

Wissenschaftsphilosophische Evaluation und Bilanz zum Neuen Testament

Paul Natterer

2015/2018

Sonderdruck. E-Version zu:

P. Natterer: *Religionsphilosophie seit der Zeitenwende. Mit einem fachübergreifenden Kommentar zum Neuen Testament* [Reihe: Edition novum studium generale 10], in Vorbereitung.

Inhaltsverzeichnis

1 Die kanonischen Schriften des Christentums	4
2 Hintergrund und Eckdaten	9
2.1 Schrift und Überlieferung (Tradition)	9
2.2 Liturgie und Hierarchie	11
2.3 Mission und Philosophie	16
2.4 Zivilisation und Globalisierung	20
2.5 Hellenistische Biographie / Historische Monographie	24
2.6 Das Epochenjahr 70 nach Christus	27
2.7 Nicht-christliche Jesuszeugnisse	30
2.8 Revision religionsgeschichtlicher Ableitungen	34
2.9 Wundertätigkeit	35
2.10 Alttestamentliches Judentum = Urkatholizismus	36
2.11 Nachchristliches talmudisches Judentum = Urprotestantismus	40
2.12 Zeitgenössisches Judentum = Parakatholizismus	46
3 Augenzeugenschaft / Zeitgenossenschaft	51
3.1 Matthäusevangelium	53
3.2 Markusevangelium	57
3.3 Lukasevangelium	59
3.4 Johannesevangelium	61
3.5 Apostelgeschichte	66
3.6 Paulusbriefe	68
3.6.1 Biographischer Hintergrund	68
3.6.2 Literarische Integrität der Briefe	71
3.6.3 Frühkatholisches Profil der Pastoralbriefe	73
3.6.4 Historisch-philologische Wertung von Pseudepigraphie	77
3.7 Katholische Briefe	80
3.8 Johannesbriefe	82
3.9 Apokalypse	83
3.9.1 Mehrheitliche Fernperspektive der Menschheit	83
3.9.2 Ethische Wertung der Geschichte	86
3.9.3 Bezugsrahmen Moses, Ezechiel und Daniel	86
3.9.4 Schauplatz transzendente Liturgie	87
3.9.5 Literaturbericht und Entstehungskontext	88
3.9.6 Historisch-philologische Evaluation der Schlüsselbegriffe	89
3.9.7 Ontologische Geltung des Theismus und der Ethik	100

4 Form-, Traditions-, Literar- und Redaktionsgeschichte	102
4.1 Begriffsklärungen	102
4.2 Grotteske Missverständnisse	103
4.3 Aktive Traditionsträger und formelles Lehr- und Lernsystem	104
4.4 Ganzheitliche literarische Produktionen	105
4.5 Selbstrevisionen	107
5 Intellektuelles und ethisches Profil	109
5.1 Nüchternheit — Aufrichtigkeit — Heroismus	109
5.2 Augenzeugnis — Fixierung — Personalisierte Tradierung	110
5.3 Historische Wirkungsplausibilität	112
5.4 Singuläre „Wunder, Zeichen und Machttaten“ (Apg. 2, 22)	114
5.5 Schadewaldt (1): „Unerhörte konkrete Weltfülle“	118
5.6 Schadewaldt (2): Wörtliche Erinnerung	121
5.7 Psychologie der Zeugenaussage	122
6 Textüberlieferung und Textkritik	124
7 Bilanz	127

1 Die kanonischen Schriften des Christentums

Thema dieses Buches ist die wissenschaftsphilosophische und historisch-philologische Analyse des Neuen Testaments [NT], d.h. der Gründungsdokumente und kanonischen Schriften des Christentums. Die authentische Verkörperung des Christentums ist — wie sich in der fachübergreifenden Analyse zeigen wird — die Apostolische und Katholische (= Allumfassende, Globale) Weltkirche. Die Globale oder Katholische Weltkirche versteht sich weiterhin — wie sich ebenfalls in der religionsphilosophischen Interpretation zeigt — als das wahre Israel oder Israel Gottes (*Galater* 6, 16). Die Kirche als das wahre und definitive Israel ist der Grundsatz, der in jedem Satz des Neuen Testaments entfaltet wird. Dieser Grundsatz ist auch der hermeneutische Kontext aller Gottesdienstriten (*Missale*), Sakramentsriten (*Pontificale* und *Ritua-ale*) und des Stundengebetes (*Breviarium*) der Katholischen Kirche: Jeder Satz bezeugt ausdrücklich oder einschlussweise diese Grundgegebenheit und jeder Ritus symbolisiert sie. Ohne diese Voraussetzung ergibt nichts einen Sinn. Denn die christliche Zivilisation ist *per definitionem* die messianische Zivilisation („christlich“ ist griechische Übersetzung für „messianisch“). Und die messianische Zivilisation ist *per definitionem* das Israel Gottes der finalen, d.h. messianischen Ära. Das ist ein Ergebnis aus unserer Erörterung des Alten Testaments (Tanakh). Aufgrund dieses Hintergrundes überrascht nicht, dass das Neue Testament analog zum Alten Testament (Tanakh/Tanach) aufgebaut ist:

- Die Tora des Messias (= *Evangelien* oder Neues Bundesgesetz) ist Ursprung und Grundlegung und entspricht der mosaischen Tora oder dem *Pentateuch*.
- Die *Apostelgeschichte* berichtet die frühe Geschichte und prototypische Umsetzung der messianischen Tora in der Vergangenheit. Sie entspricht den alttestamentlichen Büchern der Geschichte *Josua* bis *2 Makkabäer*.
- Die *Apostelbriefe* zielen auf Weisheit der Lebenspraxis der Gegenwart durch Meditieren der Natur, Tora und der Evangelien. Sie entsprechen den philosophischen Schriften *Jiob* bis *Sirach*.
- Die *Apokalypse* oder Offenbarung bietet eine Prophetie der Zukunft und entspricht den prophetischen Büchern *Jesaja* bis *Maleachi*.

Fachwissenschaftlich ist für das in der Ära und im Raum der klassischen Antike auf Griechisch verfasste Neue Testament die Klassische Philologie die maßgebliche Referenzdisziplin. In dieser Hinsicht gehen die Vorarbeiten für dieses Buch auf meine mehrjährige Zusammenarbeit in den 1990er Jahren mit Professor Antonie Wlosok an der Universität Mainz zurück. Im Rahmen der Promotion in Klassischer Philologie (Nebenfach) habe ich bei dieser interdisziplinären Expertin zu antiker Literaturwissenschaft — Religionsgeschichte — Evangelischer Theologie — Katholischer Theologie den aktuellen Diskussionsstand zur antiken Literaturgattung der Biographie kennen gelernt. Dabei habe ich selbst über die — mit den Evangelien zeitgleichen und ähnlich stark verbreiteten — Vergilbiographien gearbeitet und publiziert, einem Forschungsgebiet, in welchem sie die international führende Fachgelehrte war. Frau Wlosok, übrigens die erste Frau auf einem Lehrstuhl der klassischen Philologie, regte insbesondere meine Beschäftigung mit dem o.g. Werk Dirk Frickenschmidts *Evangelium als Biographie* an, und darüber hinaus die Beschäftigung mit der Heidelberger Schule der Klassischen Philologie und neutestamentlichen Einleitungswissenschaft, in welcher Frickenschmidts Arbeit entstand. Zu deren maßgeblichen Vordenkern zählte sie 1958—1968 selbst: Neben der monumentalen Werkedition zu Laktanz, dem theologischen Berater Kaiser Konstantins des Großen, sind ihre Studien zum Gottesbegriff der römischen Antike und ihre in Princeton entstandene Dokumentation zum römischen Kaiserkult bis heute grundlegend. Die von ihr verfochtene religionswissenschaftliche Kernthese der Kommensurabilität biblischen und römischen Denkens steht in der Perspektive des Laktanz, dass im Christentum Philosophie (*sapientia*) und Religion (*religio*) identisch werden, während sie beide in der bisherigen Geistes- und Religionsgeschichte irrige Wege gegangen waren. Wlosoks Interesse für die frühchristliche Literatur wurde auch von dem befreundeten Heidelberger Kollegen Günter Bornkamm angeregt, Verfasser der seinerzeit innovativen biographischen Studie *Jesus von Nazareth* (15. Aufl. 1995) und Begründers der Redaktionsgeschichte mit *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium* (7. Aufl. 1975). Bornkamm war der vielleicht bedeutendste Schüler, aber auch Kritiker Rudolf Bultmanns (vgl. W. Zager (Hrsg.): *Günter Bornkamm, Rudolf Bultmann. Briefwechsel 1926—1976*, Tübingen 2014). Allerdings blieb seine Kritik eher kosmetisch im Vergleich zur späteren einflussreichen Heidelberger Schule der neutesta-

mentlichen Wissenschaft (Klaus Berger, Gerd Theissen), deren Autoren wir in Folge immer wieder begegnen.

Vorauszuschicken ist, dass die historische Jesusforschung aktuell im Fokus des historischen und theologischen Interesses steht und die mehr oder weniger weitgehende Infragestellung der Historizität Jesu und des NT im 19. und frühen 20. Jh. heute allgemeines Kopfschütteln hervorruft (vgl. Jens Schröter / Ralph Brucker (Hrsg.): *Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung*, Berlin/New York 2002). Sowohl die religionsgeschichtliche Ableitung von Identität und Taten Jesu aus Göttermythen und einem mythologischen Weltbild als auch das komplementäre Programm der Entmythologisierung sind wissenschaftsphilosophisch Unsinn. Und dies in philologischer, philosophischer und naturwissenschaftlicher Hinsicht. Ebensolcher wissenschaftsphilosophischer Unsinn ist die Deutung speziell der Evangelien als späte Produkte einer kollektiven Sagen- oder Legendenbildung der Anhänger Jesu bzw. die These der Irrelevanz der geschichtlichen Fakten für die sog. Urgemeinde (Kerygmatheologie):

Es ist nicht „sinnvoll ... den Normalfall des Buchschreibens in römisch-hellenistischer Zeit [...] durch ein extrem hypothetisches und für antike Biographien sonst nicht belegtes Modell kollektiver Volks- bzw. Gemeinde-Autorenschaft mit anschließender Sammler- und Redaktorentätigkeit zu ersetzen. Der umgekehrte Vorgang, daß antike Autoren auf älteres Material (einschließlich mündlicher Überlieferungen) zurückgriffen, ist dagegen mehr als reichhaltig belegt [...] Die von der älteren [im 20. Jh. vorherrschenden] Formgeschichte so stark mit Entwicklungs-Hypothesen belastete Verarbeitung vorausgehender Traditionen vom Auswerten einer oder weniger Hauptquellen (wie Mk und [Logienquelle] Q bei Mt und Lk) bis zum Sammeln einzelner (mündlicher oder schriftlicher) Informationen — ist bei genauerem Hinsehen jedenfalls nichts weiter als das übliche Verfahren für einen antiken Historiographen, Enkomiaisten [Lobredner] oder Biographen.“ (Frickenschmidt: *Evangelium als Biographie*, Tübingen / Basel 1997, 23, 25)

Frickenschmidt, der international führende Experte zu antiken Biographien, zeigt, dass die vier Evangelien im Aufbau wie in den Einzelheiten, in Sprache und Ausführung klassische Biographien sind, in die Lehr- und Gesetzeskorpora integriert sind. Siehe dazu die Abschnitte in Folge. Neben Spezialliteratur zu Einzelthemen werden bei der Besprechung des Neuen Testaments die folgenden derzeit maßgeblichen Standardwerke fortlaufend herangezogen.

Für die Religionswissenschaft ist dies im deutschen Sprachraum Gerd Theissen / Annette Merz: *Der historische Jesus*, Göttingen, 3. Aufl. 2001 [1. Aufl. 1996]. Das in mehrere Sprachen übersetzte Buch ist aber auch z.B. in der angloamerikanischen Forschung stark präsent. Die Heidelberger Autoren Theissen / Merz sind insoweit repräsentativ für das gegenwärtige Denken über das Thema. Repräsentativ für eine verbreitete Einstellung ist auch ihre postmoderne Offenheit für Mentales, Paranormales und Transzendenz in Verbindung mit einer letztlich naturalistischen / rationalistischen Ontologie. Für die exegetische Einleitungsliteratur ziehen wir das aktuell und überkonfessionell meistverbreitete deutschsprachige Handbuch von protestantischer Seite heran, aus der Feder von Udo Schnelle: *Einleitung in das Neue Testament*, 6. Auflage Göttingen 2007. Das Buch spiegelt durchgängig den oben angesprochenen Paradigmenwechsel in der Forschung. Dies auch insofern es noch viele Eierschalen früherer Positionen aufweist. Ergänzend werten wir aus die bis heute ausführlichste Darstellung der letzten Jahrzehnte von Seiten der deutschsprachigen römisch-katholischen Exegese, seitens der Autoren Alfred Wikenhauser / Josef Schmid: *Einleitung in das Neue Testament*, 6. Aufl. Freiburg / Basel / Wien 1973. Dazu die großangelegte fachübergreifende Darstellung der französischen Forschung des 20. Jh., in deutscher Übersetzung erschienen unter A. Robert / A. Feuillet: *Einleitung in die Heilige Schrift. Band II: Neues Testament*, Wien / Freiburg / Basel 1965. Das im deutschen Sprachraum im 19./20. Jh. meistverbreitete populärwissenschaftliche Handbuch der Römischen Theologie von Ignaz Schuster / Johann Baptist Holzammer: *Handbuch zur Biblischen Geschichte. Zweiter Band: Das Neue Testament*, Freiburg ⁸1926, informiert einleitend, 1—76, kompakt über die Behandlung der Einleitungsfragen in der Tradition. Das Buch ist darüber hinaus für die Archäologie, Lokalüberlieferungen, Pilgerberichte eine kaum mehr erreichte Fundgrube, namentlich zu den historischen Bauten der Grabeskirche (Jerusalem) und der Geburtskirche (Bethlehem). Die maßgebliche Aufbereitung nachchristlich-jüdischer Quellen bietet Peter Schäfer: *Jesus im Talmud*, Tübingen 2007 [engl.: *Jesus in the Talmud*, Princeton 2007]. Von englischer Seite sind die innovativsten und meistdiskutierten Ansätze der letzten Jahrzehnte einmal John A. T. Robinson: *Wann entstand das Neue Testament?*, Paderborn/Wuppertal 1986. Originalausgabe: [Redating the New Testament](#), 4. Aufl. London 1981 [1. Aufl. 1976]. Historisch-philologische Forschungen führten den progressistischen Meinungsführer der anglikanischen Exegese zu einer spektakulären Neuevaluati-on der Historizität der neutestamentlichen Schriften. Zum anderen das vielgelobte opus magnum des Neutestamentlers von St. Andrews, Richard Bauckham: *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony*, Grand Rapids 2006. Die Rezensionen der deutschen und britischen Altmeister der NT-Forschung Martin Hengel, Tübingen („convincing historical method“) und Graham Stanton, Cambridge („shakes the foundations of a century of scholarly study of the Gospels“) treffen dessen Bedeutung. Deswegen ziehen wir Bauckham heran, auch wenn eigenwillige Thesen zur Identität der Verfasser von Matthäus- und Johannesevangelium negativ zu Buche schlagen und zeitgeschichtliche Exkurse das Beweisziel des Werkes eher kompromittieren. In letzterer Hinsicht sollte man parallel etwa Atzmons einschlägiges Buch heranziehen bzw. meine Diskussion desselben: [Thesen und Diskussion zu Gilad Atzmon: Der Wandernde — Wer? Eine Studie jüdischer Identitätspolitik](#), Frankfurt a. M. 2012. Ähnlich innovativ und stark wahrgenommen sind im deutschen Sprachraum die Robinson entsprechenden Analysen von Hans-Joachim Schulz: *Die apostolische Herkunft der Evangelien: zum*

Ursprung der Evangelienform in der urgemeindlichen Paschafeier, 3. Aufl. Freiburg / Basel / Wien 1997, und auch jene von Dirk Frickenschmidt: [Evangelium als Biographie. Die vier Evangelien im Rahmen antiker Erzählkunst](#), Tübingen / Basel 1997. Frickenschmidts 550 S. starkes Buch ist auch ein Grundlagenwerk der klassischen Philologie, insofern es in Kap. 7 „zum ersten Mal in der Forschung aus der empirischen Vielfalt erhaltener Formen eine umfassende Hypothese zur Entstehung antiker Biographien entwickelt, bei der alle Spielarten der Literaturfamilie ... berücksichtigt werden“ (1997, 504). Und in Kap. 8 „ebenfalls erstmals in der Forschung eine grundlegende und einigermaßen ausführliche deskriptive Topologie antiker Biographien erarbeitet, bei der weitverbreitete und wiederkehrende biographische Erzählkonventionen quer durch verschiedene Zeiten und verschiedene Arten antiker Biographien zusammengestellt und ausgewertet wurden“ (ebd. 505). Für die allseitige fachübergreifende Diskussion der Person Jesus von Nazareths ist ein Standardwerk Oscar Cullmann: *Die Christologie des Neuen Testaments*, 5. Aufl. Tübingen 1975. Ebenfalls bis heute Standard zu einem Kernthema des Neuen Testaments ist Josef Blinzler: *Der Prozess Jesu. Das jüdische und das römische Gerichtsverfahren gegen Jesus Christus auf Grund der ältesten Zeugnisse dargestellt und beurteilt*, Regensburg 1960.

2 Hintergrund und Eckdaten

Voraussetzung des Verständnisses der kanonischen Schriften des Christentums ist einmal der alttestamentliche Hintergrund. Dieser betrifft die israelitische Geistes- und Lebenswelt in Palästina und in der griechisch-römischen Zivilisation (Diaspora). Zu diesem Hintergrund geben wir in Folge aus o.g. Einleitungswerken die wichtigsten religionswissenschaftlichen, kulturgeschichtlichen und politischen Daten (vgl. bes. Robert/Feuillet a.a.O. 1965, 5—26: griechisch-römische Umwelt und 27—121: jüdische Religion in Palästina und Diaspora). An dieser Stelle sollen außerdem einige Themen vorab angesprochen werden, die den Rahmen für die weitere Erörterung ausziehen bzw. Eckdaten hierfür darstellen. Dazu gehört z.B. die korrekte Einordnung der Evangelien in die antike Literaturlandschaft.

2.1 Schrift und Überlieferung (Tradition)

Die auf die Patriarchen (Abraham, Isaak, Jakob) und Moses und die Propheten zurückgehende prophetische Offenbarungsreligion legt schriftliche (Bibel) und mündliche (Überlieferung, Tradition) Quellen zu Grunde: „Die gesamte Tätigkeit der Rabbinen kreist um das Gesetz oder die ‚Thora‘ Dabei sind zwei Teile zu unterscheiden: die geschriebene Thora, das heißt, die Schrift des Alten Testaments, besonders der Pentateuch, der als unmittelbar von Moses stammend betrachtet wird, und die mündliche Thora, von der man ebenfalls annimmt, daß sie auf Moses zurückgeht und durch eine ununterbrochene Kette bis zu den zeitgenössischen Rabbinen weitergegeben wurde. Im Prinzip ist die mündliche Thora nur die Anwendung der geschriebenen. Tatsächlich stehen aber ihre Vorschriften und Belehrungen nur in sehr entfernten Beziehungen zur Schrift. Sie sind an ihr aufgehängt wie Berge an einem Faden. Diese ‚Überlieferung der Alten‘ (Mk 7, 3ff), die zunächst eine Dienerin der Schrift war, hat sich von ihr unabhängig gemacht und ist

danach ihre Herrin geworden. Ein gängiges Wort lautete: Es ist schwerwiegender (oder mindestens ebenso schwer), die Worte der Rabbinen als die der Schrift zu übertreten.“ (Robert/Feuillet 1965, 111)

Im Zentrum von Schrift und Überlieferung steht „der Glaube an den einen *einzig*en Gott, den Schöpfer, den hochheiligen, gerechten und barmherzigen, den höchsten Herrn der gesamten Welt [... als] Grundlage der jüdischen Religion. Gott allein (der Gott Israels) ist Gott, und das Heidentum mit seinen vielen Göttern und Götzen nur Torheit. Über diesen Punkt gab es weder Zweifel noch Diskussionen [...] Für den Juden besaß der monotheistische Glaube den gleichen Wahrheits- und Gewißheitsgrad wie ein materielles Geschehen, ein Gegenstand der sinnlichen Erfahrung. Er verstand sich von selbst ohne jede rationale Begründung oder Spekulation. Die Juden ... verneinten die ‚fremden Götter‘ mit einer solchen Unnachgiebigkeit, daß man sie in der heidnischen Welt, die so viele Gottheiten willkommen geheißen hatte, bisweilen des Atheismus beschuldigte (so z. B. Juvenal, Tacitus, Plinius).“ (Robert/Feuillet a.a.O. 1965, 27)

Dasselbe in anderer Formulierung: „Zwei Mal täglich sprachen Juden das Sch^ema Israel, das Bekenntnis zu dem einen und einzigen Gott (Dtn 6, 4ff). Zwar waren auch griechische Philosophen zum Glauben an den einen Gott vorgedrungen, aber sie hatten ihn mit der polytheistischen Praxis des Volkes koexistieren lassen. Nur Mose hatte es nach Josephus gewagt, ein ganzes Volk auf diesen Glauben zu verpflichten (*Contra Apionem* 2, 168f). Dieser jüdische Monotheismus ist kein ‚synthetischer‘ Monotheismus, der hinter verschiedenen Gottheiten ein und denselben Gott ahnt, sondern ein exklusiver Monotheismus. Er ist ferner ein ethischer Monotheismus. Von vielen heidnischen Göttern wurden unmoralische Geschichten erzählt [...] Gott ist im Judentum Inbegriff ethischen Wollens. Kurz, jüdischer Glaube ist exklusiver und ethischer Monotheismus.“ (Theissen/Merz a.a.O. 2001, 126) Das Judentum hatte allerdings erst nach über einem halben Jahrtausend des religiösen Synkretismus, also der Vermengung mit dem polytheistischen Heidentum, Götzendienst und Ritualmord, endgültig diesen exklusiven Monotheismus verinnerlicht. Siehe das einschlägige Papier [Die Theologie der Tora](#) sowie [Die Tora in Monarchie — Untergang — Wiederaufbau](#).

Das Profil des ethischen Monotheismus ist näherhin dieses: „Für das Judentum [war] die Durchdringung des ganzen Lebens durch göttliche Gebote charakteristisch. Dies galt für ethische Gebote, von denen die

meisten auch von anderen Völkern geteilt wurden (wie das Verbot von Mord, von Ehebruch und Diebstahl). Das galt aber auch für rituelle Gebote, durch die sie sich von allen anderen Völkern unterschieden. Die wichtigsten Elemente dieser rituellen Zeichensprache sind: Beschneidung, Sabbatheiligung, Speisegebote und Reinheitsregeln. Diese rituelle Zeichensprache hatte die Funktion, den Monotheismus zu schützen: Der Glaube an den einen und einzigen Gott war eine abweichende Überzeugung in einer polytheistischen Welt. Diese abweichende Minorität konnte ihre Überzeugung nur bewahren und tradieren, wenn nicht durch Heirat zwischen Juden und Nicht-Juden die Verehrung anderer Götter in die Familien gebracht und durch Teilnahme an fremden Kulturen die eigene Überzeugung verleugnet wurde. Die vielen Gebote waren somit ein Schutzzaun um die Thora.“ (Theissen/Merz 2001, 127)

2.2 Liturgie und Hierarchie

Der exklusive und ethische Monotheismus wurde im Gottesdienst, in der Liturgie, lebendig, welcher eine priesterliche Hierarchie vorstand und diente. Im Zentrum von Liturgie und Hierarchie stand „fast ein Jahrtausend hindurch ... der Tempel, der Stolz des jüdischen Volkes und der Gegenstand seiner Liebe. Hier war der einzige Ort auf Erden, wo der wahre Gott, der Gott Israels, der Herr der ganzen Welt, seine Gegenwart offenbarte, wo er seinen Gläubigen Gehör lieh, wo er in Gnaden die Gaben und Opfer entgegennahm, die dem Schöpfer gebührten. Hier in Jerusalem, in der Heiligen Stadt, hat der allmächtige Gott, wie Philo es ausdrückte, seine irdische Wohnung eingerichtet [... Es] strömten zu den großen Festzeiten ungeheure Massen zusammen, selbst von den entlegensten Gegenden kamen Zehntausende, um das Passah im Tempel zu feiern (Josephus spricht von 2.700.000 Festteilnehmern für das Jahr 67, eine etwas höhere Zahl, als die der Legat von Syrien angibt). Die zeitgenössischen Zeugnisse über diese Pilgermassen sind zu zahlreich, als daß man an der Tatsache zweifeln könnte.“ (Robert/Feuillet a.a.O. 1965, 42) — „Josephus beziffert das gesamte Personal des Tempels auf zwanzigtausend Mann.“ (Robert/Feuillet 1965, 47)

Der Zweite Tempel in Jerusalem von 515 v. C. wurde von Herodes dem Älteren (*alias* dem Großen) unter Heranziehung führender griechischer, römischer und ägyptischer Architekten seit 19 v. C. zu einer nach

Größe und Ausstattung einzigartigen Gesamtarchitektur ausgebaut — mit monumentalen Säulenhallen um den Tempelplatz. Diese Säulenhallen waren eigene große Tempelanlagen, von denen die sog. Halle Salomos der regelmäßige Versammlungsort der Christen war. Der Um- und Ausbau des Tempels war eines der weltweit größten Bauprojekte des 1. Jh. n. C. und darüber hinaus der gesamten Antike. Bei den Planungen stand auch der bedeutendste Stadtplaner der Epoche im Hintergrund, Marcus Vipsanius Agrippa (64—12 v. C.), der zeitgleich 19 v. C. die Stadt Köln gegründet hatte und zur Hauptstadt und zum religiösen Zentrum Germaniens ausbaute. Er war 25 v. C. schon Bauherr des berühmtesten Zentralbaues der Antike, des Pantheons in Rom und errichtete fünf Jahre später das bekannte *Maison carrée* in Nîmes, den am besten erhaltenen römischen Tempel. Politische und militärische Missionen führten Agrippa, den militärischen Oberbefehlshaber, Wirtschaftsminister, Schwiegersohn und Stellvertreter Kaiser Augustus', oft in den Nahen Osten, wo er im Tempel von Jerusalem auch Opfer darbrachte. Er war seit Jahrzehnten mit Herodes befreundet, der ihm zu Ehren einen Enkel „Agrippa“ (10 v. — 44 n. C.) nannte. Der in Rom mit den kaiserlichen Prinzen erzogene Enkel wurde später — nach der Absetzung des Präfekten Pontius Pilatus — als Herodes Agrippa I. König von Judäa. Es ist derselbe, der 44 n. C. den Apostel Jakobus den Älteren töten und den Apostel Petrus verhaften ließ.

Logistische und architektonische Kompetenz hatte Herodes' Planungsstab bereits bei anderen Prestigeobjekten ersten Ranges erworben. So trat Herodes als Sponsor und Schirmherr für die vor dem finanziellen Aus stehenden Olympischen Spiele auf und sicherte deren Weiterbestehen (Josephus: *Jüdische Altertümer* 16,5,3). In Palästina baute er vielbestaunte Paläste, Festungen und Theater sowie den neuen Überseehafen Cäsarea Maritima.

