchen, folgende Dinge miteinander zu kombinieren: (1) die vor-moderne Betonung des in gewissem Sinne autoritativen Textes, (2) die moderne Betonung des Textes (und des Christentums selbst), der (das) unreduzierbar in die Geschichte integriert und unreduzierbar mit der Theologie verwickelt ist, sowie (3) die postmoderne Betonung des Lesens des Textes. Anders ausgedrückt: Wir müssen drei Dingen gleichzeitig gerecht werden: Wredes Betonung seriöser Geschichte (inklusive der Geschichte Jesu), Bultmanns Betonung normativer Theologie und der postmodernen Betonung des Textes und seiner Leser. Jeder dieser Bereiche neigt dazu, die alleinigen Rechte zu beanspruchen und mit Missfallen auf das Teilen eines Territoriums zu reagieren, das er als das seinige ansieht. Aber solch grandiosen Ansprüchen sollte widerstanden werden.⁵³

Es ist unwahrscheinlich, dass der weiterführende Weg im Positivismus liegt

51 Dies ist natürlich eine Verallgemeinerung. Es gibt immer noch diejenigen, für die die Suche nach dem historischen Dokument Q so lebenswichtig wie eh und je ist. Siehe dazu unten, Kap. 14.

52 Ein gutes Beispiel ist BETZ 1988. Siehe auch z.B. STOWERS 1986. Bultmann selbst hatte seine Laufbahn mit dieser Art von Arbeit begonnen (1910).

53 Wie KERMODE 1979, 79f. argumentiert, der hier Ricoeur folgt.

(siehe Kapitel 2), in der Suche nach zeitlosen Wahrheiten oder in der schlichten Konzentration auf *mein heutiges* Lesen. Ich schlage vor, dass es nur einen Weg gibt, das zu kombinieren, was kombiniert werden muss. Dieser Weg liegt in einer frischen Untersuchung der Frage, wie ein zeitgenössisches christliches literarisches, historisches und theologisches Projekt aussehen könnte. Das ist das Ziel von Teil II. Im Verlaufe dieser Aufgabe werden wir einige Storys über die Art und Weise erzählen, wie diese Aufgaben angepackt werden. Diese Storys werden, so hoffe ich, einige andernorts über diese Aufgaben erzählte Storys untergraben. Dieser Möglichkeit keinen Platz einzuräumen würde bedeuten, das Spektrum denkbarer historischer und theologischer Antworten vorzeitig auf ziemlich unakzeptable Weise zu beschränken. In der gegenwärtigen Welt mit all ihren Unsicherheiten in Bezug auf kontrollierende Paradigmen haben wir die Chance, diese Aufgaben auf neuen Wegen anzupacken. Es ist zu hoffen, dass dies nicht nur zur privaten Erbauung oder akademischen Befriedigung beiträgt – obwohl sich um diese beiden Dinge idealerweise ganz nebenbei gekümmert werden sollte –, sondern größeren Zielen dient, nicht zuletzt der Förderung des „Reiches Gottes“. Hiermit sind wir allerdings der Argumentation nicht unerheblich vorausgeeilt.

Im Lichte von Teil II müssen wir einige Hypothesen über die historische Situation entwickeln, in der die neutestamentlichen Schriften geboren wurden. Dies beinhaltet eine historische Rekonstruktion des Judentums und Christentums im 1. Jahrhundert. Wir wissen ein Gutteil mehr über das antike Judentum als wir gewöhnt waren, und ich werde mich in Teil III ein wenig detaillierter auf dieses Wissen stützen. Die Rekonstruktion der frühen Kirchengeschichte wurde weniger oft versucht, und der Mangel an Material hat zu einem gewissen Maß an Spekulation geführt. Unsere spezielle Aufgabe, also die Beschreibung des Christentums zwischen 30 und 150 n. Chr. ohne eine Diskussion über Jesus und Paulus, ist eine eher künstliche – etwa wie eine Diskussion über europäische Musik von 1750 bis 1850, ohne Mozart und Beethoven zu erwähnen –, aber sie muss aus zwei Gründen versucht werden. Erstens ist es wichtig, so klar wie möglich den historischen Kontext vor Augen zu führen, in dem die beiden Hauptsubjekte, Jesus und Paulus, studiert werden sollten. Zweitens kommen praktisch alle unsere Informationen über Jesus in der Form von Dokumenten, in denen uns Traditionen begegnen, die von Christen überliefert und schließlich aufgeschrieben wurden, von denen einige in dieser frühen Phase gelebt haben und in die besonderen Bedürfnisse dieser Phase hinein sprachen. Wir müssen daher etwas von der frühen Kirche selbst verstehen, um in der Lage zu sein, die Evangelien mit angemessener historischer Sensibilität und Sorgfalt zu lesen. Dies ist der Gegenstand von Teil IV. Dadurch werden wir in die Lage versetzt, in Teil V bei einer vorläufigen Neuformulierung von einigen Schlüsselfragen anzukommen. Es ergibt sich natürlich eine unvermeidbare Zirkularität, aber der Kreis ist, wie ich in Teil II zeigen werde, keineswegs ein *circulus vitiosus*; es handelt sich um die notwendige Zirkularität aller ernsthaften historischen und sogar epistemologischen Rekonstruktion.

Damit wird den folgenden Bänden der Weg geebnet, die sich mit Jesus, Paulus und den Evangelien beschäftigen. In jedem Bereich hat es in den letzten Jahrzehnten viele neue Wellen der Forschung und des Interesses gegeben, die allerdings weder historisch noch theologisch integriert wurden. Indem ich mich an dieser großen Aufgabe versuche, schreibe ich etwas, das mit den „Theologien des Neuen Testaments“ zu vergleichen ist, die von Zeit zu Zeit geschrieben wurden. Wie die bisherige Argumentation jedoch zeigt, bin ich mir der Differenzen zwischen den klassischen Formulierungen dieses Modells und meiner eigenen Auffassung von der Aufgabe und vom Ziel bewusst.

Dieser erste Band führt also in einem Sinne in das gesamte vorliegende Projekt ein, steht aber in anderem Sinne für sich selbst. Er plädiert für einen besonderen Weg, Geschichte, Theologie und literarische Studien in Bezug auf die Fragen des 1. Jahrhunderts zu treiben; er argumentiert für einen besonderen Weg, das Judentum und das Christentum des 1. Jahrhunderts zu verstehen; und er bietet eine vorläufige Diskussion zur Bedeutung des Wortes „Gott“ innerhalb der Denkformen dieser Gruppen sowie zu den Wegen, auf denen eine solche historische und theologische Arbeit für die moderne Welt relevant sein könnte. Und wenn diese Aufgaben in gewissem Sinne nur eine Vorrede zu der Aufgabe sind, einzutreten und das Land selbst zu besitzen, mag das keine so schlechte Sache sein. Wenn die Pächter die Anweisungen des Besitzers beachtet hätten, hätte es keinen Streit um den Weinberg gegeben. Wenn die Kinder Israels die deuteronomischen Warnungen beachtet hätten, hätte es mehr Milch und Honig und weniger Elend und Ungerechtigkeit gegeben, als sie schließlich den Jordan überquerten.