Über die finanziellen Mittel hierzu verfügte Herodes durch seine internationale Monopolstellung einerseits in der Bronzeproduktion mit eigenen Bergbaugesellschaften für Kupfererz auf Zypern und Zinnerz aus Britannien, andererseits in der Erdöl- und Asphaltindustrie. Er kontrollierte das zur Zeitenwende im arabischen Scheichtum der Nabatäer liegende Zentrum der Erdöl- und Asphaltförderung mit angeschlossener Bitumenindustrie am Toten Meer (vgl. P. C. Hammond: *The Nabataean Bitumen Industry at the Dead Sea*. In: *The Biblical Archaeologist* 22 (1959), 40—48). Naphta (Erdöl) und Asphalt galten als Rohstoffe von

strategischer Bedeutung und waren Ausgangspunkt einer hochprofitablen Schlüsselindustrie für Schiffbauer, Reedereien und Marinen, welche Bitumen zur Abdichtung von Seeschiffen gegen Salzwasser und Korrosion benötigten. Darüber hinaus fand Asphalt im großen Umfang Verwendung im Straßenbau (als Mörtelbett und Fugenmaterial) und als Binde- und Dichtungsmittel im Hochbau und Sanitärwesen — sowohl im Orient wie im Römischen Reich. Ein Hauptumschlagplatz für Mineralölprodukte war die Stadt Arad im Negev *resp.* Idumäa, Herodes' Heimat. Wirtschaftliche Voraussetzung für die nach Umfang und Glanz beispiellose Sakralarchitektur des Tempels zur Zeit des Neuen Testaments waren so neben Spenden und Tempelsteuern auch Erträge aus Buntmetallverhüttung und Erdölindustrie.

Der Tempel in Jerusalem war damit nach Größe, Ansehen, internationaler Bedeutung für und Ausstrahlung nach Europa, Afrika und Asien das weltweit wichtigste religiöse Zentrum. Der Hohepriester an der Spitze der priesterlichen Hierarchie hatte eine dem neutestamentlichen Hohenpriester der Römischen Kirche analoge Stellung: „Im 1. Jh. n. Chr. spielte der Hohepriester im religiösen und nationalen Leben des jüdischen Volkes eine entscheidende Rolle. An der Spitze einer theokratisch regierten Gesellschaft repräsentierte er die höchste Autorität [...] Auf Grund seiner Weihe und seiner Stellung galt er in den Augen der Juden als amtlicher Mittler zwischen Jahve und dem Volk. Er war der Stellvertreter Gottes auf Erden, und bei den liturgischen Zeremonien huldigte ihm die Menge (vgl. Sir 50, 11 ff).“ (Robert/Feuillet 1965, 45—46)

Dieser Hintergrund ist in der uns beschäftigenden Perspektive deswegen wichtig, weil alle vier Messiasbiographien *alias* Evangelien und damit das Neue Testament insgesamt darin kulminieren, dass (i) Jesus Nazarenus in der letzten Woche seiner Präsenz in der Welt (ii) legitimiert durch eine mehrjährige, historisch beispiellose Lehr- und Wunder-tätigkeit in Gesamtpalästina, (iii) begrüßt und anerkannt als Messias und davidischer König (iv) vor dem Passahfest am 08.04.30 n.C. (so Blinzler 1960 und die Mehrheitsmeinung) (v) die spirituelle Führung Israels in der Hauptstadt Jerusalem (vi) in Anwesenheit von geschätzten 2.500.000 Festteilnehmern aus drei Kontinenten übernimmt, (vii) beginnend mit einer Tempelreform (*Mattäus* 21,12—17 und Parallelen) und (viii) anschließender täglicher Lehrverkündigung im Tempel mit transzendenter Autorität, (ix) sowie prophetischer Kritik am feindlichen

Establishment in Rededuellen von wachsender Dramatik, (x) welche den von Jesaja, Jeremia und Ezechiel angesagten neuen, universalen und definitiven Bund Gottes mit Israel und allen Völkern der Welt zum Gegenstand haben, welcher (xi) in dem von Jesaja prophezeiten und (xii) im Prozess Jesu realisierten stellvertretenden Leiden des messianischen Gottesknechtes gründet: „Zu unserem Heil lag die Strafe auf ihm, durch seine Wunden sind wir geheilt [...] Durch Haft und Gericht wurde er dahingerafft [...] Doch der Herr ... rettete den, der sein Leben als Sühnopfer hingab [...] Der Plan des Herrn wird durch ihn gelingen.“ (*Jesaja* 53, 5—10)

Bekanntlich waren Tempel in der Antike als städtische Zentren mit Immunität und häufig auch Festungscharakter zugleich Gold- und Währungsdepots sowie Bankhäuser. Dies gilt auch und besonders für den Jerusalemer Tempel, der enorme Steuern, Spenden, Devisen und Einlagen von Juden und Nichtjuden aus der gesamten antiken Zivilisation erhielt. Der „unermesslich reiche Tempel“ (Tacitus: *Historien* 5,8) war z.Zt. des Neuen Testaments möglicherweise die weltweit größte Bank und galt als „erstrangiger finanzieller Machtfaktor“ (ebd. 5,5). Es war im Römischen Reich ein geflügeltes Wort, dass der Orontes (Hauptfluss Kanaans und Syriens) sich in den Tiber (Fluss Roms) ergossen habe. Das sollte heißen: Die in den Welthandelszentren Phönizien, Syrien und Judäa zur Wissenschaft erhobene Finanzwirtschaft dominiert die römische Wirtschaft und mittelbar auch Politik. Die in den Evangelien zentrale Warnung vor der Gefahr des Mammons und die Tempelreinigung Jesu gegen Geld- und Handelsgeschäfte im eigentlichen, dem Gottesdienst und der spirituellen Sammlung gewidmeten Tempelbereich, hat auch diesen Hintergrund. Ähnlich war 500 Jahre vorher Ezechiel gegen die phönizische Hauptstadt Tyrus aufgetreten, die Mutter der Finanzwissenschaft und des Welthandels von China bis zum Atlantik, von Nordasien bis Zentralafrika (Kap. 27): „Durch deine gewaltige Intelligenz, durch deinen Handel“ schufst du dir „unvorstellbaren Reichtum an Gold und Gütern [...] und eine vollendet schöne Stadt [...] Produzenten, Handwerker und Händler aller Regionen hast du beschäftigt und den Wohlstand der Nationen kontrolliert“. — „Doch dein Herz wurde stolz und du glaubtest, dass du wie Gott bist [...] Durch deinen ausgedehnten Handel wurdest du erfüllt von Gewalttat, in Sünde bist du gefallen [...] Du hast durch gewaltige Schuld, durch unredliche Handelsgeschäfte deine Heiligtümer entweihet.“ (Kap. 28, 5.12.16.18)

Ergänzend ist wichtig: „Neben dem Opferkult (als der in der ganzen Antike selbstverständlichen Form der Gottesverehrung) entwickelten die Juden eine opferlose Form des Gottesdienstes: den Synagogengottesdienst, in dessen Zentrum die Verlesung und Auslegung der Schrift stand — eine der folgenreichsten religiösen Innovationen, die wir dem Judentum verdanken. Die jedem zugängliche Verlesung der Schrift war ein starkes Motiv, lesen und schließlich schreiben zu lernen wenn nicht gar, sich eine gewisse ‚Schriftgelehrsamkeit anzueignen. Juden erschienen antiken Beobachtern deshalb oft als ein ‚philosophisches Volk‘: ein ganzes Volk strebte danach, sein ganzes Leben konsequent nach einer Lehre auszurichten, die es immer wieder studierte und die in einem Buch zusammengefaßt war.“ (Theissen/Merz 2001, 127)

Allerdings sollte nicht aus den Augen verloren werden, dass nicht nur das Neue Testament dem zeitgenössischen Judentum, insbesondere der Führungsschicht, religiöse und moralische Heuchelei und Korruption sowie ein profanes, veräußerlichtes und gewalttätiges Verständnis von Religion vorwirft, sondern auch sonstige Beobachter wie der Pharisäer Josepus, der wichtigste Historiker des Judentums der Zeitenwende und Oberbefehlshaber Galiläas im Jüdischen Krieg 66—70 n.C. Bekannt ist diese Stelle seiner *Geschichte des Jüdischen Krieges*: „Wenn die Römer gezögert hätten, über dieses Geschlecht von Frevlern zu kommen, so hätte ein Erdbeben sie verschlungen, oder der sodomitische Feuer- und Schwefelregen hätte sie getroffen; denn dieses Geschlecht war gottloser als alle, die etwas dergleichen litten.“ (Buch 5, 13,6)

Auf diesem Hintergrund ist auch der asketische Prophet und Prieustersohn Johannes der Täufer zu sehen, der im Jahre 28 n.C. in Judäa auftritt. Es ist das erste Auftreten eines Propheten seit 450 Jahren. Er definiert seine Mission als Vorbereitung Israels auf das unmittelbar bevorstehende Kommen des Messias. Sein machtvolleres und beeindruckendes Wirken erfasst die große Mehrheit der Bevölkerung Judäas und Palästinas überhaupt, welche sich bei ihm einer Beichte mit Bußtaufe unterzieht. Die religiöse und politische Führungsschicht wagt nicht die spirituelle Autorität und Macht Johannes des Täufers in Frage zu stellen. Sie passt sich politisch der von ihm ausgelösten Reformbewegung an, ohne ihn anzuerkennen. Johannes der Täufer beschließt seine Mission indem er öffentlich erklärt, Jesus von Nazareth in Galiläa sei der von Moses und den Propheten angesagte Messias. Jesus war gleichaltrig mit

Johannes dem Täufer und begann sein öffentliches Wirken mit 36 +/- 1 Jahren.

Zum spezifischen Profil Galiläas, der Heimat Jesu von Nazareths, ist anzumerken: „Galiläa war in neutestamentlicher Zeit von hellenistischen Stadtrepubliken umgeben. An der Mittelmeerküste grenzte es an die Städte Sidon, Tyros und Ptolemais; nach Osten hin an die Dekapolis, einem Bund von ca. 10 hellenistischen Stadtstaaten. Im Süden trennte Samarien das ganze Gebiet von Judäa. Sebaste, das Zentrum Samariens, war eine hellenistisch geprägte Stadt. Mit anderen Worten: Galiläa war eine jüdische Enklave. Aber nicht nur in der Umgebung Galiläas breitete sich die hellenistische Kultur aus. Mitten in Galiläa selbst förderte Herodes Antipas diese Kultur. Er machte Sepphoris zu einer blühenden jüdisch-hellenistischen Stadt. Tiberias konkurrierte mit ihr.“ (Theissen/Merz 2001, 163) — Auf der anderen Seite war „Galiläa ... im sogenannten Räuberkrieg nach dem Tode des Herodes eines der Unruhezentren Palästinas [...] Die Vorgeschichte der radikalsten Widerstandsgruppen führt also nach Galiläa.“ (Theissen/Merz 2001, 166—167)

Die Heimatstadt Jesu „Nazareth liegt nur 6 km von Sepphoris entfernt, einer Stadt die 4 v Chr. durch den syrischen Legaten Quintilius Varus [9 n. C. römischer Oberbefehlshaber in der Schlacht im Teutoburger Wald] völlig zerstört worden war. Herodes Antipas (4 v. — 39 n. Chr.) baute sie zunächst als seine Hauptstadt auf, ehe er um 19 n. Chr. Tiberias als neue Hauptstadt Galiläas gründete. Ausgrabungen zeigen, daß Sepphoris eine blühende, hellenistisch-jüdisch geprägte Stadt war. Ob das große Theater, das an die 5000 Menschen faßte, unter Antipas entstand, ist umstritten. Auf jeden Fall ist Jesus in seiner Jugend im Ausstrahlungsbereich einer hellenistischen Stadt aufgewachsen. Da er ... *téktōn*, Bauhandwerker, war, hat er beim Aufbau von Sepphoris möglicherweise mitgewirkt. Doch bleibt das eine Vermutung. Manche Bilder in seinen Gleichnissen und Worten weisen auf eine städtische Lebenswelt.“ (Theissen/Merz 2001, 159)

2.3 Mission und Philosophie

Zum demographischen Hintergrund der Mission und des philosophischen Engagements zunächst dieses: „In Palästina, wo die Mehrzahl der

Einwohner israelitischer Abstammung war, gab es ungefähr ein und eine halbe Million Juden, ungleich verteilt auf Judäa ... und auf Galiläa. Die Juden der Diaspora oder der Zerstreuung, die sich fast überall in der hellenischen und römischen Welt, und sogar über ihre Grenzen hinaus, niedergelassen hatten, zählten etwa fünf bis sechs Millionen. Die bedeutendsten Kolonien waren in Mesopotamien, in Syrien und in Ägypten. Die berühmteste und bekannteste von allen jüdischen Ansiedlungen war die von Alexandrien. Sie machte zwei Fünftel der Bevölkerung dieser Großstadt aus, also fast eine halbe Million.“ (Robert/Feuillet 1965, 26) Außerhalb der römischen und hellenistischen Zivilisation existierten bedeutende jüdische Gruppierungen in Arabien und im Jemen, in Äthiopien, dem Iran und auch in Indien (Malabarküste).

„Ein Zeitgenosse des Augustus, der Geograph Strabo, erklärte zu Beginn der christlichen Zeitrechnung, die Juden ‚hätten alle Städte überschwemmt‘ und ‚man könne schwerlich einen Ort finden, an dem dieses Volk nicht die Oberhand gewonnen habe‘. Dieser Text wird von Josephus mit Stolz zitiert (Ant 14,7,2). Das gleiche liest man in den sibyllinischen Orakeln (3,271) [...] Wahr bleibt ..., daß in neutestamentlicher Zeit die griechisch-römische Welt von einem Netz jüdischer Gemeinden überzogen war. Zeitgenössische Dokumente und archäologische Funde lassen daran keinen Zweifel.“ (Robert/Feuillet 1965, 84) Die Ballungsräume und Großstädte der Epoche erreichten dabei neuzeitliche Größenordnungen: „Von allen Provinzen des Imperiums war die des (prokonsularischen) Asiens die volkreichste und wohlhabendste. Rom und Alexandrien zählten etwa eine Million Einwohner; das syrische Antiochien hatte mehr als eine halbe Million. Ephesus folgte dicht darauf.“ (Robert/Feuillet 1965, 9)

„In der Zeit, die uns beschäftigt, war das Proselytentum einer der hervorstechendsten Züge des Judentums. Wir haben dafür ausdrückliche Zeugnisse bei Philo, Josephus und den antiken Historikern. Die jüdischen Propagandaschriften vermitteln einen sehr deutlichen Eindruck von den Methoden, mit denen man die heidnische Welt durch die israelitische Religion erobern wollte. Es handelte sich um zäh und planmäßig durchgeführte Anstrengungen. Auch die paulinischen Briefe und die Apostelgeschichte bezeugen uns — freilich indirekt, aber in sehr bezeichnender Weise —, daß die Missionstätigkeit der Diasporajuden nicht ohne Erfolg blieb. Paulus findet regelmäßig im Umkreis der Synagogen eine aus dem Heidentum stammende Anhängerschaft, die sich

aus Proselyten und ‚Gottesfürchtigen‘ zusammensetzt (Apg 13, 43.50; 17, 4.17; vgl. Röm 2, 19f). Wie Jesus selbst sagt, ‚durchziehen die Schriftgelehrten und Pharisäer Land und Meer, um einen Proselyten zu gewinnen‘ (Mt 23, 15).“ (Robert/Feuillet 1965, 87) Aktuelle Schätzungen gehen dahin, dass zur Zeitenwende an 10—20 % der städtischen Bevölkerung des Römischen Imperiums den Monotheismus und die Ethik der alttestamentlichen Offenbarung teilten. Zugleich muss aber im Auge behalten werden, dass auf Seiten der griechisch-römischen Bevölkerungsmehrheiten diese Erfolge begleitet waren von Hass, gepaart mit untergründiger Angst.

Durch diese Missionstätigkeit erfolgte zwangsläufig ein Kontakt und Austausch zwischen Offenbarungsreligion und der ebenfalls religionskritischen, zum Monotheismus tendierenden griechischen Philosophie: „In Alexandrien, dem geistigen Mittelpunkt der hellenistischen Diaspora, vollzog sich eine Begegnung zwischen jüdischem Denken und griechischer Philosophie. Im Platonismus und der Stoa entdeckten die Rabbinen Anschauungen über Gott, den Menschen und den ‚Kosmos‘, die ihnen mit den biblischen Begriffen vereinbar schienen. Diesen Gelehrten öffneten sich neue Horizonte: eine Bereicherung des jüdischen Denkens auf philosophischem und geistigem Gebiet war die Folge. Es bildete sich eine exegetische Schule, in der man wie in stoischen und pythagoreischen Kreisen die allegorische Methode übte. Die Apologeten schließlich mühten sich in ihren Propagandaschriften zu beweisen, daß sie — ohne etwas von ihren nationalen Überzeugungen preiszugeben — das religiöse Verlangen der Heiden wohl kannten. Der berühmteste Vertreter dieser Schule war der alexandrinische Jude Philo. Sein Denken, seine Neigungen und Methoden unterschieden sich stark vom palästinensischen Judentum. Bei Philo entfaltete sich die jüdische Schriftgelehrsamkeit zu einer Art philosophischen Systems, in dem man die Einflüsse des Platonismus, der Stoa und des Neupythagoreismus überall bemerkt.“ (Robert/Feuillet 1965, 89)

Im weiteren Sinn gehören hierhin auch die im Neuen Testament allgegenwärtigen religiös-politischen Parteien, welche — auch — verschiedene Positionen im Umgang mit der umgebenden Kultur darstellten: „Josephus hat mehrfach die drei wichtigsten ‚Religionsparteien‘ der Juden verglichen: Ant 13, 171—173.297f; 18, 11—25; Bell 2, 118—166. Er stellt sie für seine hellenistisch gebildeten Leser als Analogien zu den Philosophenschulen der Griechen dar: die Essener als

Pythagoräer (Ant 15, 371), die Pharisäer als Stoiker (Vita 12), für die Sadduzäer legt er eine Gleichsetzung mit den Epikuräern nahe, ohne sie explizit zu vollziehen. Seine wichtigsten Vergleichspunkte sind: die Stellung zur *heimarménē* (zum Schicksal, hinter dem natürlich Gott steht), zum freien Willen und zur Frage der Unsterblichkeit der Seele.“ (Theissen/Merz 2001, 135—136)

Wie stark Judäa und Palästina in die akademische, literarische und wissenschaftliche Welt der griechisch-römischen Antike einbezogen war, zeigt der Kultusminister, Regierungsberater und Freund König Herodes des Großen, Nikolaos von Damaskus (geb. 64 v.C.). Als Chefdiplomate des Herodianischen Reiches vertrat er erfolgreich die Interessen seines Staatsoberhauptes und in dessen Auftrag auch der Diasporajuden in Kleinasien und Nordafrika beim Senat von Rom und bei Kaiser Augustus, der ihn sehr schätzte. Da das turbulente Leben der Königsfamilie ansonsten im Zeichen von *sex & crime* stand, war das diplomatische Geschick des Nikolaos sicher überdurchschnittlich. Nach Herodes' Tod 4 v.C. war er zusammen mit dem Statthalter von Syrien, Publius Quintilius Varus (später Statthalter Germaniens in der Varusschlacht 9 n.C.) dessen Testamentsvollstrecker. Zuvor war er Erzieher der Kinder des Cäsarnachfolgers Antonius und der ägyptischen Königin Kleopatra. Nikolaos entstammte der politischen Oberschicht von Damaskus, erhielt eine erstklassige Ausbildung an den Elitehochschulen der Zeit und wurde ein anerkannter, interdisziplinär arbeitender Experte speziell zur Naturphilosophie und Ethik des Aristoteles. Seine Handbuchreihe *Über die Philosophie des Aristoteles* zur Physik, Biologie, Psychologie und Metaphysik des Aristoteles prägte in der Spätantike und im Mittelalter stark die aristotelische Wirkungsgeschichte und er avancierte im syrischen und arabischen Bildungswesen zur ersten philosophischen Autorität (z.B. auch bei Averroes). Mit seinen sonstigen monographischen Bearbeitungen, u.a. auch zur Religionsphilosophie, schafft er im Osten ein ähnlich enzyklopädisches Werk wie zur selben Zeit im Westen Cicero. Weltgeltung erreichte er jedoch mit seiner von Herodes angeregten *Weltgeschichte (Historiai)* in 144 Büchern, dem umfassendsten historiographischen Werk der Antike zum Thema. Es ist eine Hauptquelle für Flavius Josephus. Daneben ist er Autor von Tragödien und Komödien. Seine *Autobiographie* ist ein wichtiges Dokument zum antiken Bildungssystem: „Nikolaos von Damaskus stellt ... ein wichtiges ... Bindeglied zwischen Jerusalem und Rom einerseits und zwischen helle-

nistischer und jüdischer Kultur andererseits dar. Er befand sich als einer der einflußreich agierenden Gelehrten um die Zeitenwende genau an den Schnittpunkten, wo römische und jüdische Herrschaftsinteressen sich ... kreuzten.“ (Frickenschmidt: *Evangelium als Biographie. Die vier Evangelien im Rahmen antiker Erzählkunst*, Tübingen / Basel 1997, 167) In unserem Zusammenhang ist besonders interessant, dass Nikolaos neben seiner Autobiographie eine bekannte und verbreitete Biographie des Kaisers Augustus verfasste. Sie ist nicht nur eine zeit-, orts- und umfanggleiche Parallele zu den Messiasbiographien der Evangelien, sondern es besteht ev. ein direkter Zusammenhang: „Es gibt ... Indizien, die dafür sprechen, daß unter den Evangelien zumindest das Markusevangelium unter anderem auch als deutliche Antwort auf die biographische Verherrlichung des Augustus durch Nikolaos und andere zu verstehen ist“ (Frickenschmidt a.a.O. 1997, 167, 356—359).

2.4 Zivilisation und Globalisierung

Ein Charakteristikum der Zeitenwende ist die auf allen Gebieten erreichte formale Exzellenz der menschlichen Zivilisation. Damit will gesagt sein, dass die damals in der griechisch-römischen Kultur erarbeitete Theorie und Praxis der Staatsverfassung, des Rechtes, der Wissenschaften, der Künste und Techniken bis heute als Standard, als klassisch gelten. Das betrifft Logik, Mathematik, Ethik, Poetik und Rhetorik genau so wie Rechtswissenschaft, Politik, Verwaltung, Finanzwissenschaft, Militärwesen, Agrikultur und Architektur sowie Physik, Biologie, Medizin, Geschichtswissenschaft, Literaturwissenschaft. Natürlich betrifft dies auch und ganz besonders die Religion: Das religiöse Koordinatensystem unserer Zivilisation sind die klassischen Texte und Riten des Alten und Neuen Testaments.

Ein weiteres Charakteristikum der Zeitenwende ist, dass diese Zivilisation eine globale wird. Durch die griechische Expansion nach Asien seit Alexander dem Großen wird sie zur beherrschenden Macht in Vorderasien, Innerasien und Indien. In wichtigen Rücksichten wird sie sogar bis in den Fernen Osten zur Leitkultur. Dasselbe gilt von der römischen Expansion nach Mittel-, West- und Osteuropa sowie Afrika. Wir haben also um Christi Geburt eine im Wesentlichen ganz Europa, Afrika und Asien erfassende Weltzivilisation, eine antike Globalisierung. In

vorliegendem Zusammenhang nur diese Streiflichter hierzu: Nach dem Tod Alexander des Großen 323 v.C. ist sein General Seleukos I. Nikator (358—281) ab 301 Herr des gesamten asiatischen Teiles des Alexanderreiches vom Hellespont bis zum Indus (heute Türkei, Syrien, Palästina, Armenien, Irak, Iran, Afghanistan, Turkmenistan, Tadschikistan, Usbekistan und Pakistan). Er etabliert in diesem Riesenraum ein einheitliches griechisches Währungssystem, Bildungssystem, Rechtssystem und gründet wie schon Alexander zahlreiche griechische Städte, Gymnasien und Militärstützpunkte, in die während mehrerer Jahrhunderte griechische, syrische, phönizische und römische Siedler, Kaufleute, Handwerker, Künstler und Wissenschaftler strömten.

Der griechische Gouverneur der heutigen Länder Pakistan, Afghanistan, Turkmenistan, Tadschikistan und Usbekistan, Diodotos I., bildet ab 256 v.C bis 135 v.C. aus diesen Gebieten ein eigenes Griechisch-Baktrisches Königreich. Diesem folgte von 135 v.C. bis 10 n.C. das von dem griechischen Staatsmann Menander I (165—135) gegründete Indo-Griechische Königreich. Menander gelang die Eroberung des von Ashoka (268—232 v. Chr.) begründeten ersten indischen Großreiches, des Maurya-Reiches mit der Hauptstadt Pataliputra am Ganges (heute Patna), das Ursprungsgebiet des Buddhismus. Mit der Eroberung dieses größten Reiches der indischen Antike, das um 180 v.C. den gesamten indischen Subkontinent umfasste, beherrschte Menander nicht nur Nordwestindien (Pandschab), sondern auch Nordostindien (Hindostan) bis Nepal und Bengalen (dem heutigen Bangladesch) sowie Westindien (Gudscherat) bis zum heutigen Bombay und damit das gesamte indische Kernland: „Die Griechen wurden Herren von Indien“ (Strabon, der maßgebliche Geograph der Zeitenwende). Münzen mit Namen und Bildern der griechischen Herrscher und Heroen wie Herakles wurden indische Leitwährung. Griechische Diplomaten und Historiker in indischen Regierungszentren wie der Gesandte von Seleukos Nikator in Pataliputra, Megasthenes, sowie später Daimachos und Dionysios, verfassten religionswissenschaftliche und geographische Werke über den Brahmanismus und die indische Kultur.

Menander führte mit dem buddhistischen Mönch Nagasena ein berühmtes Religionsgespräch über buddhistische Lehrstücke wie Karma, Nirwana, Wiedergeburt, Erleuchtung und die Existenz eines Selbst. Dessen schriftliche Fassung unter dem Namen *Die Fragen des Milinda* [= Menander] zählt zu den kanonischen Schriften des Buddhismus in

Indien, China und Japan und liegt in Griechisch, Sanskrit und Chinesisch vor. Überhaupt entstand damals der sog. Graeco-Buddhismus, der während 800 Jahren die Entwicklung des Mahayana-Buddhismus beeinflusste und dessen Grundlage bildet. Ab der Spätantike wurde diese hellenisierte Form des Buddhismus in China, Korea und Japan maßgeblich und übte großen Einfluss auf Kunst und Kultur aus, einschließlich der Philosophie und Ethik des Zen. Dazu gehört auch die griechisch-indische Gandhara-Kunst, die Stilempfinden und Kunstproduktion Süd- und Ostasiens entscheidend prägte. Der letzte Herrscher des inzwischen auf den Pandschab beschränkten Indo-Griechischen Königreiches war Straton II. (25 v. Chr. bis ca. 10 n. Chr.). Bezeichnenderweise befand sich damit der letzte unabhängige griechische Staat überhaupt in Indien. Aber auch als um Christi Geburt die östlichsten Indoeuropäer, die Kuschana aus der chinesischen Provinz Gansu (Sinkiang), die hellenistische Herrschaft in Zentralasien (Baktrien) und Indien ablösten, behielten sie bis ins 3./4. Jh. die griechische Staatsordnung, Münzwesen und Kultur bei.

Dieselbe Entwicklung zu einer hellenistischen Globalisierung zeigt Ägypten, Libyen, Nubien (Sudan) und Äthiopien in dem ebenfalls von Nachfolgern Alexanders des Großen begründeten Ptolemäischen Reich mit der Hauptstadt Alexandrien, der globalen Wissenschaftsmetropole. Diese Globalisierung Europas, Asiens und Afrikas verstärkt sich noch, als die Römer seit dem letzten vorchristlichen Jahrhundert die politisch-militärische Vormacht auf allen Kontinenten der Alten Welt werden. Die römische Machtsphäre geht in Europa von Schottland und Friesland über die Karpaten bis zur Ukraine und zum Kaukasus. In Afrika gehen die römischen Militärexpeditionen bis Zentralafrika (Tschadsee) und Ostafrika (Rudolfsee, Kenya). Die Römer besitzen im Atlantik, dem Mittelmeer und Schwarzen Meer, dem Roten Meer, dem Persischen Golf und praktisch auch Indischen Ozean die Seeherrschaft. Ihre Militäroperationen erstrecken sich auf Südarabien und Jemen und das südindische Königreich der Epoche stützt sich auf römische Elitetruppen.

Die Gesandtschaften indischer Reiche an Augustus und nachfolgende Römische Kaiser wurden von diesen nicht ganz unzutreffend als Anerkennung der politischen Hegemonie des Römischen Reiches interpretiert. Das Außenhandelsvolumen zwischen Rom und Indien erreicht um die Zeitenwende legendäre Kennziffern. Von den römischen Überseehäfen am Roten Meer fahren pro Jahrzehnt Tausende Frachtschiffe

zu den Dutzenden römischen Handelsniederlassungen im heutigen Pakistan, Indien und Sri Lanka wie Barbarikon und Dvaraka. Der Bubastiskanal zwischen Rotem Meer und Nil ist ein Vorläufer des Suezkanals und ermöglicht eine durchgehende Seeverbindung zwischen Indien, Arabien, Ostafrika und Europa, wofür detaillierte Seekarten und Routenplaner existieren. Über den südchinesischen Hafen Kanton und die Seidenstraße ist auch die chinesische Wirtschaft in diesen globalen Wirtschaftsraum eingebunden. Dass ansonsten die Infrastruktur, v.a. das Fernstraßennetz, im Römischen Reich selbst technisch und logistisch perfekt ist, ist bekannt.

Die in Rede stehende antike Globalisierung unterscheidet sich allerdings von der Globalisierung der Gegenwart in grundsätzlicher Weise. Man sollte dies im Auge behalten, um nicht zwei qualitativ sehr verschiedene Prozesse ineins zu setzen. Die Globalisierung der griechisch-römischen Weltzivilisation ist gekennzeichnet durch eine bewusste und offizielle Respektierung der Nationen und Kulturen einschließlich der Verfassungen, Gesetze und Traditionen der einzelnen Völker, Stadtstaaten, Provinzen und Klientelstaaten. Deren hochdifferenzierte, konstruktive Einbettung ist geradezu das zentrale Charakteristikum der Römischen Verfassung und Politik. Das gilt selbst für Italien, das sich als ein vielfältiges föderatives System von römischem Kernraum (Latium) und römischen Exklaven (Kolonien), italischen Bundesgenossen mit und ohne Bürgerrecht, autonomen griechischen Städten usw. präsentierte. Demgegenüber wird heute die Destruierung aller gewachsenen nationalen und kulturellen Identitäten angestrebt und die Entdifferenzierung zugunsten eines homogenen Menschentyps und einer kosmopolitischen, gemischtrassigen und multikulturellen Bevölkerung.

Diese globale Zivilisation ist in unserem Zusammenhang deswegen besonders erwähnenswert, weil sie eine sprachliche, technische, geschäftliche und kulturelle Plattform für die weltweite Kommunikation darstellt, die bereits in der ersten Generation des Christentums den Aposteln erlaubte, mit großer Selbstverständlichkeit schnell und effizient das Evangelium in alle Kontinente zu tragen, nach Mittelasien und Indien, nach Ägypten und Äthiopien, nach Griechenland, Italien, Spanien, Frankreich und Skythien (Russland). Die entsprechenden Informationen zu den weltweiten Aktivitäten der Apostel und ihrer Mitarbeiter in der 10-bändigen *Kirchengeschichte* des Eusebius von Cäsarea (3./4. Jh.) über die ersten drei Jahrhunderte des Christentums sind nicht nur des-

wegen als korrekt anzusehen, weil Eusebius „ein höchst gewissenhafter Historiker“ (W. Schadewaldt) mit Zugriff auf mittelbare Zeitzeugen war. Noch viel stärker wiegt, dass man sonst annehmen müsste, den Aposteln seien elementarste organisatorische Fähigkeiten abgegangen und sie hätten in ihrem zentralen Lebensinhalt, der Weltmission, in nicht plausibel zu machender Weise versagt. Denn sie wären dann nicht in der Lage gewesen, Fernreisen auf eingespielten Routen zu unternehmen, die Hunderttausende syrischer, römischer, griechischer, jüdischer, chaldäischer etc. Diplomaten, Kaufleute, Bankiers, Seeleute, Philosophen, Priester, Offiziere und Weltreisender jedes Jahr mit der größten Routine und Selbstverständlichkeit zurücklegten. Die historisch-philologische Auswertung ihrer in- und außerhalb des Neuen Testaments erhaltenen Reden, Briefe und Maßnahmen zeigt hingegen — abgesehen von den spirituellen Faktoren — Persönlichkeiten mit überdurchschnittlichen organisatorischen Fähigkeiten. Sie schufen die Grundlagen für ein Glaubenssystem, das innerhalb dreier Jahrhunderte die geistige Hegemonie errang und zwar im globalen Maßstab.

2.5 Hellenistische Biographie / Historische Monographie

Im Blick auf das Neue Testament [NT] ist ein erstes und grundlegendes Datum die Natur und Definition der Evangelien, die der Kern des NT sind. Dazu das Folgende zum aktuellen Erkenntnisstand: „Die Evangelien gehören zur biographischen Tradition der Antike: ‚Die hellenistische Biographie ... ist so vielgestaltig, daß auch die Evangelien darin Platz haben könnten‘ [K. Berger]. Die Gattung impliziert den Anspruch, von einer historischen Gestalt zu berichten [...] Man darf also das selbstverständlich vorhandene Predigtinteresse der Evangelien nicht gegen ihre Erinnerungsintention ausspielen. Die Evangelien sind biographische Erzählungen mit Distanzierungssignalen und Identifikationsangeboten. Sie wollen erinnern, um in der Gegenwart christliche Identität zu ermöglichen [...] Die Jesusüberlieferung ist in den Evangelien mit Aussagen über andere Gestalten verbunden, bei denen historische Erinnerungsintention wie Faktizität unbestreitbar sind: mit Johannes dem Täufer, Herodes Antipas, Pontius Pilatus. Von Überlieferungen über sie ist ein Analogieschluß auf die historische Zuverlässigkeit der Jesusüberlieferung möglich. Die Evangelien berichten vom Täufer, von

Antipas und Pilatus zweifellos im Bewußtsein und mit der Absicht, sich auf Gestalten der realen Geschichte zu beziehen. Von allen drei berichtet auch Josephus im 18. Buch der *Antiquitates*, darüber hinaus Dio Cassius von Antipas (55, 27, 6; 59, 8, 2), Philo (*LegGai* 302, zit. O. S. 98) und Tacitus (*Ann* 15, 44, s. o. S. 89) von Pilatus. Von den beiden zuletzt genannten sind Münzen und Inschriften erhalten [...] Antike Geschichtsschreibung vertrat durchaus bewußt die Absicht, den Lesern Identifikationsangebote anzubieten; vgl. Plutarch in seiner Einleitung zur Geschichte Alexanders: ‚ich schreibe nicht Geschichte, sondern zeichne Lebensbilder, und hervorragende Tüchtigkeit oder Verworfenheit offenbart sich nicht durchaus in den aufsehenerregenden Taten ...‘ (*Alex*, I).“ (Theissen/Merz 2001, 107)

Das verbreitetste neutestamentliche Einleitungswerk sagt zwar: „Eine monokausale literaturgeschichtliche Erklärung der Gattung Evangelium ist nicht möglich“, räumt aber sofort ein: „Unter den vergleichbaren Textsorten steht die hellenistische Biographie/Philosophen-Vita der Form des Evangeliums am nächsten. Die in der hellenistischen Vitenschreibung dominierende Verbindung von historiographischen und biographischen Aussagen mit kerygmatischer Intention findet sich auch in den Evangelien. Charakteristisch für die Evangelienform ist das Ineinander von Erzähltext und kerygmatischer Anrede, eine narrative Grundstruktur verbindet sich mit biographischen, historiographischen, dramatischen und kerygmatischen Elementen. Eine inhaltliche Sonderstellung innerhalb der antiken Literatur nehmen die Evangelien jedoch ein: Nur sie behaupten, dass in einem konkreten und begrenzten Geschehen der Vergangenheit die Geschichte eine Wende nahm und nun auch Gegenwart und Zukunft von diesem Ereignis bestimmt werden.“ (Schnelle 2007, 184—185).

Meines Erachtens hat hier das gewichtigste Wort die umfangreichste Spezialuntersuchung zum Thema von Dirk Frickenschmidt: *Evangelium als Biographie. Die vier Evangelien im Rahmen antiker Erzählkunst*, Stuttgart 1997, 508. Ihr Fazit: „Es ging hier darum, eine erstmalig gewonnene solide Basis antiker biographischer Topoi [typischer gemeinsamer Merkmale] mit einem ersten wirklich im einzelnen durchgeführten Evangelien-Vergleich zu verbinden und dabei zu zeigen, daß alle vier kanonischen Evangelien nicht nur stellenweise, sondern von Anfang bis Ende viele wichtige Kennzeichen antiker Biographien aufweisen. Die vorgelegten Ergebnisse sind m. E. breit und sicher genug ange-

legt, von nun an von den vier kanonischen Evangelien als vier antiken Jesus-Biographien im Vollsinn des Wortes sprechen zu können.“ Frickenschmidt betont aber auch, dass in diesen individuellen geschichtlichen Rahmen Lehr- und Gesetzestexte eingebettet sind, so dass in der neutestamentlichen Tora der Evangelien eine ähnliche Verbindung von Geschichte und Lehre und Gesetz vorliegt wie in der alttestamentlichen Tora, den Büchern Moses.

Neben angloamerikanischen Autoren waren in Deutschland Pioniere dieser neuen Sicht der Tübinger Neutestamentler Martin Hengel (*Die Evangelienüberschriften*, Heidelberg 1984) und der Heidelberger Kollege Klaus Berger (*Die Formgeschichte des Neuen Testaments*, Heidelberg 1984; *Theologiegeschichte des Urchristentums*, Tübingen / Basel 2. Aufl. 1995): „Zum ersten Mal wurde programmatisch und flächendeckend nachgewiesen, inwieweit das gesamte Neue Testament [neben alttestamentlich-jüdischen Traditionen] an den hellenistisch geprägten Sprachkonventionen seiner Zeit intensiv partizipiert hat. Bergers Nachweis einer Vielfalt hellenistischer Formen im Neuen Testament reichte dabei in einem weitgespannten Bogen von Kleingattungen wie der Chrie bis zu Großgattungen wie der Historiographie. Auch die antike Biographie gehörte zu den von ihm untersuchten Gattungen.“ (Frickenschmidt 1997, 60)

Insbesondere Lukasevangelium und Apostelgeschichte folgen dabei literarisch und methodologisch besonders bewusst den Standards antiker Geschichtsschreibung: „Als Historiker ist Lukas um Vollständigkeit, Genauigkeit und Solidität bemüht, wobei er offenbar an Traditionen antiker Historiographie anknüpft. So sind *prágmata* und *diégēsis* z. Zt. des Lukas Termini der antiken Historiographie, und die Synchronismen und Datierungen in Lk 1,5; 2,1.2: 3,1,2; Apg 11,28 und Apg 18,12 weisen Lukas als Historiker aus. Zudem ist die lukanische Eigenart, die Heilsgeschichte in abgegrenzte und eigengewichtige Epochen zu gliedern, nicht ohne zeitgenössische Parallelen, denn insbesondere die historischen Monographien des Sallust zeigen eine vergleichbare Struktur auf. Deshalb erscheint es möglich, die beiden Bücher des lukanischen Doppelwerkes als historische Monographien zu bezeichnen, wovon der Charakter der lukanischen Darstellung des Lebens Jesu als Evangelium unberührt bleibt. Die weit verbreitete Gattung der historischen Monographie ermöglicht es Lukas, umfassend die Wirksamkeit Jesu in ihren einzelnen Epochen darzustellen.“ (Schnelle 2007, 292—293) Hier er-

scheint uns wiederum Frickenschmidts Einschätzung genauer, wonach die Evangelien historische Biographien im vollen technischen Sinn sind. Wie in den von Philo von Alexandrien und Flavius Josephus überlieferten selbstständigen oder eingebetteten jüdischen Biographien liegt dabei, so Frickenschmidt, lediglich der Akzent stärker auf spiritueller Berufung und Begnadung statt auf ethischer Bildung und Leistung wie in den griechisch-römischen Biographien. Aber dies sind inhaltliche Akzente innerhalb derselben Literaturgattung. Lediglich der zweite Teil des lukanischen Doppelwerkes, die *Apostelgeschichte* ist eine typische historische Monographie. Man kann allerdings die Einordnung der Evangelien als historische Monographien insofern bis zu einem gewissen Grad nachvollziehen, als diese Messiasbiographien erstens von ihrem Anspruch her überindividuelle weltgeschichtliche und sogar kosmische Bedeutung haben und zweitens umfangreiche Lehrtexte und Gesetzeskorpora mit umfassen.

Welche philologischen und literaturwissenschaftlichen Gesichtspunkte im Einzelnen bei der Literaturgattung oder -familie ‚Antike Biographie‘ hereinspielen, zeigt anhand der sehr bekannten — und im selben Zeit- und Kulturraum wie die Evangelien entstandenen — Biographie des römischen Nationaldichters Vergil mein Papier: ‚Struktur und Wirkungsgeschichte antiker Biographien am Beispiel der Vergilvita von Sueton-Donatus‘ [[Antike Biographie am Beispiel der Vergilvita](#)].

2.6 Das Epochenjahr 70 nach Christus

Das mit Abstand herausragendste Ereignis der Jahrzehnte nach dem Auftreten und Prozess Jesu (ca. 32 n. C.) ist die Belagerung und Zerstörung Jerusalems, der Brand und Untergang des Tempels 70 n. C.

Weniger bekannt ist, dass im selben Zeitraum und Jahr (68/69/70 n. C.) durch Bürgerkriege zwischen vier rivalisierenden Thronprätendenten eine ähnlich verheerende Belagerung und Zerstörung Roms mit Brand des Kapitols und Untergang des Tempels des Jupiter, des Haupttempels des Römischen Staates, erfolgte — zuerst durch die römische Rheinarmee unter ihrem Oberbefehlshaber und späteren Kaiser Vitellius, dann durch die Einnahme und Zerstörung der Stadt Rom seitens der römischen Orientarmee Vespasians unter Mucianus und Antonius Primus 19.—21.12.69 n. C. Tacitus über dieses Ereignis: „Seit der Gründung der Stadt hat die römische Republik ein so beklagenswertes, ein so schockierendes Unheil nicht erfahren wie jenes. Die Stadt erwies sich als eine einzige

Szene von Wildheit und Zerstörung ... Ströme von Blut und zur selben Zeit Berge von Leichen [Hist 3.72, 83; 4.1]" (Robinson a.a.O. 1986, 262).

In der Exegese des 19. und 20. Jh. hat sich — gegen das Zeugnis der Tradition — die Auffassung eingebürgert, dass die Evangelien und andere neutestamentliche Schriften erst nach 70 n. C. geschrieben wurden. John A. T. Robinson hat diese Auffassung u.E. überzeugend wissenschaftsphilosophisch in Frage gestellt: „Man hält tatsächlich bei den neueren Autoren vergebens nach irgendeinem ernsthaften Bemühen um einen äußeren oder inneren Beweis für die Datierung der einzelnen Bücher Ausschau (was die Werke von Lightfoot, Harnack und Zahn so sehr auszeichnete); vielmehr haben wir es hier mit einem vorgegebenen Schema der theologischen Entwicklung zu tun, an das die Datierungen dann angepaßt werden.“ (Robinson 1986, 18)

Robinsons Ironie in der Nachfolge des Exegeten Farrer ist verständlich: „Die Datierungen all dieser Bücher gleichen einer Reihe angeheiterter Nachtschwärmer, die Arm in Arm nach Hause gehen; jeder wird von den anderen aufrecht gehalten, und keiner hat festen Grund unter den Füßen. Diese ganze Reihe kann sich über fünf Jahre lang dahinschlängeln und dennoch mit keinem festen Hindernis kollidieren.“ (A. M. Farrer, *The Revelation of St John the Divine*, Oxford 1964, 37)" (Robinson 1986, 354—355). Wissenschaftssoziologisch steht man dann einer „mannigfaltigen Tyrannei der ungeprüften Vermutungen“ gegenüber:

„Sogar die Gelehrten (vielleicht sie am meisten) übernehmen diese bei ihren Reaktionen gegeneinander, verschiedene Schulen der Kritik übernehmen sie von ihren Vorgängern, und natürlich übernehmen sie einzelne Herausgeber und Verfasser voneinander. Hier treten Modeerscheinungen und eine kritische Orthodoxie zutage, und dies macht es auf diesem Gebiet ebenso wie auf anderen schwer, sich dagegenzustellen [...] Einiges davon ist schlichtweg gelehrte Trägheit [...] Es ist bemerkenswert, wenn man die Literatur der vergangenen einhundert Jahre sichtet, um wieviel gründlicher die Arbeit der älteren Generation im Hinblick auf diese Fragen war — die meisten Autoren besaßen einen klassischen philologischen Hintergrund —, um wieviel strenger und aufmerksamer sie im Hinblick auf die Befundsdatierung gewesen sind als ihre Nachfolger.“ (Robinson 1986, 357)

Hier die zentrale Argumentation zur Sache: „Eine der sonderbarsten Tatsachen bezüglich des Neuen Testaments, die in jeder Darstellung als das einzige, bestens datierbare Ereignis und als ein Höhepunkt der Zeit aufgezeichnet worden wäre, ist es, daß der Fall Jerusalems im Jahre

70, der den Zusammenbruch des institutionellen, auf den Tempel gegründeten Judentums darstellt, dort nicht ein einziges Mal als eine in der Vergangenheit liegende Tatsache erwähnt wird. Natürlich wird es vorausgesagt; und diese Voraussagen werden, zumindest in einigen Fällen, als nach dem Ereignis geschrieben (oder aufgeschrieben) angenommen. Aber dieses Schweigen ist nichtsdestoweniger ebenso bezeichnend, wie es für Sherlock Holmes das des Hundes war, der nicht bellte.“ (Robinson 1986, 23) — „Ähnlich äußert sich C. F. D. Moule: „Es ist schwer zu glauben, daß ein judaistischer Typus der Christenheit, der selbst so eng in den Strom der Jahre einbezogen war, der zum Jahre 70 geführt hat, nicht auf die Narben hingewiesen hätte — oder, alternativ, nicht aus diesem klaren Zeichen Kapital geschlagen hätte —, daß sie, die Christen, und nicht das nichtchristliche Judentum das wahre Israel sind.“ (Robinson 1986, 24)

„Genau an diesem Punkt stellte sich mir die Frage, warum die Abfassung irgendeines der Bücher des Neuen Testaments erst nach dem Fall Jerusalems im Jahre 70 datiert werden sollte. Wenn man einmal angefangen hat, sie sich genauer anzusehen, insbesondere den Brief an die Hebräer, die Apostelgeschichte und die Offenbarung, ist es da nicht seltsam daß dieses umstürzende Ereignis nicht ein einziges Mal erwähnt worden ist, ja, daß nicht einmal darauf hingewiesen wird. Und wie steht es um die Voraussagen in den Evangelien? Handelt es sich wirklich um die Prophezeiungen nach dem Ereignis, wie es uns unsere kritische Erziehung zu glauben gelehrt hat?“ (Robinson 1986, 20)

Zu Letzterem: Das Ereignis von 70 n. C. wird in den Evangelien allerdings vorausgesagt; aber diese Voraussagen werden als nach dem Ereignis geschrieben (*vaticinium ex eventu*) angenommen, weil man aufgrund rationalistischer Vorurteilsstruktur prophetische Vorhersagen nicht akzeptieren möchte. Aber von allem anderen abgesehen gilt, so Robinson unter Verweis auf eine andere, nicht hinterfragte und von dem jüdischen Historiker Josephus berichtete Vorhersage: „Daß Jesus das Verhängnis Jerusalems und seines Heiligtums vorausgesagt haben könnte, ist nicht weniger unwahrscheinlich als die Voraussage eines anderen Jesus, des Sohnes des Ananias, die dieser im Herbst 62 gemacht haben soll [Josephus, BJ 6. 300—309]“. (Robinson 1986, 25)

Insbesondere „der sog. Brief des Barnabas, der ... um 130 datiert werden kann ... verdient Beachtung, da er das erste christliche Dokument ist, in dem ausdrücklich über die Zerstörung Jerusalems in einer

Zeitform der Vergangenheit gesprochen wird.“ (Robinson 1986, 324) Nun hat speziell der neutestamentliche *Brief an die Hebräer* ein ähnliches Profil und handelt schwerpunktmäßig vom Jerusalemer Tempel und Tempelkult. Deswegen ist das in Rede stehende Problem hier besonders sichtbar: „Die Annahme, daß der Brief an die Hebräer, so wie er sich darbietet, unabhängig von diesem sintflutähnlichen Ereignis (das in dem vergleichbaren Brief des Barnabas so ausdrücklich erwähnt wird) geschrieben sein könnte, ist sicherlich äußerst überraschend“ und intuitiv falsch (Robinson 1986, 353).

Robinsons Fazit zur Entstehung der Gründungsschriften des Neuen Testaments: „Die wirklich kreative Periode der frühen Kirche [...] vom Standpunkt des literarischen Ertrags waren zweifelsohne die 50er Jahre selbst. Diese sahen die volle Blüte der Verkündigung und der Lehrtraditionen in den Evangelien und der Didache sowie die Entstehung der paulinischen Sammlung. Die 60er Jahre kennzeichnen den Anfang des silbernen Zeitalters (die Pastoralbriefe warfen auf dieses bereits einen Vorschatten) mit seinen Bemühungen um die Stärkung und Verteidigung des Glaubens gegen die Bedrohungen, die ihren Ursprung in Häresie, Schisma, Verfolgung und Abfall (Apg, Jud, 2 Petr, Johannesbriefe, Hebr, Offb) hatten.“ (Robinson 1986, 365)

Wer sich ein eigenes kompetentes Bild verschaffen möchte, wird nicht umhin kommen, die ebenso umfassende wie kompakte und ins Detail gehende Beweisführung Robinsons für jedes neutestamentliche Buch selbst mitzuvollziehen. Denn hier ist kein Satz zuviel gesagt. Alternativ kann H.-J. Schulz [*Die apostolische Herkunft der Evangelien*, Freiburg / Basel / Wien 1997, v.a. 116—119, 226—232, 248—255] konsultiert werden, der ebenfalls ausführlich und gründlich die Meinung *ad absurdum* führt, die Vorhersagen der Zerstörung des Tempels und Jerusalems in den Evangelien seien nachträgliche Pseudovorhersagen (*vaticinia ex eventu*), die deren Abfassung nach 70 n. C. erzwingen.

2.7 Nicht-christliche Jesuszeugnisse

„Die nicht-christlichen Jesuszeugnisse ... zeigen ..., daß die Zeitgenossen im 1./2. Jh. keinen Grund sahen, an Jesu Existenz zu zweifeln.“ (Theissen/Merz 2001, 73)

„Der Wert der voneinander unabhängigen außerchristlichen Nachrichten über Jesus ist ein doppelter. Zunächst ist festzuhalten: Gegner wie neutrale oder sympathisierende Beobachter des Christentums setzen die Geschichtlichkeit Jesu voraus und lassen nicht die Spur eines Zweifels daran erkennen. Darüber hinaus erlauben die nicht-christlichen Notizen die Kontrolle einzelner Daten und Fakten der urchristlichen Jesusüberlieferung.“ (Theissen/Merz 2001, 91)

„Der jüdische Historiker Josephus (37/38 n. Chr. — nach 100), Priestersohn und Phariseer aus begüterter Familie, war im jüdisch-römischen Krieg zunächst Befehlshaber in Galiläa, geriet dann in römische Kriegsgefangenschaft. Nachdem Vespasian Kaiser geworden war, wie es ihm Josephus zuvor prophezeit hatte, ließ er ihn frei. Seitdem lebte Josephus als Schützling der Flavier in Rom und verfaßte dort seine historischen und apologetischen Schriften. Auf Jesus kommt Josephus im ‚Jüdischen Krieg‘ erstaunlicherweise nicht zu sprechen, aber er erwähnt ihn zweimal in den ‚Antiquitates Iudaicae‘, seiner um 93 n. Chr. erschienenen Weltgeschichte des jüdischen Volkes (Ant 18, 63f; 20, 200).“ (Theissen/Merz 2001, 74) — „Josephus hat über Jesus so neutral und sachlich berichtet wie über Johannes den Täufer oder über den Herrenbruder Jakobus. Sein Jesusbild erinnert an das Jesusbild der lukianischen Schriften.“ (Theissen/Merz 2001, 82)

„Die Erwähnungen Jesu bei antiken Historikern widerlegen Zweifel an seiner Geschichtlichkeit. Die ... Notizen über Jesus bei jüdischen und paganen Schriftstellem insbesondere bei Josephus, im Sarapionbrief und bei Tacitus — zeigen daß man in der Antike selbstverständlich von der Geschichtlichkeit Jesu ausging, mit Recht, wie zwei Beobachtungen zu den genannten Quellen zeigen: Die Notizen über Jesus sind unabhängig voneinander. Drei Schriftsteller aus verschiedenen Milieus bearbeiten eigenständig Nachrichten über Jesus: ein jüdischer Aristokrat und Historiker, ein syrischer Philosoph, ein römischer Staatsmann und Geschichtsschreiber. Alle drei wissen von der Hinrichtung Jesu, jedoch in verschiedener Weise: Tacitus macht Pontius Pilatus, Mara bar Sarapion das jüdische Volk, das Testimonium Flavianum (wahrscheinlich) eine Kooperation zwischen jüdischer Aristokratie und dem römischen Statthalter verantwortlich. Die Hinrichtung war anstößig für jede Verehrung Jesu. Sie ist als ‚skandalon‘ unerfindbar (vgl 1 Kor 1, 18ff).“ (Theissen/Merz 2001, 99)

Das Schweigen mancher Quellen ist keine Gegeninstanz: „Antike Quellen schweigen über viele Personen, an deren Geschichtlichkeit nicht gezweifelt werden kann. Johannes der Täufer wird von Josephus (Ant 18, 116—119) und in mandäischen Texten genannt, nicht aber von Philo, Paulus und in rabbinischen Schriften. Paulus von Tarsos ist durch authentische Briefe bezeugt, wird aber weder bei Josephus noch sonst bei nicht-christlichen Autoren erwähnt. Der Lehrer der Gerechtigkeit ist nur aus den Qumranschriften selbst bekannt, in den überlieferten antiken Berichten über die Essener fehlt jede Nachricht über ihn (Josephus, Philo, Plinius d. Ä.). Rabbi Hillel, der Gründer der Schultradition der Hilleliten, wird bei Josephus nie genannt, obwohl sich dieser zum Pharisäismus bekennt. Bar Kochba, der messianische Führer des jüdischen Aufstands gegen die Römer 132—135 n. Chr., wird im Bericht des Dio Cassius über diesen Aufstand mit Schweigen übergangen.“ (Theissen/Merz 2001, 99)

Dazu kommen archäologische Zeugnisse wie in Kapernaum *resp.* Kapharnaum am See Genesareth, dem Zentrum des Wirkens Jesu, das „Haus des Petrus. Unter einer prachtvollen achteckigen Kirche aus byzantinischer Zeit wurden Reste von Wohnhäusern gefunden — ärmliche Häuser, die bis ins 1. vorchristliche Jahrhundert zurückgehen. Dort gefundene Angelhaken weisen auf Fischer als Bewohner. Zwischen 50 und 100 n. Chr. wurde eines dieser ärmlichen Häuser offensichtlich ‚restauriert‘. Seine groben Wände wurden verputzt, sein Boden mehrfach mit einem Kalkbelag versehen. Im abgefallenen Putz fanden sich Symbole und Inschriften, die auf eine frühchristliche Hauskirche hinweisen. Mehrfach wird Jesus mit Hoheitstiteln genannt; auch der Name des Petrus begegnet möglicherweise. Alles spricht dafür, daß schon im 1. Jh. das Haus des Petrus hier lokalisiert wurde — möglicherweise aufgrund einer zutreffenden Ortstradition.“ (Theissen/Merz 2001, 160—161)

Ferner: „Der archäologische Befund des in der Grabeskirche in Jerusalem vorhandenen ‚Grabes‘ stimmt in überzufälliger Weise mit dem literarischen Befund überein:

- Das unter Konstantin ‚entdeckte‘ Grab kann keine ‚Erfindung‘ sein. Es wurde mitten in der byzantinischen Stadt entdeckt — unter einem mit der Gründung von Aelia Capitolina 136 n. Chr. verbundenen Venustempel. Gräber liegen in der Antike außerhalb

der Stadt. Ohne eine alte Lokaltradition vom Grab Jesu hätte niemand mitten in der Stadt nach seinem Grab gesucht.

- Zur Zeit Jesu lag das Grab Jesu mit großer Wahrscheinlichkeit außerhalb der Stadtmauern. Erst Herodes Agrippa I. ließ zwischen 41 und 44 n.Chr. eine ‚dritte Mauer‘ errichten, durch die Golgatha und Grab innerhalb der Mauern zu liegen kam. Daher ist wahrscheinlich, daß es schon im 1. Jh. eine Lokaltradition gab, die Jesu Grab dort lokalisierte, wo es heute in der Grabeskirche verehrt wird.
- Das Grab in der Grabeskirche ist ein ‚neues Grab‘. Es fehlen die vielen zusätzlichen *loculi*, die von der Hauptkammer ausgehen. Es liegt zudem in der Nähe Golgathas in einem aufgegebenen Steinbruch, der durchaus als Garten hat dienen können. All das paßt zu Joh 19,41. Die johanneische Überlieferung setzt ein Grab voraus, wie wir es heute sehen können.“ (Theissen/Merz 2001, 438)

Dazu kommt: „Der gut bezeugte jüdische Brauch, Märtyrer- und Heiligengräber zu verehren (J. Jeremias: *Heiligengräber in Jesu Umwelt*, Göttingen 1958), hätte dazu führen müssen, daß auch um das Grab Jesu ein ‚Heiligenkult‘ hätte entstehen müssen — falls man von seinem Grab wußte. Daß sich solch ein Brauch nicht entwickelte, läßt sich erklären, wenn das Grab leer und der zu verehrende Heilige abwesend war.“ (Theissen/Merz 2001, 437)

Eine wissenschaftsphilosophische Untersuchung der archäologischen Zeugnisse im Zusammenhang des Neuen Testaments kann schließlich nicht an „dem Grabtuch in Turin [vorbeigehen], das seit hundert Jahren zum prominentesten Textil der Forschung wurde (mit 180 000 Arbeitsstunden, Tendenz immer noch rasant steigend“. So der langjährige FAZ- und WELT-Redakteur sowie Jerusalem- und Romkorrespondent Paul Badde (*Das Grabtuch von Turin oder Das Geheimnis der heiligen Bilder*, München 2010, 157). Ähnlich die Archäologin und Historikerin Maria Gr. Siliato: „Nie zuvor war ein Gegenstand von künstlerischem oder historischem Interesse so umfassend geprüft worden [...] Noch nie war ein archäologischer Gegenstand einer so gigantischen Anzahl von Untersuchungen unterzogen worden.“ (*Und das Grabtuch ist doch echt. Die neuen Beweise*. Aus dem Italienischen von Dr. Karl Pichler, München 2000, 71, 90) Aber genauso hat „kein Monument, kein archäologi-

scher Fund ... je in der Geschichte des Abendlandes auf jede neue wissenschaftliche Auskunft eine solche Flut von Gegenhypothesen, eine solche Kette von wilden Phantastereien ausgelöst.“ (Siliato 2000, 27) Der Grund hierfür ist dieser: „Kein Bild und kein Schriftstück auf der ganzen Erde spiegelt detailgenauer und wahrhafter, was die vier Evangelien von der Passion und dem Tod Jesu erzählen“ (Badde 2010, 107). In dem Anhang bzw. der Verknüpfung ‚Das Grabtuch von Turin: Eine religionsphilosophische Bestandsaufnahme‘ wird die Faktenlage aktuell zusammengefasst [[Das Grabtuch von Turin: Eine religionsphilosophische Bestandsaufnahme](#)].

2.8 Revision religionsgeschichtlicher Ableitungen

Religionsgeschichtliche Ableitungen versuchten, die übernatürliche Würde und Autorität von Person und Wirken Jesu aus Mythen der heidnischen Umwelt usw. zu erklären, als Übertragungen oder Übernahmen: „Die klassischen Übertragungstheorien betrafen vor allem den Ur-mensch-Erlöser-Mythos, die Angleichung Jesu an (sterbende und auferstehende) Sohn-Gottheiten und die Kyrios-Kulte der heidnischen Umwelt. Alle drei Ableitungen wurden in Frage gestellt:

- *Der gnostische Erlöser*: C. Colpe wies in ‚Die religionsgeschichtliche Schule‘ (1961) nach, daß der von der Bultmannschule vorausgesetzte vorchristliche Erlösermythos ein Konstrukt der Wissenschaft ist. Er begegnet erst in nachchristlicher Zeit bei den Manichäern.
- *Der Sohn Gottes*: M. Hengel zeigte in ‚Der Sohn Gottes‘ (1975), daß es viel naheliegender ist, den Sohn-Gottes-Titel aus der messianischen Erwartung des Judentums abzuleiten (Ps 2,7 usw.) als von hellenistischen Sohn-Gottheiten.
- *Der Kyrios*: In demselben Buch erklärte er den Kyrios-Titel als Übertragung des alttestamentlichen Gottesprädikats KYPIOS auf Jesus. In Mysterienreligionen sei Kyrios (außerhalb des Isiskultes) selten belegt. Wo er geläufig sei (wie bei den ‚Baalim‘ Syriens) handle es sich nicht um Mysteriengottheiten. Aufgrund dieser religionsgeschichtlichen Revisionen nehmen heute die meisten Exegeten an, daß das Urchristentum die Hoheit Jesu nach

Ostern mit jüdischen Sprachmustern zum Ausdruck brachte. Aber auch im Bereich der jüdischen Religionsgeschichte kam es zu Revisionen (u.a. aufgrund der Qumranfunde).“ (Theissen/Merz 2001, 452)

2.9 Wundertätigkeit

Das Neue Testament benennt wie das Alte Testament als Belege für seine transzendente Herkunft und Autorität (i) Machttaten, welche menschliche und natürliche Macht überschreiten (Wunder) sowie (ii) Einsichten und Vorhersagen, die menschliche Intelligenz überschreiten (Prophetie): „Die Wundertätigkeit Jesu ist breit bezeugt. Sie begegnet in verschiedenen Überlieferungsströmen, verschiedenen Gattungen und hat ihr Echo im Zeugnis verschieden eingestellter ‚Zeugen‘ gefunden.“ (Theissen/Merz 2001, 269)

„Es gibt daher keinen Grund, daran zu zweifeln, daß auch Nichtanhänger Jesu von seinen Wundern beeindruckt (oder irritiert) waren. Wenn die Evangelien berichten, die Erzählung von Wundern habe sich ungeheuer schnell verbreitet (vgl. Mk 1, 28.45; 5,20; 7,24f.36f) und habe sogar zur exorzistischen Verwendung des Namens Jesu durch fremde Wundertäter geführt (Mk 9,38f), so ist das glaubwürdig: Die Überlieferung der Wunder war nicht auf seine Anhänger beschränkt.“ (Theissen/Merz 2001, 270)

„Die Wunderüberlieferung von Jesus wäre nicht entstanden ohne eine entsprechende Wundertätigkeit Jesu. Wundergeschichten konzentrieren sich in der Antike auf wenige Gestalten, nicht jeder Wanderprediger zieht Wunderüberlieferungen an sich. In neutestamentlicher Zeit kennen wir Hanina ben Dosa (um 70 n. Chr.), Eliezer ben Hyrkanos (um 90 n. Chr.) und den Exorzisten Eleazar, der 68/69 n. Chr. in Gegenwart des Josephus und des Vespasian einen Exorzismus durchführte, von dem Josephus etwa 25 Jahre später berichtet (Ant 8, 45f). Schließlich wäre noch Apollonius von Tyana (ca. 4—96 n.Chr.) zu nennen, von dem neun große Wunder erzählt wurden. Auf keine antike Einzelperson wurden so viele Wunderüberlieferungen konzentriert wie auf Jesus. Die Wunderüberlieferung ist darüber hinaus in Wort- und Erzählüberlieferung doppelt bezeugt und wurde schon im NT von Gegnern (!) zum Anlaß von Vorwürfen gegen Jesus gemacht (Mk 3, 22ff par.). Daß Jesus

charismatischer Exorzist und Wunderheiler war, läßt sich nicht bestreiten.“ (Theissen/Merz 2001, 115)

„So wie die Gottesherrschaft im Zentrum der Verkündigung Jesu steht, bilden Heilungen und Exorzismen ein Zentrum seines Wirkens. Gewiß hat Jesus nicht nur Wunder getan [...] Seine Zeitgenossen aber hat Jesus vor allem durch Wunder beeindruckt und irritiert. Bei modernen historisch-kritisch Forschenden überwiegt die Irritation. [...] Wunder [sind] in so vielen alten Überlieferungsschichten bezeugt, daß an ihrem historischen Hintergrund kein Zweifel besteht.“ (Theissen/Merz 2001, 256)

„Die historische Forschung hat drei Typen von Wundertätern erarbeitet, die zum religionsgeschichtlichen Vergleich mit Jesus herangezogen werden können: den hellenistischen *theïos anēr* (dessen Negativbild der Magier ist), den rabbinischen Wundercharismatiker und die jüdischen Zeichenpropheten. Jesus zeigt Berührungen mit allen, unterscheidet sich aber zugleich in wichtigen Zügen von ihnen.“ (Theissen/Merz 2001, 275)

Der Unterschied ist: „Die Einzigartigkeit der Wunder des historischen Jesus liegt darin, daß gegenwärtig geschehenden Heilungen und Exorzismen eine eschatologische Bedeutung zugesprochen wird. In ihnen beginnt eine neue Welt [...] Nirgendwo sonst finden wir einen Wundercharismatiker, dessen Wundertaten das Ende einer alten und der Beginn einer neuen Welt sein sollen. Auf die Wunder fällt dadurch ein ungeheurer Akzent (und es ist unhistorisch, ihre Bedeutung für den historischen Jesus zu relativieren).“ (Theissen/Merz 2001, 279) — „So wie sich in den Wundern des Mose damals der Exodus anbahnte, so in den Exorzismen [Jesu] heute die Befreiung Israels durch das Reich Gottes.“ (Theissen/Merz 2001, 238)

2.10 Alttestamentliches Judentum = Urkatholizismus

Im Vorhergehenden fanden sich immer wieder ins Auge springende Parallelen zwischen Einrichtungen des alttestamentlichen Judentums und der neutestamentlichen katholischen oder auch östlich-orthodoxen Kirche. Dies ist kein Zufall. Eine systematische Analyse zeigt nicht nur eine weitestgehende Verwandtschaft, sondern sogar strukturelle und phänomenologische Identität zwischen alttestamentlichem Judentum

und neutestamentlichem orthodox-katholischem Christentum. Hier eine Liste 20 identischer Merkmale:

(1) Schrift und Tradition als gleichursprüngliche Glaubensquellen; (2) Weihe- und Jurisdiktionshierarchie mit monarchischer Spitze (Hoherpriester *resp.* Römischer Oberhirte oder Papst); (3) Sakramentales Weihepriestertum mit niederen und höheren Weihestufen *inkl.* zugeordneter Funktionen (Lektor, Exorzist, Levit, Priester ...); (4) Theologischer Unbedingtheits- und Ausschließlichkeitsanspruch mit Weltmission; (5) Theozentrische Staats- und Gesellschaftsordnung (Soziales Königtum Gottes *resp.* Christi) mit entsprechendem Verfassungsschutz; (6) Identische kanonische Schriften des Tanach (AT); (7) Identische Hauptfeste (Ostern, Pfingsten) und identische Wocheneinteilung mit dem 7. Tag als gottgeweihter Ruhetag (Sabbat / Sonntag); (8) Liturgischer Opfergottesdienst (Tempel- *resp.* Messopfer) als Zentrum des Glaubenslebens; (9) Kultstätte mit hochheiligem Altarraum, Allerheiligstem und Ewigem Licht; (10) Liturgische Gewänder der Priester und Leviten; (11) Alttestamentliche Weihe- und Reinigungsriten im Ritual der neutestamentlichen Sakramente und Sakramentalien; (12) Identisches Gebetbuch (Psalter) und Stundengebet aus Psalmen und Schriftlesungen mit 7 Gebets- oder Tagzeiten (vgl. *Psalms* 119, 164 und *Apostelgeschichte* 3, 1); (13) Wertschätzung von Askese, Fasten, Vigilien, Almosen und guten Werken; (14) Mönchtum mit Armut, Keuschheit und Gehorsam als Klostersgemeinschaft (Essener) oder Eremitenleben (jüdische Therapeuten); (15) 100% identische Sexualethik bei orthodoxen Juden und orthodoxen Katholiken und beide unterschieden von jeder anderen sozialen Gruppe (Kinsey-Sexualreport 1948/1953 unter der Voraussetzung, dass die Daten nicht wie in anderen Bereichen von Kinsey manipuliert sind); (16) Heiligenverehrung und Reliquienverehrung; (17) Gebet und Opfer für die Verstorbenen; (18) Existenz und heilsgeschichtliche Rolle von Engel und Dämonen; (19) Exorzismen; (20) Gebrauch von Weihrauch und Weihwasser.

Auch in der Theologie des christlichen Israel sind alttestamentliches Judentum und neutestamentliches katholisches Christentum dieselbe Institution. Das Alte Testament [AT] ist, so die Kirchenväter, das verschleierte Neue Testament [NT] und das Neue Testament ist das entschleierte Alte Testament. Das AT ist, so der theologische Fachbegriff, Vorbild oder Typus (griech. *typos*, lat. *figura*) für das Vollbild oder Urbild des NT. Seine Personen, Institutionen, Handlungen deuten — auch — ein eigentliches Zukünftiges, Spirituelles an. Dies ist der bekannte geistliche Schriftsinn (*sensus spiritualis*) neben dem buchstäblichen oder Literalsinn (*sensus literalis*).

Beispiele im Einzelnen sind: Der frühgeschichtliche Priesterkönig von Salem (Jerusalem) Melchisedech ist Typus des Priestertums Christi im Neuen Testament (*Brief an die Hebräer*); Moses als Begründer des ersten Bundes ist Typus Christi als Begründer des neuen Bundes; das alttestamentliche Volk Israel ist Typus des christlichen Israel (*Galater*

6); Sion und Jerusalem sind Typen der neutestamentlichen Kirche; der Prophet Jonas ist Typus des begrabenen und auferstandenen Messias; das Osterlamm ist Typus des definitiven Opferlammes oder leidenden Gottesknechtes (*Johannes* 1); das Manna ist Typus der Eucharistie (*Johannes* 6).

Eine definitive Darlegung der Identität von alttestamentlichem Judentum und katholischer Weltkirche bietet der 1823 zum Katholizismus konvertierte Paul David Drach (1791—1868), Direktor der Pariser Talmud-Akademie, Schwiegersohn des Großrabbiners von Frankreich und dessen designierter Nachfolger. Dem Beispiel des unbestritten hochgesinnten und -begabten Gelehrten folgten trotz enormer Widerstände und Leidensdruckes zahlreiche weitere Rabbiner, Verwandte und Freunde. Der aus Straßburg stammende Drach ist bis heute wohl der kompetenteste gleichzeitige Experte zur jüdischen wie christlichen Bibelauslegung und u.a. Verfasser eines monumentalen 27-bändigen Bibelkommentars. Einschlägig ist in unserem Zusammenhang besonders [De L'Harmonie entre l'Eglise et la Synagogue. Perpétuité et Catholicité de la Religion chrétienne](#), 2 Bde. Paris 1844. Eine kompakte 50-seitige Zusammenfassung liegt vor in seinem *Lettre d'un rabbin converti aux Israélites, ses frères, sur les motifs de sa conversion* (Paris 1825), dessen Gedankengang wir kurz skizzieren [Wiederabdruck mit ausführlichen Anmerkungen in o.g. Werk, Paris 1844, I, 1—251; Übersetzung von mir, PN].

(1) Der Eingangssatz formuliert bereits den entscheidenden Punkt: „Der Herr hat mich durch das Geschenk seiner Gnade zu dem Entschluss inspiriert, den von der Partei der Pharisäer bestimmten Kult der gegenwärtigen Synagoge zu verlassen, um in die heilige und wirkliche Religion Israels einzutreten, die nur die katholische, apostolische und römische Religion sein kann [...] Ja, meine lieben Brüder, ich wiederhole es, die katholische, apostolische und römische Religion ist jene unserer Vorfahren, welche ihre letzte Entwicklung beim Kommen Unseres Herrn Jesus Christus erhielt. Er ist der sovielen Male unserer Nation verheißene [...] und bis in die kleinsten Einzelheiten vorhergesagte Messias [...]“.

(2) „Als *König Israels* erschien der Herr auf der Erde (Joh 1, 49; 12, 13) und als *Retter und Erlöser Israels* litt er (Apostelgeschichte 13; Lukas 25, 21) [...] In unserer Nation wählte er seine Jünger und seine

Apostel und hier entstand zuerst die Kirche und das Zentrum der christlichen Religion [...]“

(3) „Der konvertierte Israelit findet in der Kirche die Zeremonien — Opfer, Gebete, Gesten, Feste, liturgischen Gewänder, Gottesdienstriten — der Synagoge wieder, geadelt mit einem nicht auszudrückenden Zauber [...] Alle Zeremonien der Synagoge finden sich in der Kirche wieder, mit dem Unterschied, dass die Kirche die Realität dessen besitzt, wovon die Synagoge nur Vorbilder bietet, wenn man von auch vorhandenen abergläubischen Praktiken, der Frucht talmudischer Träumereien, absieht [...]“

(4) „Von besonderer Wichtigkeit erscheint mir, auf die zahlreichen Belegstellen in der schriftlichen und mündlichen Glaubensüberlieferung der alttestamentlichen Synagoge [in Tanach, Talmud, Zohar, Maimonides etc.] aufmerksam zu machen, wo die Lehre von der Dreipersönlichkeit des Einen Gottes bereits entwickelt ist [Drach diskutiert dieselben auf 12 Seiten, 12—24] [...]“.

(5) In ethischer Hinsicht „machte einen tiefen Eindruck auf mich die Ehrenhaftigkeit sowie die ebenso solide wie tiefempfundene und diskrete Frömmigkeit katholischer Pariser Familien, deren Söhne ich während einiger Jahre täglich unterrichtete. Diese Erfahrungen elektrisierten mich [...] und waren Anstöße zu meiner Konversion [...]“.

(6) „Intellektuell wurden ferner meine intensiven textkritischen und philologischen Forschungen zu den hebräischen, griechischen [Septuaginta], syrischen, lateinischen etc. Textversionen der heiligen Schriften bedeutsam, da sie mich zur Überzeugung kommen ließen, dass das nachchristliche Judentum öfters den authentischen hebräischen Text verändert hat, um christliche Assoziationen auszuschalten [37—44]“.

(7) Drach beschreibt die Identität von Altem und Neuem Testament schließlich auch als existentielle, emotionale und ästhetische Erfahrung: „Der Karsamstag 1823, Tag meiner Taufe durch den Erzbischof von Paris, war der schönste Tag meines Lebens [...] Die erhabene Zeremonie des Osterfestes, die liturgischen Gewänder des zelebrierenden Oberhirten und des zahlreichen assistierenden Klerus versetzten mich im Geiste in den Tempel von Jerusalem. Es schien mir als sähe ich den Hohenpriester und Sohn Aarons inmitten der Leviten, während er das Hochfest des Versöhnungstages zelebriert. Aber genauso war dies Anlass zu sagen: *Der Ruhm des zweiten Hauses [Gottes] wird größer sein als jener des ersten* (Haggai 2,9)“.

Theissen/Merz (2001) und andere zeitgenössische Autoren bestimmen nun das aktuelle Forschungsparadigma zum Neuen Testament in Europa und den USA so, dass (i) ein sozialgeschichtliches statt theologisches Interesse im Vordergrund steht und dass (ii) Jesus und das Christentum als eine innerjüdische Entwicklung oder Partei gesehen wird: „An Stelle der Abgrenzung Jesu vom Judentum tritt seine Einordnung in das Judentum [...]: Im Auftreten und Geschick Jesu schlagen sich die für die jüdische Gesellschaft des 1. Jh. n. Chr. charakteristischen Spannungen nieder [...] Jesus ist Gründer einer ‚innerjüdischen Erneuerungsbewegung‘, deren Intensivierung von Thora und Eschatologie formal anderen ‚radikaltheokratischen‘ Bewegungen entspricht.“ (2001, 28—29) Hier ist ein wahrer Kern in methodisch und inhaltlich problematischen Zeitgeistanleihen verpackt (siehe hierzu das Menu: [Tora](#)).

Aber die These: Jesus ist aus dem Judentum zu erklären, hat noch eine weitere Pointe. Diese Pointe liegt im Ergebnis obiger strukturalistischer und phänomenologischer Analysen: Das alttestamentliche Judentum ist isomorph zum katholischen Christentum bzw. ist dessen Typus. Denn die Schlussfolgerung aus diesen Vordersätzen ist: Also ist Jesus ultimativ aus dem orthodox-katholischen Christentum und innerhalb desselben zu erklären. Theissen/Merz (2001) ist denn auch das protestantische Werk, das der Sache nach am weitestgehenden diesen jüdischen „Urkatholizismus“ in den Blick nimmt und — bis zu einer gewissen Schmerzschwelle — in postmoderner Weitherzigkeit aufarbeitet.

2.11 Nachchristliches talmudisches Judentum = Urprotestantismus

Ergänzend zum Vorigen das Folgende: Von Seiten jüdischer Historiker wird regelmäßig die inhaltliche Verwandtschaft und geschichtliche Zusammenarbeit des nachchristlichen rabbinischen oder talmudischen Judentums mit den protestantischen Bewegungen und Bekenntnissen angesprochen und betont. So durchgängig der große alte Mann der jüdischen Geschichtsschreibung, Heinrich Graetz in seiner monumentalen *Geschichte der Juden. Von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Aus den Quellen neu bearbeitet* (11 Bände, Berlin und Leipzig 1853—1875; vgl. z. B. die engl. Ausgabe *The History of the Jews*, Philadelphia 1894, II, 67). Eine moderne monographische Bearbeitung des Themas

hat Louis Israel Newman: *Jewish Influence on Christian Reform Movements* (New York 1966, S. 3 und passim). Oder auch Norman F. Cantor: *The Sacred Chain: The History of the Jews* (New York 1994, vgl. S. 169). Sie alle unterstreichen, dass Juden im Mittelalter generell die protoprotestantischen Häresien der Albigenser und Katharer in Südfrankreich beeinflussten und unterstützten, was Südfrankreich den Namen *Judaea Secunda* eintrug. Nicht wenige Katharer, Albigenser und auch z.T. Waldenser vollzogen die Beschneidung und praktizierten das mosaische Gesetz. Auch und speziell die hussitische Bewegung in Böhmen und Deutschland zeigt, so Rabbi Louis Israel Newman, „a conspiracy between Hussites, Waldensians and Jews“ (*Jewish Influence on Christian Reform Movements*, New York 1966, 437): „Jewish groups participated actively and publicly in the rise and spread of the movement“ (ebd. 436). Jüdische Instrukteure und Unterstützer häretischer und revolutionärer Bewegungen „run like dark threads through the history of nearly every movement of reform in European Christendom“ (ebd. 436), insbesondere im Fall der Katharer, Albigenser und Hussiten (ebd. 435) sowie der Calvinisten und Puritaner (siehe in Folge).

Dass hier nicht nur ein taktisches Zusammengehen gegen die Katholische Weltkirche vorliegt, sondern eine innere Verwandtschaft, die in einer tendenziell protestantischen Neudefinition des nachchristlichen Judentums wurzelt, war ein theologisches Hauptthema seit der ersten Hälfte des 13. Jh. Damals wies der Spanier Nicholas Donin seine jüdischen Glaubensgenossen darauf hin, dass der *Talmud* als das maßgebliche Gründungsdokument des nach- und antichristlichen Israel im Widerspruch zur *Tora* des Moses stehe und namentlich in ethischer Hinsicht eine häretische Abweichung vom biblischen Mosaismus darstelle. Donin erregte emotionalen Aufruhr, wurde aus der Synagoge ausgestoßen, konvertierte zum christlichen Israel und wurde Theologe und Priester. Als er 1236 den Römischen Oberhirten Gregor IX. auf seine Beobachtungen hinwies, führte dies zu einer Hinterfragung des *Talmud*, den man bisher als genuine Auslegung der *Tora* angesehen hatte.

Was folgte, war eine systematische Neuevaluation durch zwei erst-rangige judenchristliche Talmudexperten. Einmal durch den Orientalisten und Theologen Raymundus Martinus (1220—1284), der zusammen mit dem General des Dominikanerordens Raymund von Penafort 1265 vom spanischen König in eine Regierungskommission zur Überprüfung der verfassungsmäßigen Unbedenklichkeit rabbinischer Schriften er-

nannt wurde. Er fasste seine Erkenntnisse 1278 in dem Werk *Pugio fidei* zusammen, „the most learned and best documented polemic against Judaism which the Middle Ages produced“ (Jeremy Cohen: *The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism*, Ithaca and London 1982, 127). Sein Fazit: (i) Weite Bereiche des Talmud sind unbedenklich. Sie sind eine schriftliche Fixierung der mündlichen vorchristlichen Glaubenstradition. (ii) Es existieren jedoch zahlreiche häretische Abweichungen vom biblischen Mosaismus, namentlich was moralisches Verhalten angeht. (iii) Im Talmud impliziert ist ein Gegenevangelium mit z.T. extremen und abstoßenden Blasphemien gegen Christus und Christen. (iv) Der Talmud ist geprägt von Hass und Rechtfertigung krimineller Akte gegen das christliche Israel (vgl. aktuell dazu P. Schäfer: *Jesus im Talmud*, Tübingen 2007).

Was Punkt (ii) angeht, so glaubt auch der o.e. Altmeister der jüdischen Geschichtschreibung Heinrich Graetz, dass die auf den Talmud ausgerichtete Weltanschauung und Rechtsprechung bei den Rabbinern eine Kultur des „hair-splitting judgment“ erzeugt habe und „a love of twisting, distorting, ingenious quibbling“, was sich im Verhalten ihrer Gemeindemitglieder niederschlug, welche „found pleasure and a sort of triumphant delight in deception and cheating.“ (*The History of the Jews* V, 6) Insbesondere die, so Graetz, wegen der rechtlichen Selbstverwaltung formell unter dem talmudischen Gesetz stehenden Juden Polens „acquired the quibbling method of the schools and employed it to outwit the less cunning“, was „undermined their moral sense“ und kreierte „sophistry and boastfulness“ (V, 5).

Der zweite Experte für die Neuevaluation des Talmud war Salomon Ha-Levi (1351—1435), eine international führende talmudische Autorität, Rabbiner der jüdischen Kommunität in Burgos und zugleich deren wohlhabendstes und politisch einflussreichstes Mitglied. Ha-Levi wurde von seinem Freund und Kollegen Isaac ben Sheshet (1326—1408) aus Barcelona, der weltweit führenden Talmudautorität der Epoche, überragende Frömmigkeit, Intelligenz und Bildung bescheinigt. Durch die Lektüre von Thomas Aquinas und unter dem Eindruck der Persönlichkeit Raymund von Penafort konvertierte Ha-Levi 1391 mit seinen Geschwistern und Kindern zur katholischen Orthodoxie, nahm den Namen Paul von Burgos an und wurde Erzbischof seiner Vaterstadt sowie Kanzler der spanischen Regierung. Über das Gesagte hinaus war es dem jahrzehntelangen Mitglied der jüdischen Elite ein persönliches Anlie-

gen, die Öffentlichkeit in zwei Schriften darüber aufzuklären, dass die völlig zweifelsfreie politische Agenda der nichtchristlichen Juden sei, die Regierung in Spanien zu übernehmen.

Aus diesen Erkenntnissen heraus entwickelten die judenchristlichen Talmudexperten ein Anti-Talmud-Programm, das nicht zuletzt darauf abhob, dass das talmudische Judentum auch und bereits vom mosaischen Standpunkt eine Häresie und einen Abfall von der Tora darstellt. Man kann auch sagen, man sah in demselben einen Urprotestantismus. Das Anti-Talmud-Programm war namentlich unter dem hl. Vinzenz Ferrer (1350—1419) sehr erfolgreich und überzeugte 50% der jüdischen Elite Spaniens sowie im Minimum 100.000 sonstige Mitglieder des nichtchristlichen Israel, welche Christen wurden und als solche bald das spirituelle und politische „Mark ... der spanischen Zivilisation“ waren und später „angesichts der Reformation das prägende Modell für den Katholizismus und für dessen Widerstandskraft und Rückeroberungswillen“. So der französische Historiker und Spanienexperte J. Dumont (*L'Eglise au risque de l'histoire*, Paris 1984, 356—357, vgl. 343—413). Es ist historisch unbestreitbar und während Jahrzehnten von Hunderttausenden bezeugt, dass der charismatische Vinzenz Ferrer in ganz West- und Zentraleuropa meist vor Tausenden von Zuhörern ausschließlich in seiner katalanischen Heimatsprache predigte, aber von allen Anwesenden — ob Spanier, Franzosen, Deutsche, Italiener, Engländer — problemlos verstanden wurde (und vor diesem zahllosen europaweiten Publikum zahlreiche Wunder wirkte). Bekannt ist, dass unter dem Eindruck dieser außerordentlichen Phänomene einmal an einem Tag 4000 Juden in Toledo um Aufnahme in das christliche Israel baten. Dazu kamen große öffentliche Diskussionen zwischen Theologen des christlichen Israel und Rabbinern, welche den Talmud altmodisch und irrational erscheinen ließen, während die katholische Orthodoxie für Rationalität, Modernität und ein positives Lebensgefühl stand.

Von jüdischer Seite bestätigt Cantor diese „explosion of intellectual creativity“ und „creative enthousiasm“ der jüdischen Neuchristen (*conversos*), welche „central to the Spanish Renaissance of the early 16th century“ war und "some of the greatest names in early 16th Century Spanish ecclesiastical and cultural history“ stellte, wobei „the great majority of Jewish converts sincere“ war (a.a.O. 1994, 189). Die entgegengesetzte Auffassung z.B. bei Cecil Roth ist, dass für Judenchristen das Christentum mehrheitlich eine Maske für „phenomenal ... wordly

success“ war, wodurch sie „made fabulous fortunes as bankers and merchants“ und „almost controlled the economic life of the country“ *inkl.* einer beherrschenden Stellung in „the liberal professions“ und in der Hierarchie der Kirche (*A Life of Menasseh ben Israel: Rabbi, Printer, and Diplomat*, Philadelphia 1934, 6). Diese Sicht wird dadurch widerlegt, dass Judenchristen zwar durchaus die vorherrschende Führungsschicht waren, aber „virtually all Jewish authorities in Spain and elsewhere regarded the mass of the Marranos as renegades — that is as apostates [...] By any ... definition, these were Christians and in no way Judaizers or crypto-Jews“ (B. Netanyahu: *The Origins of the Inquisition in Fifteenth Century Spain*, New York 1995, xix). Um diese Mehrheit echter Konvertiten vor falschem Verdacht und Verfolgung zu schützen, betrieben Judenchristen bekanntlich die Einführung der Inquisition als eines Verfassungsschutzes gegen zynische und anmaßende Simulanten, mit deren Organisation der jüdische Generalinquisitor Kardinal Tomás de Torquemada und der jüdische Staatssekretär Pérez de Almazán beauftragt wurden: „Es ist eine Tatsache, dass die hauptsächlichen ... judenkritischen Vorkämpfer [der Inquisition] selbst Ex-Juden waren“. So der führende Experte zum Thema H. Kamen: *Histoire de l'inquisition espagnole*, Paris 1966, 44 [2. Aufl. *The Spanish Inquisition: A Historical Revision*, Yale 1998]).

Zurück zu unserem Thema der Affinität von talmudischem Judentum und Protestantismus, welche weiters und *a fortiori* für den klassischen Protestantismus ab dem 16. Jh. gilt: „Many hot-headed Jews saw in Luther's Opposition to the papacy the extinction of Christianity and the triumph of Judaism. Three learned Jews went to Luther and tried to convert him. Enthusiastic feelings were aroused among the Jews at this unexpected revulsion [...] The boldest hopes were entertained for the speedy downfall of Rome and the approaching redemption by the Messiah“ (Graetz a.a.O. IV, 471).

Besonders tritt dies im Fall des Calvinismus und angloamerikanischen Puritanismus ins Relief: „With the Puritans came an invasion of Hebraism transmitted though the Old Testament.“ (Barbara W. Tuchman: *Bible and Sword*, New York 1956, 54): „The general tendency of Puritanism was to discard Christian morality and to substitute Jewish habits in its stead“ (ebd. 79). Nach der Hinrichtung von König Karl I. 1649 durch Cromwell und die Puritaner diskutierte das englische Parlament lange über die Einführung des Sabbat, des Hebräischen als

Amtssprache und die Tora als Gesetzgebung Englands (vgl. David S. Katz: *Philosemitism and the Readmission of the Jews to England 1603—1655*, Oxford 1982, 158).

Die Antwort des Judenchristlichen Israel und der Katholischen Kirche auf diese Gegnerschaft des nichtchristlichen Israel ist übrigens die klassische Gesetzgebung *Sicut iudaeis non* des Römischen Oberhirten Gregor des Großen (590—604), die die einschlägige Rechtsprechung der ersten Jahrhunderte — wie auch die relevanten Bestimmungen im Gesetz des Moses zugunsten des normativen Ideals des im Offenbarungsglauben geeinten Volkes Gottes — zusammenfasst und bis zum 18. Jh. *tel quel* bindendes Recht war: Niemandem ist gestattet, Juden ein Leid zuzufügen oder ihren Kult zu stören, aber umgekehrt haben Juden kein Recht auf kulturelle Subversion gegen das Christentum und die christliche Gesellschaftsordnung, auf Machen von Proselyten, auf finanzwirtschaftlichen Wucher und auf politische, richterliche, akademische Führungspositionen und damit Kontrolle und Herrschaft über Christen.

Der mit der Materie professionell befasste hl. Johann von Capestran führte irrationale Gewalt nach beiden Seiten generell auf die — meist von den Fürsten ausgehende — Nichtbeachtung / Übertretung der ausbalancierten kanonischen Bestimmungen von *Sicut iudaeis non* zurück. Die typische Zuwiderhandlung seitens der christlichen Fürsten war, zur Befriedigung unkontrollierter bzw. ungerechtfertigter Ausgaben, von jüdischen Bankiers hohe Kredite zu überdurchschnittlich günstigen Zinssätzen zu nehmen oder zu fordern. Als Gegenleistung gewährten sie den Bankiers das von *Sicut iudaeis non* und natürlich genauso von der Bibel strikt untersagte Recht oder Privileg, bei Krediten an die Normalbevölkerung (Bürger und Bauern) überhöhte Zinssätze (Wucher) zu fordern (vgl. J. Hofer: *Johannes Kapistran. Ein Leben im Kampf um die Reform der Kirche*, 2 Bde., Heidelberg 1964—1965).

Last but not least liegt auch religionsphänomenologisch auf der Hand, dass das nachchristliche talmudische Judentum als Protestantismus *avant la lettre* angesprochen werden kann mit (i) dem auf bild- und kultlosen Wortgottesdienst konzentrierten Synagogengottesdienst unter (ii) der Autorität nichtpriesterlicher Theologen und Gemeindeleiter (Rabbi, Prediger). Aber auch in dem Gesichtspunkt (iii) eine in zahlreiche sich bekämpfende Richtungen und Konfessionen auseinanderfallende Buchreligion zu sein, mit einer (iv) anthropozentrisch-naturalis-

tischen Eigengesetzlichkeit und Dynamik (Liberaler Protestantismus, Zionistischer Messianismus, Neokonservative Neue Weltordnung), welche letztlich (v) durch ein gemeinsames Feindbild geeint wird: die eigene Vergangenheit als Urkatholizismus und die gegenwärtige Alternative der Katholischen Weltkirche *alias* des christlichen Israel.

2.12 Zeitgeschichtliches Judentum = Parakatholizismus

Die Entwicklung seit dem 18. Jh. ist durch eine neue Tendenz bzw. Agenda des talmudischen Judentums gekennzeichnet. Sie zielt darauf, die traditionellen Religionen und Kulturen — insbesondere das Christentum und die Katholische Weltkirche — in eine nichtchristliche globale Kirche und Weltzivilisation zu überführen oder zu integrieren. Die Perspektive ist die einer alternativen messianischen Ära. Wenn man so will, ist dies eine Neuorientierung weg von dem o.g. formal protestantischen Paradigma hin zu einem parakatholischen Paradigma. Was wir Parakatholizismus nennen, geht durchaus parallel mit dem gegenwärtigen jüdischen Neokonservatismus und dessen Kernbegriff der Neuen Weltordnung, der dieselbe Zielsetzung auf philosophischem, kulturellem und geopolitischem Gebiet hat.

Ursprünglicher Auslöser des in Rede stehenden Paradigmenwechsels war der aus Smyrna (Izmir in der heutigen Türkei) gebürtige Messiasprätendent Sabbetai Zevi (1626—1676), der 1665—1666 in den Synagogen des Osmanischen Reiches, Deutschlands, Italiens, Hollands etc. offizielle, ja begeisterte Anerkennung als Messias fand, obwohl er die Tora des Mose für überholt erklärte und einen libertinen Lebensstil pflegte und lehrte. Vom Großwesir Mustafa Pascha verhaftet, entschied sich Zevi zum Islam zu konvertieren, um der angedrohten Strafverfolgung zu entgehen, was verständlicherweise äußerste Enttäuschung und Entsetzen hervorrief. Die damit verbundene existenzielle Erschütterung ließ seitdem im nichtchristlichen Israel die Auffassung an Boden gewinnen, sich selbst *qua* Volk als kollektiven Messias und Heilbringer zu verstehen und Erlösung nicht oder nicht nur als transzendentes Geschenk eines kommenden Messias zu erwarten.

Das universelle messianische Reich im Sinne des Talmud soll nach dieser Auffassung nun durch straffe kollektive Disziplin durchgesetzt werden, durch intellektuellen, wirtschaftlichen und politischen Kampf

gegen bestehende Autoritäten und Traditionen inkl. Subversion und Revolution: Jüdische Instrukoren und Unterstützer häretischer und revolutionärer Bewegungen „run like dark threads through the history of nearly every movement of reform in European Christendom.“ So schon zitierte Louis Israel Newman: *Jewish Influence on Christian Reform Movements*, New York 1966, 436.

Der derzeit vielleicht bekannteste israelische Publizist Sefi Rachlevsky hat dazu ein seitenstarkes und vieldiskutiertes Erfolgsbuch mit dem Titel *Der Esel des Messias* geschrieben (*Hamoro shel ha-Massia'h*, Tel Aviv 1998). In diesem Werk argumentiert er für die These, dass die religiöse jüdische Führungsschicht Durchschnittsjuden abfällig ‚Esel des Messias‘ nennt, welche den Messias tragen sollen ohne im Grunde zu wissen wozu oder wohin. Und dass *a fortiori* der natürliche Status nichtjüdischer Menschen und Nationen der untermenschlicher Sklaven bzw. maximal Bürgern zweiter Klasse ist. Rachlevsky exemplifizierte Letzteres am 03.09.2014 in der größten israelischen Tageszeitung *Ha'aretz*: „Am 1. September ... begannen israelische Kinder ihr Schuljahr [...] Etwa die Hälfte der jüdischen Schulanfänger wurden in religiöse und ultraorthodoxe Schulen geschickt. In den meisten von ihnen drillen die Lehrer sie in solchen Talmudlehren wie: ‚Ihr heißt Menschen, aber die Völker der Welt werden nicht Menschen genannt‘.“ (Israel's educational neglect creates a racist ghetto) Der angesehenste israelische Friedensaktivist und Parlamentsabgeordnete Uri Avnery nannte das in Rede stehende Werk „das wichtigste Buch“ der letzten Jahre und eine „Pflichtlektüre“.

Rachlevsky ist überzeugt, dass die Theologie von Rabbi Kook [Ideengeber des religiösen Zionismus, erster Großrabbiner Palästinas 1904—1935 und geistiger Vater der radikalen Siedlerbewegung Gusch Emunim] mit ihrer Mischung aus Messianismus, Hass auf die Nichtjuden (Goy) und Bereitschaft zum Terror zur vorherrschenden Ideologie der orthodoxen Juden, aber auch des ursprünglich eher säkularen Zionismus wurde. Nur noch 20 % der israelischen Bevölkerung sind als säkular einzustufen, was einem rapiden Rückgang der säkularen Bevölkerungsschicht seit Jahrzehnten und einer korrespondierenden Zunahme des orthodoxen Judentums in vielen Schattierungen entspricht. Des Letzteren Hauptziel ist, so Rachlevsky, die national-religiöse Erlösung durch absolute Machtübernahme, Beendigung der Demokratie, Wiederaufbau des Tempels, die inzwischen erfolgte Neukonstituierung des

Hohen Rates (Sanhedrin) und globale messianisch-apokalyptische Kriege. Säkulare oder sozialistische Juden sind hierbei nur vorübergehende Hilfstruppen.

Rachlevsky betrachtet die Lage als dramatisch, insofern der terroristische Kahanismus (s.u.) die offiziöse oder sogar offizielle Agenda geworden sei und eine ultimative Gefahr darstelle: „These are the last moments ... for realizing that preventing a Kahanist state is the only mission. Everything is secondary to it.“ (*Ha'aretz* vom 11.02.2014: ‚Now that Israel’s regime is Kahanist the end draws near‘) Der von Rachlevsky angesprochene Kahanismus ist der jüdische Rechtsextremismus, Rassismus und Fundamentalismus. Institutionalisiert ist er in den beiden radikalzionistischen Untergrund-Organisationen und ehemaligen Parteien Kach (hebräisch: ‚[Nur] so!‘) und Kahane Chai („Kahane lebt“). Von der EU wie USA werden beide Organisationen als Terrororganisationen eingestuft.

Auch der bekannte exisraelische Bürgerrechtler, Philosoph und Starmusiker Gilad Atzmon ist „der festen Überzeugung, dass Fragen und Probleme jüdischer Politik und jüdischer Identitätspolitik um des Weltfriedens willen frei und offen diskutiert werden müssen [...] Wir haben es hier mit einer sehr mächtigen politischen Ideologie zu tun, die keinerlei Kritik duldet, geschweige denn Opposition. Wir sind nicht nur mit Israel und den Israelis konfrontiert. Vielmehr finden wir uns nun in einem Konflikt mit einer aggressiven, pragmatischen Philosophie wieder, die globale Konflikte gigantischen Maßstabs befürwortet und entfacht. Es handelt sich um eine tribale Praxis, die nach Einfluss und sogar Hegemonie strebt.“ (*Der Wandernde — Wer?, Eine Studie jüdischer Identitätspolitik*, Frankfurt a. M. 2012, 17—22) Siehe hierzu ausführlicher das Menu zur [Tora](#), ‚Einführende Anmerkungen‘.

Es ist aufschlussreich, die Sicht der Christen Palästinas hier einzurücken, welche persönlich und täglich mehr als alle anderen mit dieser Agenda zu tun haben. Deren gegenwärtige spirituelle Leitfigur ist Erzbischof Theodosios (Hanna) von Sebaste im Westjordanland, das zur Griechisch-orthodoxen Kirche von Jerusalem gehört. Zu einem weiteren bekannten intellektuellen Vordenker und -kämpfer der Christen Palästinas wurde der 2004 zum Christentum konvertierte und international bekannte Publizist Israel Shamir aus Tel Aviv-Jaffa, dessen geistlicher Vater Erzbischof Theodosios ist. Das Fazit von Shamir und seines theologischen Mentors Erzbischof Theodosios von Sebaste ist:

„Von Gott berührt und abgesichert durch sein Versprechen, war Israel in der prächristlichen Welt eine Superrealität. Mit der Ankunft Christi erfuhr diese Gemeinschaft ihre seelische Läuterung und ihr grösserer und besserer Teil wurde getauft und in die Superseele der Kirche aufgenommen. Doch der verstossene Teil starb nicht aus. Er blieb zum Teil in der spirituellen, zum Teil in der materiellen Welt [...] Er weiss noch vage, wofür er einst auserwählt wurde und versucht, danach zu handeln, doch ohne Christus führen seine Bemühungen in die falsche Richtung. Das Ganze wurde zu einer Parodie des alten Israel und während es (nennen wir ‚es‘ Yisrael) versucht, die Prophezeiungen zu erfüllen, richtet es nur Unheil an. Vom christlichen Standpunkt aus ist Yisrael in einem Zustand der Rebellion gegen Gott [...]

Das Überbleibsel des grossartigen Israel von einst kann nicht sterben, kann nicht leben, es irrt [...] durch die Welt und hinterlässt Zerstörung auf seinem Weg. Es bekämpft Christus, da dieser Israel seine Substanz genommen hat und es daran hinderte, sein Universum durchzusetzen. Es hofft letztendlich zu gewinnen, indem es Christus aus dieser Welt entfernt. Seine Pläne werden zunichte gemacht, das Jerusalem aus den Träumen der Juden wird niemals existieren; sie zerstören das Gelobte Land und hoffen doch es aufzubauen, die Welt, die sie erbauen, ist nichts als eine grässliche Parodie der prophetischen Visionen. Doch in der Zwischenzeit befindet sich die grosse Superseele der Kirche, diese Reinkarnation Israels im Tauffeuer Christi, in furchtbaren Schwierigkeiten. Ohne die Kommunikation zwischen dem mystischen und traditionellen Osten und dem nach aussen hin gewendeten und materiellen Westen, werden diese zwei Hälften eines Bewusstseins schizopren geteilt. Der Westen wurde zwar physisch stärker, doch verlor an Spiritualität.

Das war Yisraels grosses Glück. Trotz seiner Krankheit und seiner Irreführung war es eine Realität, während die nationalen Kirchen verschwanden. Eine Nation ohne Kirche ist ein toter, seelenloser Körper, denn ihre Kirche war ihre Seele. Yisrael übernahm die toten Körper der kirchenlosen Nationen und schaffte eine Imitation ihres Superegos. Doch während die Kirche die spirituellsten Menschen anzieht, so zieht Yisrael [...] die ... an, die sich von Christus abwenden [...] und materiellem Besitz nacheifern. Darum wird es von Nichtjuden als Mammon aufgefasst, die Gottheit des materiellen Besitzes [...] Die neoliberale Schule Milton Friedmans in Chicago bot eine fast schon wissenschaftliche Darstellung der mammonitischen Strömung an [...]. Mammon ist ein potentieller Feind Christi, da ein Mammonit ohne Geist in einem materiellen Umfeld gefangen ist.“ (I. Shamir: *Pardes*, Charleston, 2005 —

[Dt.: <http://www.israelshamir.net/German/PardesGerman.pdf>, 26—27])

Die Epoche seit dem I. Weltkrieg und verstärkt seit dem II. Weltkrieg und der 68er Kulturrevolution ist tatsächlich dadurch charakterisiert, dass der von uns so genannte talmudische Parakatholizismus zur westlichen Leitkultur wurde. Wie haben schon andernorts erwähnt, dass der amerikanische Kongress offiziell die sog. noachitischen Gebote (= nach

dem talmudischen Judentum die Religion der nichtjüdischen Menschheit unter rabbinischer Führung) in seiner Gesetzgebung anerkannte [*Joint House Resolution 173, Presidential Proclamation 5956*], die von beiden Häusern und dem Präsidenten der Vereinigten Staaten, George W. Bush, ratifiziert wurde: „The Congress recognizes ... these ethical values and principles ... known as the Seven Noahide Laws“. Das Gesetz ergänzt den seit 1978/1991 von US-Kongress und Präsident eingeführten Tag der amerikanischen Bildung (*Education Day USA*), der jährlich am Geburtstag von Rabbi Menachem Mendel Schneerson (1902—1995) begangen wird, des Führers der größten jüdisch-orthodoxen Bewegung *Chabad* mit weltweit 3600 Niederlassungen [102nd Congress of the United States of America, March 5, 1991. Public Law 102-14]. Schneerson, den *Chabad* heute weithin als den Messias selbst verehrt (*Chabad messianism*), sah eine Lebensaufgabe darin, durch eine globale *Noahide Campaign* die nichtjüdische Menschheit auf das unmittelbar bevorstehende Kommen des jüdischen Messias vorzubereiten.

3 Augenzeugenschaft / Zeitgenossenschaft

Folgende historisch-philologische Agenda bringt auch heute noch die wissenschaftsphilosophisch vorrangigen Fragen auf den Punkt: „Die vier Evangelien [und das Neue Testament insgesamt] wollen ernst genommen, wollen als Berichte über wahre, geschichtliche Begebenheiten und Tatsachen, nicht als Dichtungen, nicht als Legenden aufgefaßt sein. Um diese Frage zu beantworten, sind zu messen mit dem Maßstab, den wir an jede historische Schrift anlegen, deren Glaubwürdigkeit wir prüfen wollen. Da gilt der Satz: Die Glaubwürdigkeit einer Schrift ist verbürgt, wenn (i) die in ihr geschilderten Ereignisse von einem nahen Zeitgenossen oder gar von einem Augenzeugen beschrieben werden, wenn (ii) diesem Urteilsfähigkeit und (iii) Wahrhaftigkeit nicht abgesprochen werden müssen.“ (Schuster/Holzammer, Freiburg ⁸1926, 50; vgl. dazu überhaupt 1—76 sowie Robert/Feuillet 1965, 291—305).

In den Worten Frickenschmidts (a.a.O. 1997, 105): „Hinweise auf die [...] dichterische Option eines rein fiktional-idealtypischen Realitätsbezuges unter Verzicht auf Fakten- oder Überlieferungsgebundenheit finden sich [...] nicht in den Evangelien. Wie auch immer man diese Tatsache bewertet, sie macht deutlich, daß diese Schriften aus der Sicht der Verfasser ganz sicher nicht reine Glaubenszeugnisse oder poetische Symbolwelten unter weitgehendem Verzicht auf konkreten Realitätsbezug sein sollten. Stattdessen bewegen sie sich definitiv im Raum der Geschichte“.

Die meistdiskutierte aktuelle Fassung dieser historisch-philologischen Agenda bietet — mit unzweideutig positivem Ergebnis — Bauckham: „Die Evangelien wurden geschrieben aus der lebendigen Erinnerung der von ihnen berichteten Ereignisse. Das Markusevangelium wurde präzise innerhalb der Lebensspanne vieler der Augenzeugen geschrieben [...] Die realen Verhältnisse sind so, dass die Periode zwischen dem ‚historischen‘ Jesus und den Evangelien nicht durch anonyme Gemeindeüberlieferung überbrückt wurde, sondern durch die fortlaufende Präsenz und das Zeugnis der Augenzeugen, die bis zu ihrem Tod die autoritativen Quellen ihrer Traditionen blieben [...] Die Überlie-

ferungen der Evangelien zirkulierten in aller Regel nicht anonym, sondern im Namen der Augenzeugen, von denen sie ausgingen.“ (a.a.O. 2006, 8; Übersetzung von mir, PN)¹ Die autoritativen Augenzeugen *par excellence* sind dabei die 12 engsten Jünger oder Apostel:

„The list of the Twelve, carefully preserved and presented in all three Synoptic Gospels, functions as naming the official body of eyewitnesses who had formulated and promulgated the main corpus of Gospel traditions from which much of the content of these Gospels derives [...] We have shown that three of the Gospels — those of Mark, Luke, and John — make use of the historiographic principle that the most authoritative eyewitness is one who was present at the events narrated from their beginning to their end and can therefore vouch for the overall shape of the story as well as for specific key events. This principle highlighted the special significance of the Twelve but also of others who were disciples of Jesus for much of the period of his ministry.“ (a.a.O. 2006, 146)

„Accordingly, these three Gospels use the literary device we have called the *inclusio* of eyewitness testimony. This is a convention also deployed in two later Greek biographies, by Lucian and Porphyry, which may lend further weight to the identification of the *inclusio* of eyewitness testimony in three of the Gospels. Though later than the Gospels, these two works may well attest a literary convention that belonged to the tradition of Greco-Roman biographies [...] Mark’s use of the device singles out Peter as the most comprehensive eyewitness source of his Gospel. Luke and John both acknowledge the importance of Peter’s testimony by using the device with respect to Peter [...] Luke’s preface claims firsthand access to people who were eyewitnesses ‚from the beginning.‘ These can include Peter because Luke takes Mark’s Gospel to be substantially Peter’s testimony. Probably the women disciples of Jesus were also an important eyewitness source for Luke, indicated by an *inclusio* of the women that is rather less inclusive than the Petrine *inclusio*, but nevertheless very comprehensive (from the Galilean ministry to the empty tomb). John’s use of the Petrine *inclusio* is rather more subtle. By creating an *inclusio* of the Beloved Disciple’s witness that trumps Peter’s by inclosing more, but only a very little more, of John’s narrative, John acknowledges the special importance of Peter’s testimony, embodied in Mark’s Gospel, for his readers’ knowledge of Jesus, but also stakes his own Gospel’s claim for the, in some respects superior role of the Beloved Disciple’s witness, embodied in John’s Gospel.

¹ Original: „The Gospels were written within living memory of the events they recount. Mark’s Gospel was written well within the lifetime of many of the eyewitnesses [...] The period between the ‚historical‘ Jesus and the Gospels was actually spanned, not by anonymous community transmission but by the continuing presence and testimony of the eyewitnesses, who remained the authoritative sources of their traditions until their deaths [...] Gospel traditions did not, for the most part, circulate anonymously but in the name of the eyewitnesses to whom they were due.“ (a.a.O. 2006, 8)

Thus, contrary to first impressions, with which most Gospel scholars have been content, the Gospels do have their own literary ways of indicating their eyewitness sources. If it be asked why these are not more obvious and explicit in our eyes, we should note that most ancient readers or hearers of these works, unlike scholars of the twentieth and twenty-first centuries, would have expected them to have eyewitness sources, and that those readers have been alert to the indications the Gospels actually provide.“ (2006, 146—147)

Die erste der o.g. Teilfragen ist damit: Geht das, was das Neue Testament berichtet (Evangelien / Apostelgeschichte) und dokumentiert (Apostelbriefe), auf Augenzeugen oder doch nahe Zeitgenossen der Ereignisse zurück? Wir diskutieren den — anhand Bauckhams *Jesus and the Eyewitnesses* (2006) bereits anskizzierten — Forschungsstand zu jedem Buch in der Reihenfolge des NT.

3.1 Matthäusevangelium

Die schriftliche und mündliche Tradition über das Matthäusevangelium geht dahin, dass es von dem Apostel Matthäus in Antiochien bzw. Syrien für Judenchristen (Hebräer) und zwar ursprünglich in hebräischer Sprache verfasst wurde. So der Bischof von Hierapolis in Kleinasien und theologische Autor Papias (50/60—140 n. C.), Schüler des Apostels Johannes, in dem 5-bändigen Werk *Auslegung der Herrenworte* (ca. 110), das in der 290—311 n. C. verfassten *Kirchengeschichte* des Eusebius von Cäsarea zitiert wird. In diesem 10-bändigen Werk dokumentiert Eusebius, „ein höchst gewissenhafter Historiker und Philologe“ (W. Schadewaldt), die ersten drei Jahrhunderte der Geschichte des christlichen Israel. Papias befragte in Vorbereitung seines Werkes systematisch die lebenden Augen- und Zeitzeugen und deren Schüler: „Mochte irgendwo jemand kommen, der Schüler der Alten gewesen war, so forschte ich ihn aus nach den Worten der Alten: was Andreas oder was Petrus gesagt habe oder was Philippus oder was Thomas oder Johannes oder Matthäus oder irgendeiner von den Jüngern des Herrn gesagt haben“ (Prolog, zit. Eusebius: *Kirchengeschichte*, 3, 39). Zu Papias als einem der wichtigsten und frühesten Zeugen für die Redaktion aller Evangelien hier diese historiographische Einordnung:

„Against a historiographic background [...] we may see Papias’s Prologue as claiming that he followed the best practice of historians: he made careful inquiries, collected the testimonies of eyewitnesses, set them down in a series of

notes, and finally arranged his material artistically to form a work of literature. His preference for the testimony of eyewitnesses, obtained at second or third hand, is therefore that of the historian, for whom if direct autopsy was not available (i.e., the historian himself was not present at the events), indirect autopsy was more or less essential. What is most important for our purposes is that, when Papias speaks of ‚a living and surviving voice,‘ he is not speaking metaphorically of the voice of oral tradition, as many scholars have supposed. He speaks quite literally of the voice of an informant — someone who has personal memories of the words and deeds of Jesus and who is still alive.“ (Bauckham 2006, 24, 27)

Kapitel 2 von Bauckham (2006) macht überhaupt gegen ein gelegentliches Missverständnis deutlich, dass Papias eine der angesehensten und auch historisch gebildetsten Persönlichkeiten seiner Zeit war. Ein weiterer zentraler und unabhängiger Zeuge ist Irenäus von Lyon (115 resp. 135—202 n. C.), Bischof der frühchristlichen Metropole Galliens, in dem ebenfalls 5-bändigen Werk *Gegen die Häresien* (ca. 180 n. C.). Er war gebürtig aus Smyrna in Kleinasien und Schüler des von den Aposteln in das Christentum eingeführten und als Ältester *resp.* Bischof eingesetzten Polykarp von Smyrna (60/69—155 n. C.), der persönlich „mit dem Apostel Johannes und den übrigen, die den Herrn gesehen hatten“ [Eusebius: *Kirchengeschichte* 5, 20, 5—6], verkehrte. Irenäus ist die theologische Leitfigur des 2. Jh. mit engen diplomatischen und wissenschaftlichen Kontakten zur Römischen Kirche und „wichtigster Zeuge für die apostolische Herkunft der Evangelien in frühpatristischer Zeit [...] Im Unterschied zu Papias spricht er von allen vier Evangelien [als ...] längst ... feststehende[r] Gattung [...], für deren Verfasser eine einhellige Tradition besteht.“ (Schulz 1997, 45) Zum Modell dieser Tradition das Folgende:

„The model of traditions passing from one named individual to another — as distinct from the purely communal transmission imagined by most Gospels scholars — is in fact the model with which later-second-century Christian writers worked [...] Toward the end of the second century Irenaeus, who spent his early life in that area [= province of Asia], fondly (but also purposefully) recalled Papias’s contemporary, Polycarp, bishop of Smyrna (who died, at the age of eighty-six, around the middle of the second century), and his transmission of Gospel traditions: ‚For I distinctly recall [...] the discourses he would address to the multitude, how he would tell of his conversations with John [...] and with the others who had seen the Lord, how he would relate their words from memory; and what the things were which he had heard from them concerning the Lord, his mighty works and his teaching, Polycarp, as having received them from the eyewitnesses (*autoptôn*) of the life of the Logos, would declare in

accordance with the scriptures (Irenaeus, *Letter to Florinus*, apud Eusebius, *Hist. Eccl.* 5.20, 5—6).“ (Bauckham 2006, 34—35)

Dieses Modell der Überlieferung ist so wichtig, dass es von Anfang an als apostolische Lehr- und Leitungssukzession institutionalisiert erscheint: „Geprägt durch seine Kenntnis der johanneischen Tradition Kleinasiens und der petrinischen Tradition Roms konnte Irenäus zum Theologen der apostolischen Lehr- und Leitungssukzession schlechthin werden. Als solche entwickelt er auch seine Theologie der Evangelien [...] Immer wieder erweist sich Irenäus in seinem Werk *Adv. haer.* als ein Zeuge und Theologe der apostolischen Überlieferung, der insbesondere mit der kleinasiatischen und römischen Situation vertraut ist.“ (Schulz 1997, 50)

Die dritte Hauptquelle für historische Nachrichten zu den Evangelien und dem NT überhaupt ist die Weltmetropole und das globale Bildungszentrum der Epoche Alexandrien, insbesondere die dortige Katechetenschule, in deren Wirkungsgeschichte auch Eusebius von Cäsarea steht. Von dem zweiten Rektor der Katechetenschule, dem aus Athen stammenden „Klemens von Alexandrien [150—215 n. C.], berichtet Eusebius [*Kirchengeschichte* 6, 14], daß er in seine Schrift *Hypotyposes* ‚eine Tradition der frühen Ältesten‘ eingefügt habe, nach der ‚jene Evangelien zuerst geschrieben worden sind, die die Genealogien enthalten‘ (d.h. Matthäus und Lukas).“ (Robinson 1986, 117). Eusebius informiert auch darüber, dass Klemens' Lehrer, der christliche Universalgelehrte und Ex-Stoiker Pantänus sowie spätere erste Direktor der berühmten Katechetenschule, auf Missionsreisen in Mittel- und Südasiens das hebräische Matthäusevangelium in judenchristlichen Gemeinden Indiens vorgefunden habe, welche von dem Apostel Bartholomäus gegründet wurden (ebd. 5, 10).

Oft genannte innere Argumente, die diese äußeren Zeugnisse stützen, ist der in diesem Evangelium systematisch durchgeführte Beweis aus dem Alten Testament in Form der sog. Reflexionszitate: „So erfüllte sich, was bei dem Propheten x geschrieben steht: R (t). Ferner die Fokussierung der Abstammung Jesu auf die jüdische Geschlechterreihe ab Abraham, nicht ab Adam wie Lukas), sein beruflicher Hintergrund in einer leitenden Position des Zoll- bzw. Steuerwesens (Oberzöllner), welcher die ungewöhnlich professionelle Differenzierung zehn verschiedener Geldsorten im Text korrespondiert. Außerdem: „Bei Matthäus haben wir sieben Hinweise auf die Sadduzäer (dagegen bei Markus

und Lukas nur einen), in denen vor ihrem Einfluß gewarnt wird. Da dies eine Gesellschaftsschicht gewesen ist, deren Macht mit der Zerstörung des Tempels untergegangen war, spricht die Beschäftigung mit ihr stark für eine frühere Zeit.“ (Robinson 1986, 114; vgl. Schulz 1997, 232—236) Im Fazit: „Man kann [dem bekannten Neutestamentler Bo] Reicke zustimmen, wenn er sagt: ‚Die von Matthäus vorausgesetzte Situation entspricht dem, was wir über die Christenheit in Palästina zwischen 50 und ca. 64 wissen.‘“ (Robinson 1986, 113)

„Das Evangelium nach Matthäus stellt das Evangelium für die jüdenchristliche Kirche dar; es ist so konzipiert, daß es seine Stellung gegen die Argumente und Institutionen des Judentums zur Geltung bringen und verteidigen kann [...] Das Evangelium nach Lukas (und danach die Apostelgeschichte) ist dagegen wesentlich das Evangelium für jene Welt des Imperiums, die von Paulus ‚von Jerusalem bis Rom‘ (Rom 15, 19—24) evangelisiert worden ist, auch wenn es seine tiefen Wurzeln im Judentum und in der Septuaginta nicht mehr verwirft als es Paulus tat.“ (Robinson 1986, 110)

„Nicht das atl. Gesetz als solches, sondern allein die vollmächtige Interpretation des Alten Testaments durch Jesus ist für die matthäische Gemeinde verbindlich. Dabei setzt Jesu Vollmacht nicht einfach nur eine verfehlte Auslegung der Tora außer Kraft, sondern Jesus beansprucht z.T. gegen den Wortlaut der Tora, deren ursprüngliche Intention wieder freizulegen. Bereits die Antithesen verdeutlichen, dass im Liebesgebot das Zentrum des matthäischen Gesetzesverständnisses liegt. Die von Jesus geforderte bessere Gerechtigkeit ist identisch mit der Goldenen Regel in Mt 7, 12. Sie gewinnt Gestalt in der Barmherzigkeit (vgl. Hos 6,6 in Mt 9, 13; 12, 7, ferner Mt 23,23c) und der uneingeschränkten Gottes- und Nächstenliebe (vgl. Mt 19,19; 22, 34—40), die wiederum in der Feindesliebe ihren höchsten Ausdruck finden.“ (Schnelle 2007, 275)

„Die Erscheinung des Auferstandenen, seine Inthronisation zum Allherrscher und der Missionsbefehl in Mt 28,16—20 bilden nicht nur den Abschluss des Matthäus-Evangeliums, sie sind der Fluchtpunkt, auf den hin sich das gesamte Evangelium bewegt und von dem her es gelesen werden will. Mt 28,16—20 ist somit der theologische und hermeneutische Schlüssel zu einem sachgemäßen Verstehen des Gesamtwerkes.“ (Schnelle 2007, 272)

Weiter ausgeführt finden Interessierte diese knappen Anmerkungen u.a. bei Schuster/Holzammer 1926, 9—17; Robert/Feuillet 1965, 143—174; Wikenhauser/Schmid 1973, 224—247; Schulz 1997, 24—68; 219—242; Frickenschmidt 1997, 461—477.

3.2 Markusevangelium

Die schriftliche und mündliche Tradition über das Markusevangelium geht dahin, dass es der Sache nach das Evangelium des Apostels Petrus ist, das von Markus, dem Dolmetscher der Lehrvorträge des Petrus in Rom, noch zu dessen Lebzeiten in Italien verfasst wurde, bevor Markus nach Alexandrien ging, wo er den apostolischen Sitz als erster Bischof begründete. So Eusebius: *Kirchengeschichte* 2, 15, 1—2, gestützt auf die o.e. Zeugen des 1./2. Jh. Papias [*Kirchengeschichte* 3, 39], Irenäus [ebd. 5, 8, 1—4], Klemens von Alexandrien [ebd. 6, 14], und der erstrangige Philologe und Exeget Origenes [185—252 n. C., ebd. 6, 25]. Für eine umfassende aktuelle Aufarbeitung und Evaluation dieser Zeugen siehe Bauckham (2006, 155—239). Dazu kommt der Fund eines Markusfragmentes (Mk 6, 52f) aus Qumran (7Q5), das auf 40—50 n. C. datiert wird, allerspätestens 68 n. C. (C. P. Thiede: *Die älteste Evangelienhandschrift?*, Wuppertal / Zürich 1990).

Als innere Argumente, die diese äußeren Zeugnisse stützen, gilt die strukturelle Isomorphie zu den Petruspredigten der Apostelgeschichte, die auch für Nichtjuden spontan zugängliche Argumentation aus den Wundern statt aus der erfüllten Prophetie des Alten Testaments, die Erklärung jüdischer Namen und Einrichtungen (z.B. Boanerges = Donnersöhne, das Ritual der Händewaschung, 2 [griechisch-orientalische Kupfermünzen] Lepta = 1 [römische Kupfermünze] Quadrans), das Verschweigen der Auszeichnungen und exklusive Berichten von Kritikpunkten Petri.

„Markus schrieb sein Evangelium für eine vorwiegend heidenchristliche Gemeinde [...] Bereits Jesu Verkündigung in Galiläa (Mk 1—6) erreicht auch Heiden (Mk 5, 1—20) und bewirkt die Verbreitung der Kunde von Jesu Machttaten in heidnischem Gebiet (Mk 5, 20). Jesu Wirken unter den Heiden beginnt mit der programmatischen Außerkraftsetzung jüdischer Ritualvorschriften (Mk 7, 1—23). Die Heilungen einer Heidin (Mk 7, 24—30), eines Taubstummen (Mk 7, 31—37) und die Speisung der 4000 (Mk 8, 1—10) müssen als Illustrationen der in

Mk 7,1—23 grundsätzlich erfolgten Aufhebung der Fundamentalunterscheidung ‚Rein-Unrein‘ begriffen werden. Die Akklamation in Mk 7, 37 wird nach der markinischen Textfolge von Heiden gesprochen. Bildet die Speisung der 5000 (Mk 6, 30—44) den Abschluss des Wirkens Jesu unter den Juden, so beschließt die Speisung der 4000 Jesu Wirken unter den Heiden [...] Schließlich ist es mit dem römischen Hauptmann ein Heide, der als erster Mensch auf textinterner Ebene die Gottessohnschaft Jesu bekennt.“ (Schnelle 2007, 244—245)

„Indem Markus in seinem Evangelium den irdischen Weg des Gottessohnes Jesus Christus darstellt, nimmt er eine bereits in 1 Kor 15, 3b—5 erkennbare Tendenz auf: Das Bekenntnis zum Gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus ist ohne die elementare Bindung an den Weg des irdischen Jesus nicht möglich. Der irdische Weg Jesu ist der Weg des Gottessohnes, Jesus Christus steht gleichermaßen mit Himmel und Erde in Verbindung, und deshalb ist seine Geschichte eine himmlische und irdische. Markus verdeutlicht diesen fundamentalen Zusammenhang durch die Erzählung von der Taufe Jesu (Mk 1, 9—11), der Verklärungsgeschichte (Mk 9, 2—9) und dem Bekenntnis des Centurio unter dem Kreuz (Mk 15, 39) Diese drei Texte bilden das kompositorische Grundgerüst des Evangeliums, insofern hier in gleichartiger Weise Himmel- und Erdenwelt zusammentreten und zur Bezeichnung der Gottzugehörigkeit Jesu jeweils der Titel *hyiós* [= Sohn scl. Gottes] gebraucht wird. Taufe, Verklärung und Bekenntnis unter dem Kreuz sind die drei Grundpfeiler, um die herum Markus seine Traditionen in Form einer *vita Jesu* gruppiert.

Der Titel *hyiós* markiert dabei die inhaltliche Mitte, denn er vermag Jesu göttliches Wesen und sein Leidens- und Todesgeschick gleichermaßen zu umfassen. Jesu Sein und Wesen stehen von Anfang an fest, er ist Gottes Sohn und verändert sein Wesen nicht. Aber für Menschen wird er erst Gottes Sohn, denn sie brauchen einen Erkenntnisprozess. Dieser Prozess ist die *vita Jesu*, so wie Markus sie in der neuen Literaturgattung Evangelium darstellt. Zum Ziel gelangt dieser Erkenntnisprozess erst am Ende des Evangeliums, am Kreuz, erst hier ist es ein Mensch und nicht Gott, der Jesus als *hyiós theou* [= Sohn Gottes] erkennt (Mk 15, 39). Zuvor wissen dies nur Gott (Mk 1,11; 9,7), die Dämonen (Mk 3,11; 5,7) und der Sohn selbst (Mk 12,6; 13,32). Der Mensch muss erst den ganzen Weg durchschreiten, um zu einer ange-

messenen Erkenntnis der Gottessohnschaft Jesu Christi zu gelangen.“ (Schnelle 2007, 177)

„Indem die Literaturgattung Evangelium diesen Weg des Gottessohnes darstellt und zur rechten Erkenntnis seiner Person führen will, ist sie nichts anderes als der literarische Ausdruck der theologischen Erkenntnis, dass der gekreuzigte Jesus von Nazareth von Anfang an seinen Weg als Gottessohn ging. Die Literaturgattung Evangelium ist somit eine Form sui generis, sie verdankt sich der theologischen Einsicht, dass in der einmaligen und unverwechselbaren Geschichte des Jesus von Nazareth Gott selbst handelte. Eine Spannung zwischen vor- und nachösterlich, Geschichte und Kerygma oder textinterner und textexterner Ebene besteht dabei für Markus nicht, sondern seine theologische Leistung besteht gerade darin, beides jeweils entschieden als Einheit verstanden und dargestellt zu haben.“ (Schnelle 2007, 177)

In praktischer Hinsicht ist im Markusevangelium die „Kreuzestheologie“ zentral. Deren Elemente sind v.a. „die drei Leidensweissagungen (Mk 8, 31; 9, 31; 10, 32—34) und die Worte über die Leidensnachfolge in Mk 8, 34—9, 1. Für Markus heißt Nachfolge Jesu Christi Kreuzesnachfolge. Jesus selbst ist diesen Weg vorangegangen und eröffnet ihn damit den Glaubenden.“ (Schnelle 2007, 255)

Vgl. weiterführend Schuster/Holzammer 1926, 17—24; Robert/Feuillet 1965, 174—205; Wikenhauser/Schmid 1973, 207—224; Schulz 1997, 24—68, 187—218; Frickenschmidt 1997, 351—414.

3.3 Lukasevangelium

Die Tradition über das Lukasevangelium (und die dasselbe fortsetzende *Apostelgeschichte*) geht dahin, dass sein Verfasser ein gebildeter urbaner Heide (*Apostelgeschichte* 14) und Arzt (Apg 11) war. Außerdem Mitarbeiter und Begleiter des Apostels Paulus: vgl. die sog. Wir-Berichte der *Apostelgeschichte* 16—20, 21—27 sowie *Kolosser* 4 und die o.e. Papias [Eusebius: *Kirchengeschichte* 3, 39; vgl. 3, 4, 6—7], Irenäus [ebd. 5, 8, 1—4], Clemens [ebd. 6, 14] sowie Origenes [ebd. 6, 25] und der brillante christliche Jurist Tertullian [150—220 n. C.]. Zielgruppe des Werkes sind die Heiden (so Origenes). Schnelle über Lukas: „Er weiß sich der Tradition griechisch-römischer Geschichtsschreibung verpflichtet (vgl. Lk 1,1—4).“ (a.a.O. 2007, 287) Schnelle weist auch

darauf hin, dass nach neuesten Untersuchungen wie „jetzt A. Mittels-taedt, *Lukas als Historiker. Zur Datierung des lukanischen Doppelwerkes*, Tübingen 2006, 254 [...] die Apg in jedem Fall vor 64, eher noch 62 vollendet wurde und das Material für das Evangelium am ehesten 57—59 in Cäsarea gesammelt worden ist.“ (Schnelle 2007, 286):

„In his relationship to the eyewitnesses Luke is comparable with those Papias calls the ‚elders‘ [...] That is, Luke received traditions directly from the eyewitnesses [...] It is particularly significant that Luke refers to the eyewitnesses, those whom Papias calls ‚disciples of the Lord,‘ as ‚those who from the beginning were eyewitnesses (*autoptai*) and ministers of the word.‘ These are certainly a single group of people, not two. They are disciples who accompanied Jesus throughout his ministry (cf. Acts 1:21) and who were prominent teachers in the early church. They certainly include the Twelve (cf. Acts 6:4) but also others, since Luke’s Gospel and Acts make it particularly clear that Jesus had many disciples besides the Twelve (Luke 6:17; 8:1—3; 10:1—20; 19:37; 23:27; 24:9,33; Acts 1:15,21—23), and the possibility that Luke’s informants included such disciples must be taken seriously. The fact that these informants — whether the Twelve or other disciples — were not only eyewitnesses but also prominent teachers in the early Christian movement shows, in coherence with what we have learned from Papias, that they did not merely start the traditions going and then withdraw from view but remained for many years the known sources and guarantors of the deeds and words of Jesus. Like Papias, Luke will have inquired and learned what Peter or Cleopas or Joanna or James had said or was saying.“ (Bauckham 2006, 29—30)

Innere Argumente sind die Übereinstimmung des eucharistischen Einsetzungsberichtes mit jenem in dem 1. Paulusbrief an die Korinther 11, das vorherrschende Interesse für die Heiden (einziges Evangelium mit dem Gleichnis vom barmherzigen nichtjüdischen Samariter und mit der Notiz, dass von 10 geheilten Aussätzigen nur einer, ein halb heidnischer, häretischer Samariter, Dank abstattet), das Interesse für die Rolle und Schicksal von Frauen (persönliche Namensnennung, die Berichte über Anna, die Mutter des Täufers, über die mit Jesus befreundeten Maria und Martha, über die weinenden Frauen bei der Hinrichtung), für die Sünder (exklusive Berichte über Konversion des rechten Schächers, über das Gleichnis vom verlorenen Sohn, über die Prostituierte im Haus des Pharisäers), für Krankheiten (exklusive Erwähnung des Sprichwortes ‚Arzt, heile dich selbst‘, der blutflüssigen Patientin / *Haimorrhissa*, des Fiebers der Schwiegermutter des Petrus). Nach manchen Autoren können im Text Dutzende medizinischer Fachausdrücke identifiziert werden. Atmosphärisch gilt vom „Evangelium nach Lukas: „Freude, Frohsinn, Fröhlichkeit, Jubel, Heil und Frieden begleiten allenthalben

die Verkündigung der Frohbotschaft. Weit mehr als bei Mt und Mk ist das Evangelium wirklich als ‚Frohbotschaft‘ gekennzeichnet.“ (Robert/Feuillet 1965, 220) Und „Lukas schildert die Begegnungen zwischen Jesus und den Vertretern des Staates bereits im Hinblick auf die Situation der Kirche im Römischen Reich. So werden die Juden zu den Verfolgern Jesu bzw. der Christen schlechthin (Apg. 15, 50; 17, 5—7.13; 21, 17ff).“ (Schnelle 2007, 290)

Lukas hatte lange Zeit in der protestantischen Exegese eine sehr schlechte Presse. Sein Evangelium mit der Apostelgeschichte galt als die Paulus‘ Lehre verratende Programmschrift des Frühkatholizismus (vgl. Schulz 1997, 243—247, 255—290). Daher abschließend hier noch einmal die oben zitierte historiographische Wertung: „Als Historiker ist Lukas um Vollständigkeit, Genauigkeit und Solidität bemüht, wobei er offenbar an Traditionen antiker Historiographie anknüpft. So sind *prágmata* und *diégēsis* z. Zt. des Lukas Termini der antiken Historiographie, und die Synchronismen und Datierungen in Lk 1,5; 2,1.2: 3,1,2; Apg 11,28 und Apg 18,12 weisen Lukas als Historiker aus. Zudem ist die lukanische Eigenart, die Heilsgeschichte in abgegrenzte und eigen gewichtige Epochen zu gliedern, nicht ohne zeitgenössische Parallelen, denn insbesondere die historischen Monographien des Sallust zeigen eine vergleichbare Struktur auf. Deshalb erscheint es möglich, die beiden Bücher des lukanischen Doppelwerkes als historische Monographien zu bezeichnen, wovon der Charakter der lukanischen Darstellung des Lebens Jesu als Evangelium unberührt bleibt. Die weit verbreitete Gattung der historischen Monographie ermöglicht es Lukas, umfassend die Wirksamkeit Jesu in ihren einzelnen Epochen darzustellen.“ (Schnelle 2007, 292—293)

Weiterführend Schuster/Holzammer 1926, 24—28/36; Robert/Feuillet 1965, 206—233 [Lk], 309—343 [Apg]; Wikenhauser/Schmid 1973, 247—272 [Lk], 344—379 [Apg]; Schulz 1997, 24—68, 243—290; Frickenschmidt 1997, 478—500.

3.4 Johannesevangelium

Die Tradition nennt diesen Text ein alle Jahre des Wirkens Jesu (und nicht nur das letzte Jahr nach der Gefangennahme Johannes des Täufers wie die anderen Evangelien) und dessen spirituelle, geistliche Dimension ins Relief hebendes Evangelium. So Klemens von Alexandrien in

Eusebius: *Kirchengeschichte* 3, 24 und 6,14. Nach Irenäus und Klemens von Alexandrien, wurde es in Ephesus (ebd. 5, 8, 1—4; vgl. 3, 4, 6—7; 5, 24, 1—5.16) verfasst. Diese griechisch geprägte Weltstadt war Metropole der Provinz Asien, des bevölkerungsreichsten und wirtschaftsstärksten Ballungsraumes des Römischen Reiches. Autor ist der Apostel Johannes, der zweite Vorsteher der von Paulus gegründeten Gemeinde: so neben o.g. Zeugen auch Papias (ebd. 3, 39) und Origenes (ebd. 6, 25). Der im 20. Jh. in Ägypten, in weiter Entfernung auf einem anderen Kontinent gefundene Papyrus *P52 Rylands Greek*, datiert 110 n. C., zwingt zu einer Verfassungszeit vor 100 n. C. und machte die im 19./frühen 20. Jh. verfochtene Datierung ins mittlere 2. Jh. indiskutabel. Robinsons akribische Untersuchung kommt sogar zum Schluss: „Es enthält alle Merkmale dafür, daß es in Judäa in judenchristlichen Kreisen vor der Rebellion von 66 seinen Ursprung hat“ (a.a.O. 1986, 276) Auch Schnelle verweist auf die Spezialuntersuchung des bekannten Heidelberger Neutestamentlers K. Berger: *Im Anfang war Johannes. Datierung und Theologie des vierten Evangeliums* [Gütersloh 3. Aufl. 2004], 84—90: Er „bestreitet innerhalb seiner Frühdatierung (kurz vor 66 n. Chr.) jeden Bezug auf die Tempelzerstörung“ (Schnelle 2007, 510). Ein weiteres Argument für die zeitnahe Abfassung: „Außer dem Evangelium nach Johannes und dem ersten (judenchristlichen) Teil der Apostelgeschichte betrachtet keine neutestamentliche Schrift Jesus als den eschatologischen Propheten [= ein theologisch früher, ja archaischer judenchristlicher Würdetitel], der den Weg für Gott vorbereitet.“ [O. Cullmann, *The Christology of the New Testament*, 1963, 38]” (Robinson 1986, 279) Schnelles Urteil ist: „Der Evangelist gibt sich in Joh 20, 30f als ein kritisch auswählender, nach theologischen Überlegungen gestaltender Autor zu erkennen, der auf der Grundlage zahlreicher ihm zur Verfügung stehender Traditionen sein Evangelium schrieb.“ (a.a.O. 2007, 525)

Innere Argumente hierfür sind, dass der Verfasser ein Vertrauter Jesu von routinierter Kenntnis der Geographie und Zeitgeschichte Judäas in der ersten Hälfte des 1. Jh. n. C. sein muss. So eine alle anderen Evangelien weit übertreffende Dichte korrekter Orts- und Zeitangaben (z.B. der erst im 20. Jh. archäologisch nachgewiesene Teich mit fünf Säulenhallen in Jerusalem und die präzisen Osterfestdaten). Oder zahlreiche implizite Bezugnahmen auf die nur vor 70 n. C. gesellschaftlich präsenten Essener. Auf den in der griechischen Weltmetropole Ephesus

wirkenden Apostel Johannes passen ferner die durchgängigen griechischen Erklärungen für hebräisch/aramäische Namen und Begriffe (Rabbi, Messias, Kepha, Schiloach), sowie die einen semitischen Muttersprachler anzeigenden Hebraïsmen. Die endlosen Diskussionen in der Literatur um einen nicht mit dem Apostel identischen Presbyter Johannes oder einen unbekanntem Jünger als Verfasser — aber keinesfalls der von der Tradition bezeugte Apostel Johannes — haben m.E. in nicht geringem Ausmaß zwangsneurotischen Charakter und werden hier nicht weiter erörtert. Für einen überzeugenden Nachweis des Apostels Johannes als Verfasser mit detaillierter Diskussion aller *Pros* und *Contras* in der Literatur siehe Schulz a.a.O. 1997, 33—47 und 291—393.

Religionsphilosophisch erscheint überhaupt Folgendes wichtig: „Die Erforschung des 4. Evangeliums befindet sich in einer grundlegenden Wende. Nimmt man die jahrzehntelang vorherrschende Johannesinterpretation Rudolf Bultmanns und seiner Nachfolger als Ausgangspunkt, so kann ohne Übertreibung gesagt werden, dass eine neue Epoche der Johannesforschung angebrochen ist. Der Wandel betrifft sowohl die methodischen Voraussetzungen der Johannesexegese als auch alle religionsgeschichtlichen und theologischen Zentralfragen des 4. Evangeliums (Gnosis, Inkarnations- und Kreuzestheologie, Eschatologie, Sakramente, Pneumatologie, Verhältnis zu den Synoptikern, vorjohanneische Quellenschriften). Im Mittelpunkt der Auslegung Bultmanns stand nicht das überlieferte Johannesevangelium, sondern die gestalterische Kraft des Exegeten, dem es gelingt, das Problemknäuel zu entwirren, indem er die diachrone und synchrone Struktur des Evangeliums durch zwei dreischichtige Traditions- bzw. Redaktionstheorien erklärt, es religions- und theologiegeschichtlich einordnet (gnostischer Erlösermythos, ‚Kirchliche Redaktion‘) und es schließlich der Interpretationsmethode unterwirft, die er selbst vertritt (Entmythologisierung, existentielle Interpretation). Die Aporien dieses Ansatzes sind seit gut drei Jahrzehnten deutlich. Die Konzentration auf die Vorgeschichte des Textes führt zu einer Vernachlässigung der Makrostruktur des vorliegenden Evangelientextes. Zudem: ‚Die Leser brauchen nicht hinter den Text zu blicken, um ihn zu verstehen. Ich halte die Meinung für falsch, das Verstehen des JohEv hänge von der Einsicht in seine Vorgeschichte ab, ohne leugnen zu wollen, dass solches Wissen interessant und hilfreich sein könnte.‘ [L. Schenke]

Das Johannesevangelium wird in der neueren Exegese als ein kohärenter und literarisch höchst anspruchsvoller Text wahrgenommen [...] Nicht eine mögliche Vor- oder Nachgeschichte entscheidet über den Sinn johanneischer Texte, vielmehr liegt der Verstehensschlüssel der Einzeltexte immer in der intratextuellen Welt des gesamten 4. Evangeliums [...] Die neue Wahrnehmung des 4. Evangeliums als ein in sich stimmiges sprachliches Gebilde, bei dem alles miteinander kommuniziert (Intratextualität) und das durchgehend auf andere Textgebilde bezogen ist (Intertextualität), hatte ebenso nachhaltige Auswirkungen auf die inhaltliche Bestimmung der johanneischen Theologie wie die Erkenntnis, dass Johannes nicht monokausal im Kontext der Gnosis verortet werden kann.“ (Schnelle 2007, 541—542)

„Nach dem heutigen Stand der Gnosisforschung ist es [also insbesondere] auch nicht mehr möglich, das Johannesevangelium mit R. Bultmann auf dem Hintergrund eines voll ausgebildeten gnostischen Erlösermythos zu interpretieren, für den bereits Philo als ein Repräsentant gilt. War noch für R. Bultmann der vorchristliche gnostische Erlösermythos der hermeneutische und historische Schlüssel zur Interpretation des Johannesevangeliums, so wird gegenwärtig davon ausgegangen, dass die Zuordnung einzelner Elemente zu gnostischen Erlösermythen erst in nachchristlicher Zeit erfolgte. Zwar können sich Einzelelemente gnostischer Spekulationen bereits in frühchristlicher Zeit gebildet haben, die Ausbildung eines synkretistischen Mythos vollzog sich jedoch erst in späterer christlicher Zeit, vornehmlich ab dem 2. Jh. n.Chr. Es ist somit nicht mehr möglich, die chronologischen Probleme im Verhältnis Urchristentum — Gnosis mit dem Hinweis auf einen vor- oder frühchristlichen Erlösermythos zu überspringen. Lange Zeit galten die zweifellos vorhandenen Sprach-, Sach- und Motivparallelen zwischen dem Joannesevangelium und gnostischen Schriften als Beleg für die Nähe des 4. Evangeliums zu gnostischem Denken. So interpretierten z.B. W. Bauer und R. Bultmann die beiden zentralen Reden in Joh 10,1—18 und Joh 15,1—8.9—17 auf gnostischem Hintergrund und werten das atl. Vergleichsmaterial ab. Demgegenüber über lässt sich zeigen, dass beide Reden traditionsgeschichtlich von atl. Vorstellungen geprägt sind (vgl. für Joh. 10 z.B. Ez 34, für Joh 15 z.B. Jer 2,21; Jes 5, 1—7a), so dass die erheblich späteren gnostischen Texte überhaupt nicht herangezogen werden müssen, um die joh. Bilder- und Vorstellungswelt zu erklären. Kein Begriff und keine Vorstellung im Johannesevangelium verweist zwangsläufig auf einen gnostischen Ursprung, vielmehr lassen sich durchweg Parallelen im Alten Testament, im antiken Judentum und in Schriften des Urchristentums finden.“ (Schnelle 2007, 535—536; vgl. Schulz 1997, 291—393)

Theologische „Basis des joh. Denkens ist die Wesens- und Wirkeinheit von Vater und Sohn (vgl. Joh. 10,30; 17,21 u.ö.), Zentrum die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus.“ (Schnelle 2007, 538) — „Johannes liegt alles an der Identität des Präexistenten und Inkarnierten mit dem

Gekreuzigten und Erhöhten, wie die Thomasperikope Joh 20,24—29 geradezu handgreiflich dokumentiert.“ (Schnelle 2007, 539)

„Die Frage nach der Messianität Jesu bestimmt durchgängig die Auseinandersetzung [...] mit dem Judentum. Jesus ist Jude und das Heil kommt von den Juden (Joh 4, 22). Nikodemus (Joh 3, 1ff; 7, 50; 19, 39) und Joseph von Arimathäa (Joh 19, 38) sind Sympathisanten Jesu und viele Juden glauben an Jesus (vgl. Joh 8, 30 f; 11, 45; 12, 11). Dennoch ist es bezeichnend, dass fast die Hälfte der Belege auf den Konflikt Jesu mit seinen Gegnern entfällt. Die ‚Juden‘ murren über Jesus (Joh 6, 41; 7,12), verfolgen ihn (Joh 5, 16), versuchen ihn zu töten (Joh 5,18; 7,1.19; 8,22—24), wollen ihn steinigen (Joh 8,59; 10, 31.33; 11, 8) und treten als die entscheidenden Gegner in seinem Prozess auf (Joh 18, 36.38; 19,7.12.20). Ihr Hauptvorwurf gegen Jesus ist, sich Gott gleichzumachen (Joh 5, 18; 10, 33; 19, 7). Die Jünger (Joh 20, 19), Nikodemus (Joh 3, 2), die Eltern des Blindgeborenen (Joh 9, 22) und Joseph von Arimathäa (Joh 19, 38) haben Furcht vor den Juden, die schließlich nicht als Kinder Abrahams (vgl. Joh. 8, 41—43. 45—47) oder Gottes (vgl. Joh 8, 41—43.45—47), sondern als Söhne des Teufels bezeichnet werden (Joh 8,44).

Schon immer fielen die Übereinstimmungen dieser Darstellung ‚der Juden‘ mit den joh. Kosmosaussagen auf. Die ‚Welt‘ lehnt Jesus ab (Joh 1, 10; 3, 19) und hasst ihn (Joh. 7, 7). Sie vermag Gott nicht zu erkennen (Joh 17,25) und kann den Geist der Wahrheit nicht empfangen (Joh. 14,17). Wie Jesus (Joh 8, 23) sind auch die Jünger nicht *ek tou kósmou* [aus der Welt] (Joh 15, 19; 17, 14.16) und müssen deshalb den Hass der Welt ertragen (Joh 15, 18f; 17, 14; vgl. ferner Joh 16, 20.33). Schließlich ist der Kosmos der Herrschaftsbereich des Widersachers (*árchōn tou kósmou* Joh 12, 31; 14, 30; 16, 11), dessen Macht zwar grundsätzlich schon gebrochen, aber noch nicht unwirksam ist. Die Korrespondenz zwischen *hoi Ioudaíoi* [die Juden] und *ho kósmos* [die Welt] zeigt sich deutlich in Joh 14—17, wo sich 38 der 78 Kosmosbelege finden, zugleich aber *Ioudaíos* nicht erscheint. Die Funktion der *Ioudaíoi* auf der textinternen Ebene der vita Jesu übernimmt nun im Rahmen der Abschiedsreden für die textexterne Hörer- und Lesergemeinde der Kosmos. Was Jesus von ‚den Juden‘ widerfuhr, erleidet in der Gegenwart die Gemeinde von ‚der Welt‘. Die ‚Juden‘ dienen Johannes somit auf textinterner Ebene vornehmlich als Paradigma für die Krisis der Welt angesichts der Offenbarung.“ (Schnelle 2007, 512—513)

Für die Praxis bedeutet das: Die Glieder des wahren Israel und Empfänger der Offenbarung im Alten Testament (Psalm 82, 6) und *a fortiori* im Neuen Testament werden zu potentiellen und idealerweise auch aktuellen Giganten des Geistes und des Lebens. In einer als infantil und moralisch indiskutabel erfahrenen Umwelt sind sie Götter und Göttinnen: „Ihr seid Götter“ (Joh 10, 34). „Die Glaubenden sind *ek theou* [aus Gott] (vgl. Joh 1, 13; 8, 47) [...] Sie sind Kinder des Lichtes (Joh 12, 36a) und aus der Wahrheit (Joh 18, 37). Demgegenüber ist der Unglaube der Welt verhaftet, die Unglaubenden sind aus der Welt und haben den Teufel zum Vater.“ (Schnelle 2007, 539) Die Kernaussagen des Johannes-evangeliums lassen sich zu dieser spirituellen Meditation verdichten: „Vater im Himmel, ich bin dein Sohn. Du vergibst meine Schuld. Dein Geist wohnt in mir. Aus meinem Inneren fließen Ströme lebendigen Wassers. Ich besiege die Welt.“ (Joh 1, 12; 3, 16—18; 14, 16—17; 7, 38—39; 1 Joh 5, 4—5)

Weiterführend Schuster/Holzammer 1926, 36—49; Robert/Feuillet 1965, 555—616; Wikenhauser/Schmid 1973, 299—344; Schulz 1997, 24—68, 291—385; Frickenschmidt 1997, 415—459.

3.5 Apostelgeschichte

Die nach äußeren Zeugnissen und inneren Kriterien von Lukas verfasste Apostelgeschichte folgt literarisch und methodologisch den Standards antiker Geschichtsschreibung. Wir haben oben in anderem Zusammenhang bereits folgendes historisch-philologische Fazit Schnelles zitiert: „Als Historiker ist Lukas um Vollständigkeit, Genauigkeit und Solidität bemüht, wobei er offenbar an Traditionen antiker Historiographie anknüpft. So sind *prágmata* und *diégēsis* z. Zt. des Lukas Termini der antiken Historiographie, und die Synchronismen und Datierungen in Lk 1,5; 2,1,2; 3,1,2; Apg 11,28 und Apg 18,12 weisen Lukas als Historiker aus [...] Deshalb erscheint es möglich, die beiden Bücher des lukianischen Doppelwerkes als historische Monographien zu bezeichnen.“ (Schnelle 2007, 292—293) Wie erwähnt, erscheint uns hier die Präzisierung sinnvoll, dass nur die *Apostelgeschichte* eine historische Monographie im strengen Sinn ist, während das *Lukasevangelium* besser als historische Biographie anzusprechen ist.

Das Fazit Robinsons ist dasselbe: „Die Arbeitshypothese, der Apostelgeschichte Vertrauen zu schenken, bevor das Gegenteil nicht bewiesen ist, an die wir uns gehalten haben, hat sich im wesentlichen als gerechtfertigt erwiesen. Es gibt in Lukas' Bericht praktisch nichts, das dem paulinischen Befund widerstreitet, und in der zweiten Hälfte der Apostelgeschichte sind die Bezugspunkte bemerkenswert naheliegend. Sogar in den Paulus zugeschriebenen Reden, und ganz besonders bei denen, wo sich Lukas vermutlich unter den Zuhörern befand (Apg 20 und 22—25), gibt es Parallelen, die deutlich machen, daß sie weit davon entfernt sind, nur freie Kompositionen zu sein.“ (Robinson 1986, 94)

Theologisch ist „zentrales Thema lukanischer Ekklesiologie [...] die Kontinuität zwischen Israel und der Kirche. Für Lukas ist die Kirche ein Werk Gottes (vgl. Lk 1, 54.68.72; 2, 34; Apg 5, 35—39; 13,40f; 15,16—18; 20, 28), Teil eines Prozesses, der nicht erst mit dem Auftreten Jesu oder der Apostel beginnt. So verdeutlicht die Stephanusrede, dass Israel zu allen Zeiten dem Willen Gottes widerstand (vgl. Apg. 7, 51) und es schon z.Zt. des Alten Testaments eine Geschichte ‚der Sammlung und der Scheidung in Israel‘ gab. Zugleich betont die lukianische Vorgeschichte (Lk 1,5—2, 40), dass in Israel immer fromme und gerechte Menschen auf die Erlösung warteten. Auch an Johannes d. T. zeigt Lukas die Kontinuität zwischen Israel und der Kirche auf (vgl. Apg 13, 23.24). Jesus weiß sich zur Sammlung der Kinder Israels gesandt (Lk 13, 34), die in der Jüngergemeinde ihre Gestalt findet. Das Bleiben der Jüngergemeinde in Jerusalem über Ostern und Pfingsten hinaus illustrieren nachdrücklich die von Lukas intendierte Kontinuität des wahren Israels. Während der ungläubige Teil Israels Jesus ablehnt, werden die Heiden in das Heil aufgenommen (Apg 10 f) und so zu einem Teil des wahren Israel. Der Hauptzeuge der heilsgeschichtlichen Wende der urchristlichen Missionsgeschichte von den Juden zu den Heiden ist für Lukas der bekehrte Jude und Heidenapostel Paulus. Die Kirche erscheint bei Lukas als das wahre Israel. Sie entspricht dem ewigen Ratschluss Gottes, wurde erworben durch Jesu Blut und weiß sich geleitet vom Heiligen Geist (Apg 20,27.28).“ (Schnelle 2007, 296—297)

Schnelle: „Von grundlegender Bedeutung ist dabei die sich entwickelnde Antithetik von Jerusalem und Rom. Jerusalem erscheint bei Lukas zunächst als Stätte des Heils. Hier lebt die Urgemeinde als das wahre Israel in vorbildhafter Gemeinschaft (Apg 2, 42—47; 4, 32—35), so dass Jerusalem die Kontinuität zwi-

schen Israel und der Kirche repräsentiert. Zugleich ist Jerusalem aber der Ort, wo sich die Führer Israels und durch sie angestiftet auch das Volk immer mehr gegenüber der Christusbotschaft verhärteten. So wie die Apostel und die Urgemeinde andauernden Verfolgungen ausgesetzt sind (vgl. Apg 4,1—22; 6,8—15. 7 54—60; 8,1), wird auch Paulus zum leidenden Zeugen (vgl. Apg 21, 27—22,21; 23, 1—11.12—22). Indem Jerusalem das Zeugnis der Zwölf, der Urgemeinde und des Paulus ablehnt, wird es vom Ort des Heils zu einem Ort des Unheils. Lukas macht aber deutlich, dass Gott die Kirche als das wahre Israel nicht an Jerusalem gebunden hat. Er erschloss sich durch die Heidenmission selbst einen neuen Lebensraum, als dessen Repräsentant die Welthauptstadt Rom zu gelten hat. Der heilsgeschichtlichen Wende von den Juden zu den Heiden korrespondiert in der Sicht des Lukas die Wende von Jerusalem nach Rom. Lukas zeichnet damit jene Entwicklung nach an deren Ende die heidenchristliche Kirche des ausgehenden 1. Jhs. und damit auch seine eigene Gemeinde steht. Angesichts des endgültigen Bruches mit Israel legitimiert Paulus die Kirche aus Heiden- und Judenchristen. Er wird von Lukas bewusst als tora- und tempeltreuer Jude dargestellt, der Israels ureigenste Hoffnungen verkündigt. Zugleich interpretiert der lukanische Paulus das Scheitern der Judenmission in Apg 28, 25—27 als Verstockung und markiert damit seinen eigenen theologischen und historischen Standort; der Verstockung Israels korrespondiert die die Hör- und Glaubensbereitschaft der Völker (Apg 28, 28).“ (Schnelle 2007, 318)

Zur raumzeitlichen Entwicklung des christlichen Israel diese abschließende Notiz: „Geographisch gesehen, breitete sich das Christentum von Jerusalem über Judäa und Samaria bis nach Rom aus (Apg 1, 8). Die Gemeinden wurden in den reichsten Provinzen des Imperiums, in Mazedonien, Achaia, im prokonsularischen Asien gegründet. In völkischer Hinsicht verlief die Entwicklung folgendermaßen: von der jüdischen Welt über die hellenistischen Juden und die Proselyten bis zu den Griechen Achaia und Asiens und den Römern in Rom (Apg 28, 28—31).“ (Robert/Feuillet 1965, 330—331)

3.6 Paulusbriefe

3.6.1 Biographischer Hintergrund

Einführend zu den Paulusbriefen der bekannte Paulusforscher Udo Schnelle: „Paulus war zweifellos der überragende Theologe seiner Zeit, der in eigenständiger Weise eine neue und wirkungsmächtige Theologie entwickelte. Zugleich entstammte er einer Schultradition und gründete selbst eine Schule [...] Paulus durchlief selbst eine Schultradition. Er

betont in Phil 3, 5f, als Pharisäer im Gesetz untadelig gewesen zu sein. Nach Gal 1,14 übertraf er seine Altersgenossen im Studium des Gesetzes, was ebenfalls auf eine schulmäßige Ausbildung als Pharisäer hinweist. Seine Ausbildung erhielt Paulus nach Apg 22, 3 in Jerusalem von dem Pharisäer Gamaliel I, einem Nachkommen Hillels, der ca. 25—50 n. Chr. als ein angesehener Schriftgelehrter wirkte [...] Das hellenistische Bildungsgut des Paulus widerspricht dem nicht, denn seit dem 3. Jh. v. Chr. beeinflussten hellenistische Bildungsinhalte das jüdische Schulwesen. Es ist zu vermuten, dass antike Philosophen-Schulen Paulus nicht unbekannt waren.“ (Schnelle 2007, 47) Die Familie des Paulus besaß das begehrte römische Bürgerrecht, so dass er — eine häufige Praxis — neben dem jüdischen Namen Saul den lateinischen Namen Paulus trug.

- Ab 32 n. C. organisiert Saulus die systematische Strafverfolgung von Christen im internationalen Maßstab (Ächtung — Inhaftierung/Folter — Hinrichtung), beginnend mit der illegalen Tötung des Diakons Stephanus (Apg. 7; 22, 4 und Parallelen [par]): „Saulus versuchte die Kirche zu vernichten“ (Apg. 8, 3) und zwar durch „Terror und Mord“ (Apg. 9, 1).
- 33 n. C. (— 35 n.C.) Bekehrung zum Christentum und Beauftragung zur Weltmission durch eine Vision Jesu vor Damaskus (Gal 1, 12 par) auf einer Dienstreise zur gewaltsamen Eliminierung der Christen in Syrien. Taufe in Damaskus. Studien und Mission in Damaskus, Arabien, Tarsus und Zilizien 35—41 n.C. (Gal 1, 21).
- Ab 42 n. C. theologischer Lehrer in der nahöstlichen Weltmetropole Antiochien, dem Zentrum der hellenistischen Christenheit (Apg. 11, 25f par).
- In den Jahren 45—47 n. C. 1. Missionsreise nach Zypern mit der Bekehrung des römischen Prokonsuls Sergius Paulus (Apg. 13, 6—12) und nach Kleinasien: Gründung zahlreicher christlicher Kirchen (Apg. 13—14).
- 48 n. C. Bestätigung der Lehre und Praxis des Apostels Paulus durch das Apostelkonzil in Jerusalem: Heidenchristen sind nicht auf das jüdische Gesetz verpflichtet (Gal 2, 1).

- In den Jahren 48—51 n.C. 2. Missionsreise nach Kleinasien — Makedonien — Griechenland (Apg. 15, 36—18, 22). Umfangreiche Lehrtätigkeit in Thessalonich, begleitet von Hassreden, Volksverhetzung und revolutionären Tumulten seitens der ungläubigen Juden (Apg. 17). In Athen Diskussionen mit stoischen und epikuräischen Denkern und Wissenschaftlern inkl. einer offiziellen Informationsveranstaltung auf dem Areopag (Apg. 17). Von 49—51 n. C. Wirken in Korinth, der Handels- und Vergnügungsmetropole der Epoche sowie dem Inbegriff des Heidentums. In Korinth auch die aufsehenerregende Bekehrung des Präsidenten der jüdischen Kultusgemeinde Crispus zum Christentum. Außerdem Zusammentreffen 51 n. C. mit dem römischen Prokonsul für Griechenland Gallio, dem Bruder des bedeutendsten römischen Philosophen Seneca.
- In den Jahren 52—57 n.C., zu Beginn der Regierungszeit Kaiser Neros, 3. Missionsreise nach Kleinasien — Griechenland — Makedonien — [heutiges] Bulgarien — Albanien — Dalmatien (Apg. 18, 23—21, 17; Rom 15, 19). Zweijährige Lehrtätigkeit in der Weltstadt Ephesus, in der Akademie des Rhetors Tyrannus: Tumultuarischer Aufstand und Volksversammlung gegen Paulus, geführt von Vertretern der umsatzstarken Devotionalienindustrie (Silberschmiede) im Dienst des Dianatempels, dem religiösen Zentrum des griechischen und kleinasiatischen Raumes (Apg. 19).
- Im Frühsommer 57 ist Paulus in Jerusalem und gerät Pfingsten 57 im Tempel aufgrund falscher Anklagen in Todesgefahr, weswegen ihn die römische Besatzungsmacht in Schutzhaft nimmt (Apg. 21—23). Vorverhandlung gegen Paulus im Hohen Rat unter dem Hohenpriester Hanania (Apg. 23), gefolgt von einer römischen Gerichtsverhandlung unter dem römischen Prokurator Felix (Apg. 24) in Cäsarea, wohin Paulus wegen eines Mordkomplottes 40 jüdischer Extremisten unter starker militärischer Sicherung verlegt worden war. Eine fanatische und unnachgiebige jüdische Opposition mit Todesdrohungen begleitet Paulus auch ansonsten (Apg. 9, 23—25; 9, 29—30; 21, 31.36; 22, 22; 23, 30; 25, 3.24; 26, 21).

- Zweijährige Untersuchungshaft 57—59 n. C. im Prätorium des herodianischen Palastes in Cäsarea, dem Amtssitz des römischen Statthalters, mit politisch motivierter Verschleppung des Verfahrens.
- Nach Amtsantritt des neuen Prokurators Festus 59 n. C. Wiederaufnahme des Verfahrens mit Appellation des Paulus an das oberste Berufungsgericht in der Hauptstadt des Römischen Reiches; Verteidigungsrede vor dem Schutzherrn des Jerusalemer Tempels, König Agrippa II. und dessen Schwester Berenike, Ex-Gattin des 48 n. C. verstorbenen Königs Herodes von Chalkis und spätere Geliebte des römischen Kaisers Titus und *quasi* Kaiserin (Apg. 27—28).
- Überstellung auf dem Seeweg nach Rom, unterbrochen durch Schiffbruch auf Malta, und freizügige römische Untersuchungshaft 60—62 n. C. mit ausgedehnter Lehrtätigkeit.
- Freispruch im Berufungsverfahren vor dem römischen Kaiser und Verwirklichung der lange geplanten Mission in Spanien und Westeuropa mit der Operationsbasis Rom, welchem Ziel bereits der Römerbrief 56 n. C. diente. Bischof Clemens von Rom, dritter Nachfolger des Petrus, der Paulus noch persönlich kannte, hierzu 95 n. C.: „Paulus, Herold (des Evangeliums) im Osten und Westen [...] hatte Gerechtigkeit der ganzen Welt gelehrt, war bis in den äußersten Westen vorgedrungen und hatte vor den Machthabern sein Zeugnis abgelegt.“ (*Brief an die Gemeinde in Korinth* 5, 6—7; vgl. Schnelle a.a.O. 2007, 129—132) Unterstützt wird diese umfassende Missionierung des Römischen Reiches — mit weiteren Reisen auch in den Osten — durch einen engeren Mitarbeiterkreis von 40 Personen. Nach weiteren Inhaftierungen (insgesamt sieben Gefängnisaufenthalte, 1 *Clemens* 5, 6) und Züchtigungen (acht Geißelungen, 2 Kor 11) im Jahre 67 — so die zeitnahen Informationen der römischen Tradition — Blutzeugnis durch Enthauptung in Rom, zu Beginn des Jüdischen Krieges mit der Zerstörung Jerusalems.

3.6.2 Literarische Integrität der Briefe

Zu den Schriften näherhin das Folgende: Paulus „bedient sich ... in seinen Briefen vielfach literarischer Kunstformen, Elemente der paulinischen Argumentation sind: Antithesen, Typologien, Vergleiche, Ironie, Gleichnisse, Kettenschlüsse, Kettenschlüsse, Inclusio und Digression, Chiasmus, Sentenzen, Exempel, Lasterkataloge, Peristasenkataloge, LXX-Zitate, Herrenworte, Zwischenfragen, Einwände des Kontrahenten, wertende Anreden u.a.m. Schließlich lassen der Galater- und Philemonbrief eine rhetorische Bildung des Paulus erkennen, so dass seine Briefe sowohl vom Inhalt als auch von der Form her als Literatur einzustufen sind.“ (Schnelle 2007, 52)

Hier ist ein erstes *Caveat* gegen quellenkritischen *nonsense* einzurücken: „Die große Bedeutung von Teilungshypothesen für das Verständnis der paulinischen Briefe und den Ablauf der paulinischen Mission machen an dieser Stelle die Formulierung methodischer Grundsätze erforderlich. Die Teilungshypothesen gehen von den klassischen Methoden der Literarkritik aus (Spannungen, Brüche, fehlende Logik, Widersprüche, Unstimmigkeiten, den Gedankengang störende Hinzufügungen, vom Kontext abweichende theologische Aussagen, verschiedene historische Situationen) und wenden sie mit unterschiedlicher Argumentation und z.T. stark divergierenden Ergebnissen an. Dabei werden oft überspitzte logische Anforderungen an den Text gestellt, ein textfremder Rationalismus präjudiziert die Erkenntnis, denn was ein literarkritisch verwertbarer Widerspruch ist, hängt wesentlich von der subjektiven Einschätzung des Exegeten ab. Trotz des überlegten Aufbaus und des hohen Reflexionsniveaus handelt es sich aber bei den Paulusbriefen um Gelegenheitsschreiben, nicht um stimmige (und sterile) Abhandlungen im neuzeitlichen Sinn. Deshalb ist eine sprunghafte Gedankenführung bei einer Persönlichkeit wie Paulus kein Argument für literarkritische Urteile. Auch Lob und Tadel können abwechseln, neue Themen eingeführt werden, ohne dass jeweils unterschiedliche Situationen vorliegen müssen. Teilungshypothesen können somit erst dann als plausibel gelten, wenn der Jetzttext eines Paulusbriefes nicht als eine sinnvolle Einheit verstanden werden kann. Nicht die Möglichkeit, sondern die unbedingte Notwendigkeit von Teilungshypothesen muss als methodisches Prinzip gelten. Es gilt zu zeigen, dass die Texte nur dort einen guten Sinn ergeben, wo sie angeblich ursprünglich standen. Bis-

her wurde aber für keinen Paulusbrief der unbedingte Nachweis erbacht, dass er nur unter Zugrundelegung von Teilungshypothesen sinnvoll verstanden werden kann. Zudem wird bei Teilungshypothesen einem unbekanntem Redaktor immer zugetraut, was man Paulus abspricht: die Komposition der Briefe in ihrer jetzigen Gestalt.“ (Schnelle 2007, 90)

3.6.3 Frühkatholisches Profil der Pastoralbriefe

Ein zweites *Caveat* richtet sich gegen die reflexhafte Abwehr des frühkatholischen Profils der Pastoralbriefe (1 und 2 *Timotheus*, *Titus*) [wie auch des Lukasevangeliums und der Apostelgeschichte, s.o.] in der protestantischen Exegese: „Häufig wurden die Pastoralbriefe am Maßstab der paulinischen Theologie gemessen und als Produkte einer theologischen Negativentwicklung gewertet. So akzeptiert S. Schulz zwar die zeitgeschichtliche Notwendigkeit, nicht aber die Sachgemäßheit der Past. ‚Blickt man schließlich auf die Wirkungsgeschichte dieser Thesen eines frühkatholischen Amts-, apostolischen Sukzessions- und Traditionsverständnisses, des Ideals der christlichen Brüderlichkeit wie eines frommen Lebens ... dann wird man diese frühkatholische Entwicklung gerade um Paulus‘ willen nicht nachvollziehen, sondern rückgängig machen müssen‘ [...] In der neueren Forschung dominiert nicht mehr die pauschale Kritik, sondern das Bemühen um ein Verstehen, das der besonderen historischen Situation und der theologischen Leistung der Past gerecht werden will.“ (Schnelle 2007, 386) — „Auch die Ethik der Past lässt sich nicht pauschal als ‚bürgerlich‘ etikettieren, ‚manchmal bieten die Pastoralbriefe gerade dort, wo man es am wenigsten vermutet hätte, nur die Entfaltung von Gedanken und Tendenzen, die bei Paulus selbst beginnen‘ (M. Reiser)“ (Schnelle 2007, 387)

Überhaupt scheint bei der Vorstellung eines akatholischen Christentums ein kreatives Missverständnis vorzuliegen. Denn sowohl theologisch wie sozialpsychologisch und religionsgeschichtlich kann es sich dabei bei allem guten Willen nur um subjektive Konstrukte handeln. Vgl. oben den Abschnitt ‚Alttestamentliches Judentum = Urkatholizismus‘, wo wir im Großen und Ganzen wie an 20 Details nicht nur eine weitestgehende Verwandtschaft zwischen alttestamentlichem Judentum und neutestamentlichem orthodox-katholischem Christentum aufzeigten, sondern sogar strukturelle und phänomenologische Identität. Diese

setzt sich fort in den neutestamentlichen Schriften in der Form des in Rede stehenden Frühkatholizismus. Die nahtlose Weiterführung dieses katholischen Profils bei den Apostelschülern zeigt in systematischer Vollständigkeit der „höchst gewissenhafte Historiker“ (Schadewaldt, s.o.) Eusebius von Cäsarea, in der ca. 300 n. C. verfassten *Kirchengeschichte* der ersten drei Jahrhunderte. Er dokumentiert die weltweiten Aktivitäten der Apostelgeneration von Spanien bis Indien, die regelmäßig in der Weihe und Einsetzung von Bischöfen [*sic!*] inkl. nachgeordneter Amts- und Weihestufen für die neugegründeten Gemeinden gipfelte. Eine Kernkompetenz und ein Alleinstellungsmerkmal seiner Kirchengeschichte ist die vollständige Erfassung der Bischofslisten in ununterbrochener apostolischer Lehr- und Leitungssukzession bis zu seiner Gegenwart (inkl. Notizen über die bedeutendsten Vorgänge) für die wichtigsten von den Aposteln gegründeten Bischofs- und Patriarchensitze in Rom, Jerusalem, Alexandrien, Antiochien, Ephesus, Korinth, Athen, Cäsarea in Palästina, Cäsarea in Kappadozien.

Der 264 n. C. geb. Eusebius erlebte dabei persönlich noch die Generation des späten 2. Jh., welche in manchen Fällen wiederum persönlichen Kontakt zur Schüलगeneration der Apostel gehabt hatte. So weiß er, dass Verwandte Jesu wie Symeon, der Sohn des Klopas und zweiter Bischof von Jerusalem ebenso wie der Apostel Johannes in Ephesus bis in die Zeit Trajans (98—117 n. C.) lebten (*Kirchengeschichte* 3, 23, 1—6; 3, 32, 1—6). Für den mittelbaren Zeitzeugen Eusebius gibt es nicht den geringsten Zweifel, dass die kirchliche Organisation des Christentums zur Zeit der Apostel und Apostelschüler nicht nur *de facto* dieselbe wie in seiner Gegenwart war, sondern als normative apostolische Überlieferung auch von Anfang an *de jure* verbindlich.

Hierher gehört auch das bekannte Fakt, dass die Briefe des Apostelschülers und von den Aposteln zum Bischof von Antiochien (69—107 n. C.) geweihten Ignatius von Antiochien das in Rede stehende katholisch-orthodoxe Amts- und Sukzessionsverständnis voll ausgebildet zeigen. Weitere Belege bietet der schon erwähnte Bischof Irenäus von Lyon (115/135—202 n. C.), gebürtig aus Smyrna in Kleinasien und Schüler des von den Aposteln in das Christentum eingeführten und als Ältester *resp.* Bischof eingesetzten Polykarp von Smyrna (69—155 n. C.), in dem Werk *Gegen die Häresien*. Schulz (1997, 50—51) fasst sie wie folgt zusammen: „In der Dichte der kleinasiatischen Kirchen johan-neischer Tradition seiner Heimat, und stärker noch in der führenden

Rolle der von Petrus und Paulus gegründeten Kirche der Stadt Rom, bündeln sich gleichsam die Stränge apostolischer Überlieferung und können sich andere Kirchen apostolischer oder späterer Gründung durch die Übereinstimmung mit diesen des eigenen unverfälschten Besitzes des apostolischen Erbes versichern. Diese Orientierungsfunktion für andere Kirchen kommt Rom so sehr zu, daß Irenäus sich die Aufzählung der Vielzahl von Sukzessionen ‚der Bischöfe, die von den Aposteln eingesetzt sind, und ihrer Nachfolger bis heute‘ ersparen kann, da er in der von Petrus und Paulus gegründeten Kirche Roms diejenige sieht, mit der ‚wegen der höheren Ursprünglichkeit‘ (bzw. wegen ihres Vorranges: ‚principalitas‘) ‚eine jede andere Kirche in Übereinstimmung stehen muß‘, insofern sich in ihr ‚die apostolische Überlieferung als eine von Gläubigen aus aller Welt bewahrte‘ erweist.“

Die konkrete Sukzession der Bischöfe von Rom referiert Irenäus wie folgt: „Nachdem die heiligen Apostel [Petrus und Paulus] die Kirche [von Rom] errichtet und aufgebaut hatten, übertrugen sie dem Linus die Verwaltung des Bischofsamtes. Diesen Linus erwähnt Paulus in seinem Brief an Timotheus (2 Tim. 4,21). Auf ihn folgte Anacletus. Nach diesem erhielt das Bischofsamt an dritter Stelle seit den Aposteln Klemens, der die Apostel selbst noch sah und mit ihnen verkehrte. Er vernahm also noch mit eigenen Ohren ihre Predigt und hatte ihre Überlieferung vor Augen. Aber nicht er allein; denn es lebten damals noch viele, die von Aposteln unterrichtet waren.“ (siehe Schulz 1997, 50—51) Der aus der kaiserlichen Familie Domitians stammende Klemens war 88—97 n. C. Bischof von Rom und gewann führende Mitglieder des römischen Adels und Kaiserhauses für das Christentum.

Das Prinzip der apostolischen Sukzession steht, so Irenäus, auch und besonders hinter den kanonischen Schriften des christlichen Israel: „In der Nachfolge der Bischöfe, denen die Apostel die ganze Kirche allorts übertragen haben, [...] ist die heilige Schrift in unverfälschter Überlieferung bewahrt, nichts ist hinzugefügt, nichts wurde gestrichen. Hier wird sie ohne Fälschung verlesen und richtig, echt, sorgfältig, gefahrlos und gottesfürchtig erklärt“ (Adv. haer. 4,33). Bauckhams Kapitel 11 ‚Transmitting the Jesus Traditions‘ (a.a.O. 2006, 264—289) und Kapitel 12 ‚Anonymous Tradition or Eyewitness Testimony?‘ (2006, 290—318) erörtern ausführlich diese Lehrsukzession und beschreiben sie als formelle = offizielle, institutionalisierte Tradition:

„We have unequivocal evidence, in Paul’s letters, that the early Christian movement did practice the formal transmission of tradition. By ‚formal‘ here I mean that there were specific practices employed to ensure that tradition was faithfully handed on from a qualified traditioner to others. The evidence is found in Paul’s use of the technical terms for handing on a tradition (*paradidōmi*, 1 Cor 11:2, 23, corresponding to Hebrew *māsar*) and receiving a tradition (*paralambanō*, 1 Cor 15:1, 3; Gal 1:9; Col 2:6; 1 Thess 2:13; 4:1; 2 Thess 3:6; corresponding to Hebrew *quibbēl*). These Greek words were used for formal transmission of tradition in the hellenistic schools and so would have been familiar in this sense to Paul’s Gentile readers. They also appeared in Jewish Greek usage (Josephus, *Ant.* 13.297; *C. Ap.* 1.60; Mark 7:4, 13; Acts 6:14) corresponding to what we find in Hebrew in later rabbinic literature (e.g., *m.‘Avot* 1.1). Paul also speaks of faithfully remaining or observing a tradition (*katechō*, 1 Cor 11:2; 15:2; *krateō*, 2 Thess 2:15; which is used of Jewish tradition in Mark 7:3, 4, 8, corresponding to the Hebrew *‘āhaz*) and uses, of course, the term ‘tradition’ itself (*paradosis*, 1 Cor 11:2; 2 Thess 2:15; 3:6, used of Jewish tradition in Matt 15:2; Mark 7:5; Gal 1:14; Josephus, *Ant.* 13.297).“ (2006, 264—265)

Bauckham macht auch klar, dass formelle Tradition in der Antike stets und immer Lernen, Auswendiglernen, Gedächtniseinprägung fixierter mündlicher oder schriftlicher Texte namentlich bekannter Lehrer zu namentlich bekannten Schülern bedeutet: „Memorization was universal in education in the ancient world [...] A formal transmission of Jesus’ teaching by authorized tradents, his disciples, began already during Jesus’ ministry [...] Memorization was a mechanism of control that preserved the Jesus traditions [...] The idea of transmission of tradition from a teacher through individual named disciples was commonplace“ (2006, 280, 285, 287, 296).

Eine umfassende Aufarbeitung der für die formelle institutionelle Tradierung der neutestamentlichen Schriften zentralen dreistufigen kirchlichen Amtes (Apostel/Bischof — Presbyter/Priester — Diakon) und der apostolischen Weihe-, Lehr- und Leitungssukzession im NT bietet Schulz (1997, 240, 243—247, 255—290). Dazu gehört u.a. der alttestamentliche *resp.* judenchristliche Herkunft des Ordinationsritus mit Handauflegung und epikletischem [geistvermittelndem] Gebet (*Apostelgeschichte* 6, *Numeri* 27) und die Identität der ersten Presbyterkollegien in Jerusalem und Antiochien (Apg 11 und 20; vgl. 1997, 240, 277, 280, 284).

Frickenschmidt (1997, 87—88) kommentiert Motiv und Hintergrund der Abwehr des apostolischen Frühkatholizismus wie folgt: „Die Summe ... der älteren Formgeschichte [= die im 20. Jh. vorherrschende

Schule der NT-Forschung] war letztlich nichts anderes als das Postulat einer religionssoziologischen Gesamtgestalt des Urchristentums, die in den Köpfen der älteren Formgeschichtler vielleicht schon feststand, bevor ihr dann mündliche und schriftliche Formen zugeordnet wurden. Heute kann aber aus vielen Gründen bezweifelt werden, daß dieses Bild der Urgemeinde, eine seltsame Mischung aus — zugespitzt formuliert — religionsgeschichtlichem Neandertal und protestantischer Gottesdienst- und Gesangbuchgemeinde, der geschichtlichen Realität so nahe kommt, wie man damals mehr oder weniger selbstverständlich annahm.“

3.6.4 Historisch-philologische Wertung von Pseudepigraphie

Ein drittes *Caveat* richtet sich gegen die vorschnelle Behauptung und Verharmlosung der Pseudepigraphie (Veröffentlichung von Schriften unter berühmten Pseudonymen, hier: Paulus, Petrus, Jakobus etc.) bei den Pastoralbriefen, aber auch schon im Fall des Epheserbriefes und Kolosserbriefes. Dieses *caveat* richtet sich diesmal auch und besonders gegen Schnelle (2007, 321—325): „Es besteht kein Zweifel darüber, was Paulus von jenen hielt, die Briefe zirkulieren ließen, die den Anspruch erhoben, von ihm geschrieben worden zu sein (2 Thess 2,2; 3, 17); er wußte nichts von einer harmlosen literarischen Konvention [...] Zwei Beispiele ..., die die Haltung der Kirche am Ende des zweiten Jahrhunderts beleuchten. Zuerst berichtet uns Tertullian, daß der Verfasser der *Acta Pauli et Theclae* als Presbyter abgesetzt worden ist, aus dem einzigen Grund, weil er versucht hatte, sein Werk unter dem Namen des Paulus bekannt zu machen [...] Zweitens schrieb Serapion, Bischof von Antiochien, im Buch *Bezüglich des sogenannten Evangeliums des Petrus* (aus dem Eusebius zitiert): ‚Was uns betrifft, Brüder, empfangen wir sowohl Petrus als auch die anderen Apostel wie Christus, aber die Schriften, die fälschlicherweise ihre Namen tragen (*pseudepigrapha*) weisen wir als erfahrene Männer (*empeiroi*) zurück, da wir wissen, daß sie uns nicht überliefert worden sind.‘“ (Robinson 1986, 198)

Es gilt allgemein, „daß es an keiner Stelle die äußere Bezeugung eines heimlichen Einverständnisses mit den harmlosen Fälschungen gibt, auf die man sich so häufig bei Dokumenten wie dem Brief an die

Epheser, den Pastoralbriefen, dem Jakobusbrief und dem ersten Petrusbrief beruft.“ (Robinson 1986, 198—199). Vgl. E. Linnemann: *Bibel oder Bibelkritik?*, Nürnberg 2007, 48: „Die bibelkritische Theologie hat 10 der 27 neutestamentlichen Schriften zu Pseudepigraphen erklärt, die unecht seien, da sie den Namen ihres im Neuen Testament angegebenen Verfassers zu Unrecht trügen. Neben den sechs Paulusbriefen: Eph, Kol, 2.Thess sowie den drei Pastoralbriefen 1.Tim, 2.Tim und Titus sind das Jak, 1.Petr, 2.Petr und Judas. Die historisch-kritische Theologie hat sich bemüht, der Diskriminierung von mehr als einem Drittel der neutestamentlichen Schriften zu Pseudepigraphen den Anstoß zu nehmen. Sie stellte die Behauptung auf, in der Antike habe anders als heutzutage Pseudepigraphie nicht als ehrenrührig gegolten. Das entspricht aber nicht den Tatsachen, wie Armin Baum gezeigt hat. [A. Baum: *Pseudepigraphie und literarische Fälschung im frühen Christentum*, Tübingen 2001]“

Der häufige Einwand, dass die o.g. späten Pastoralbriefe und Gefangenschaftsbriefe aufgrund des verschiedenen Stils und der verschiedenen Akzentsetzung (s.o.: frühkatholisches Profil) nicht von Paulus stammen könnten, ist philologisch und psychologisch äußerst hinterfragbar oder geht überhaupt ins Leere: „Eine flächendeckende Untersuchung, die sorgfältig die für echt gehaltenen und die als unecht diskriminierten Schriften miteinander vergleicht und den Namen wissenschaftlich verdient, ist nicht zu finden.“ (Linnemann a.a.O. 2007, 48)

Ein konkretes Beispiel: „Einer von zwei Gründen, den Kolosserbrief für unecht zu erklären, ist seine angebliche Vielzahl von Hapaxlegomena, griechischen Wörtern, die nur einmal im Neuen Testament vorkommen. Das Argument war nichts als eine Behauptung, die jeder wissenschaftlichen Grundlage entbehrte. Ich habe es überprüft durch eine Untersuchung des Vorkommens der Einmalworte aller neutestamentlichen Schriften in Relation zum Umfang ihres Vokabulars. Im Ergebnis habe ich die neutestamentlichen Schriften aufgereiht von der geringsten bis zur größten relativen Häufigkeit der Hapaxlegomena [...] Dem Kolosserbrief, der angeblich wegen der Vielzahl seiner Einmalworte nicht echt sein soll, gebührt in dieser Liste der Platz zehn, dem Römerbrief, dessen Echtheit niemals in Frage gestellt wurde, kommt erst der Platz 19 zu! Im Rom beträgt die Zahl der Einmalworte 12,38%, im Kol dagegen nur 8,8% vom Vokabular. Es gibt keinen zureichenden Grund, den

Kol wegen der angeblich hohen Zahl seiner Hapaxlegomena für unecht zu erklären.“ (a.a.O. 2007, 48—49)

Ausgeweitet auf alle Paulusbriefe ergibt sich folgendes Bild: „Der Wortschatz der Paulusbriefe umfaßt 2545 Wörter. Davon kommen 1135 oder 42,91% nur ein einziges Mal darin vor, müssen also in 12 der 13 fehlen. Weitere 1031 Worte sind nur zwei-, drei-, vier- oder fünfmal zu finden. Sie müssen deshalb in 8, 9, 10 oder 11 der Paulusbriefe fehlen. Als Ergebnis ist festzuhalten, daß man 81,89% des paulinischen Wortschatzes in mindestens 8 der 13 Paulusbriefe vergebens sucht [...] Angesichts dieser Befunde, die eine flächendeckende, wissenschaftliche Untersuchung zutage gefördert hat, erweisen sich Listen mit 8, 24, 50, 88 oder 112 Wörtern, die aufgestellt wurden um einen Paulusbrief für unecht zu erklären, als lächerlich [...] Es ist eine Schande, daß derartiges noch heute von den Kathedern der Universitäten als die neutestamentliche Wissenschaft gelehrt wird.“ (2007, 50—51)

Das ist überzeugend. Darüber hinaus wird, wer über Jahrzehnte schriftstellerisch tätig ist, das Phänomen stilistischen Wandels in der Regel bei sich selbst erkennen. Der berühmteste und stärkste Stilwechsel in der Literatur ist bekanntlich jener zwischen Goethes Jugend- und Altersstil. Wir haben darüber hinaus in einem der einflussreichsten Werke der modernen Philosophie eine mustergültige Analyse und Veranschaulichung dieses Phänomens, in Arthur Schopenhauers *Die Welt als Wille und Vorstellung*, das 1818 in einem Band zu vier Büchern erschien. Denn Schopenhauer veranstaltete 1844 eine zweite, doppelt so umfangreiche Neuauflage. Die zahlreichen Ergänzungen wurden dabei von ihm nicht in den ursprünglichen Text eingearbeitet, sondern in einem zusätzlichen 2. Band gesondert zusammengestellt. Warum er dieses Vorgehen wählte, dafür sind, so die Vorrede zur 2. Auflage 1844, nicht geänderte Überzeugungen verantwortlich, denn „was ... diese zweite Auflage betrifft, so freut es mich zuvörderst, daß ich nach fünfundzwanzig Jahren nichts zurückzunehmen finde, also meine Grundüberzeugungen sich wenigstens bei mir selbst bewährt haben“. Sondern ich habe

„letztere Form der Vermehrung und Verbesserung deswegen gewählt, weil die seit ihrer Abfassung verstrichenen fünfundzwanzig Jahre in meiner Darstellungsweise und im Ton des Vortrags eine so merkliche Veränderung herbeigeführt haben, daß es nicht wohl angienge, den Inhalt des zweiten Bandes mit dem des ersten in ein Ganzes zu verschmelzen, als bei welcher Fusion beide zu leiden gehabt haben wür-

den [...] Beide Bände haben, im vollen Sinne des Worts, ein ergänzendes Verhältniß zu einander, sofern nämlich dieses darauf beruht, daß das eine Lebensalter des Menschen, in intellektueller Hinsicht, die Ergänzung des andern ist: daher wird man finden, daß nicht bloß jeder Band Das enthält, was der andere nicht hat, sondern auch, daß die Vorzüge des einen gerade in Dem bestehen, was dem andern abgeht. Wenn demnach die erste Hälfte meines Werkes vor der zweiten Das voraus hat, was nur das Feuer der Jugend und die Energie der ersten Konzeption verleihen kann; so wird dagegen diese jene übertreffen durch die Reife und vollständige Durcharbeitung der Gedanken, welche allein den Früchten eines langen Lebenslaufes und seines Fleißes zu Theil wird. Denn, als ich die Kraft hatte, den Grundgedanken meines Systems ursprünglich zu erfassen [...] da konnte ich noch nicht im Stande seyn, alle Theile des Systems, mit der Vollständigkeit, Gründlichkeit und Ausführlichkeit durchzuarbeiten, die nur durch eine vieljährige Meditation desselben erlangt werden [...] Daher, wengleich es dem Leser allerdings angenehmer seyn müßte, mein ganzes Werk aus einem Gusse zu haben, statt daß es jetzt aus zwei Hälften besteht, welche beim Gebrauch aneinander zu bringen sind; so wolle er bedenken, daß dazu erfordert gewesen wäre, daß ich in Einem Lebensalter geleistet hätte, was nur in zweien möglich ist, indem ich dazu in Einem Lebensalter hätte die Eigenschaften besitzen müssen, welche die Natur an zwei ganz verschiedene vertheilt hat.“ (Arthur Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung* I und II. Nach den Ausgaben letzter Hand herausgegeben von L. Lütkehaus, 3. Aufl. München 2005, 19–20)

Inzwischen zwingt auch die Identifizierung eines Papyrusfragmentes mit dem Text von 1 *Timotheus* 3, 16–4, 3 aus einer Qumranhöhle (7Q4) zu einer Frühdatierung dieses Pastoralbriefes einige Zeit vor 68 n. C., als die Höhle definitiv versiegelt wurde (vgl. Schulz 1997, 282).

Wer diese Einsichten vertiefen will, kann dies tun anhand des gründlichsten und umfassendsten modernen Kommentar zu den Pastoralbriefen von C. Spicq: *Les Épitres pastorales*, 2 Bde., Paris ²1969. Es gilt als „unerschöpfliche Summe zu den Pastoralbriefen“ (Rez. P. Geoltrain) und als „der umfassende Kommentar“ (Rez. Y. Laurent) und ist eine der größten wissenschaftlichen Leistungen der Bibelwissenschaft des 20. Jh. Er zeigte, dass (i) die normative apostolische Überlieferung die Pastoralbriefe stets als paulinisch anerkannte, (ii) diese historisch und chronologisch problemlos eingebettet werden können, (iii) dasselbe für das aus anderen Paulusbriefen restlos belegbare Profil der kirchlichen Lehre und Organisation in den Briefen gilt, (vi) der Stil und Wortschatz bei näherer Analyse keine wirklichen Probleme aufwirft. Ich betrachte es als eine Ehre, mittelbarer Schüler Spicqs zu sein, dessen Lehrtätigkeit sich zuletzt auf die Universität Freiburg / CH und deren Ausgründung, die Theologische Hochschule Ecône, erstreckte, in den 1970er und

1980er Jahren der im Fokus der Weltöffentlichkeit stehende *hot spot* der Theologie, Liturgie und Presbyterausbildung der Westkirche.

3.7 Katholische Briefe

Es handelt sich um den *Jakobusbrief*, den 1. und 2. *Petrusbrief*, der 1., 2. und 3. *Johannesbrief* und den *Judasbrief*. Sie heißen katholisch [= allgemein, global, umfassend], weil sie nicht an eine bestimmte Gemeinde oder Stadt gerichtet sind, sondern an alle Christen einer Provinz oder der gesamten Ökumene, d.h. der zivilisierten Welt. Wir beschränken uns auf folgende historisch-philologischen Anmerkungen.

Zum Jakobusbrief: „Das gute Griechisch des Jakobusbriefes und die rhetorische Schulung seines Autors können nicht mehr als Argumente gegen den Herrenbruder [als Verfasser] verwendet werden, weil von einer überwiegenden Zweisprachigkeit Jerusalems und ganz Palästinas im 1. Jh. n. Chr. auszugehen ist (siehe H. B. Rosén: Die Sprachsituation im römischen Palästina, in: G. Untermann (Hrsg.), *Die Sprachen im römischen Reich der Kaiserzeit*, Köln/Bonn 1980, 215—239)“ (Schnelle 2007, 423).

Zum ersten Petrusbrief: „In 1 Petr 2.21—25; 3,18; 4,1 werden das Leiden Christi und das Leiden der Christen verbunden: Die Vorbildlichkeit des Leidens Christi prägt die Leidensbereitschaft der Christen. Das Leiden erscheint als konstitutiver Bestandteil christlicher Existenz, es ist die natürliche Folge der Fremdlingschaft der Glaubenden in dieser Welt (vgl. 1 Petr 1, 6f; 5, 10).“ (Schnelle 2007, 442) — „Das Briefpräscript 1 Petr 1, 1 hat hermeneutische Basisfunktion. Durch die Anrede der Gemeinden als ‚auserwählte Fremdlinge in der Diaspora‘ (*parepidēmos* nur 1 Petr 1,1; 2,11; Hebr 11.13) verdeutlicht der Verfasser bereits hier sein Verständnis christlicher Existenz: Die Welt ist nicht die Heimat der Christen, Geborgenheit und Ruhe können sie in ihr nicht finden. Christen leben verstreut in der Fremde, selbst wenn sie sich an dem Ort aufhalten, wo sie geboren wurden und aufwuchsen.“ (Schnelle 2007, 449)

Wegen ihres frühkatholischen Profils standen auf protestantischer Seite „wie der Judasbrief ... auch der 2 Petr [zweite Petrusbrief] lange Zeit unter dem Verdikt der theologischen Bedeutungslosigkeit. [Der bekannte Tübinger Neutestamentler] E. Käsemann fasst die Theologie

des 2 Petr so zusammen: ‚Der Begriff des Apostels hat sich also gewandelt: Der Bote des Evangeliums ist zum Garanten der Tradition, der Zeuge der Auferstehung zum Zeugen der historia sacra, der Träger eschatologischer Gotteshandeln zum Fundament der Heilsanstalt, der Angefochtene zum Bringer der securitas geworden.‘ Käsemann bemängelte die fehlende christologische Orientierung der Eschatologie, hielt den Brief für ein Sammelsurium von Lehrtopoi und wertete den 2 Petr ‚als klarstes Zeugnis des Frühkatholizismus‘“ (Schnelle 2007, 468) Schnelles Einleitungswerk zeigt hier ein weitgehendes Umdenken (2007, 468—469). — Gegen den Strom der extremen Spätdatierung dieser Briefe gerichtet, aber sehr gut begründet dagegen das Urteil Robinsons: ‚Zusammenfassend können wir daher sagen, daß der Judasbrief und der zweite Petrusbrief — in dieser Reihenfolge — an überwiegend judenchristliche Gemeinden in Kleinasien um 61/62 geschrieben worden sind.‘ (Robinson 1986, 209)

Obige Kritik Käsemanns ist im Übrigen insofern weltfremde Schreibtischspekulation, als die von ihm genannten vier Änderungen im Erscheinungsbild der frühchristlichen Gemeinschaft strukturelle Akzentverschiebungen darstellen, die sich sachlogisch immer und überall in vergleichbaren geschichtlichen Situationen nach ca. einer Generation (20 Jahre) ergeben. Ich konnte dies selbst als Mitglied und Führungskraft einer 1970 neugegründeten, umkämpften und weltweit dynamisch wachsenden Weltanschauungsgemeinschaft der Römischen Kirche (FSSPX) beobachten: Bis ca. 1990 waren Käsemanns o.g. Kriterien der ersten Generation vorherrschend: charismatisches Apostolat in spontan gegründeten Messzentren und auf Großveranstaltungen mit starkem Medienecho — persönliches Zeugnis — eschatologischer Ernst — Kampf und Angefochtenheit. Später bestimmten aufgrund soziologischer und psychologischer Gesetzmäßigkeiten die von Käsemann als Fehlentwicklung verkannten Merkmale das Bild: Stabilisierung der Tradition — Bezeugung des Glaubensinhalte — Institutionalisierung — Rücksicht auf die legitimen elementaren Sicherheitsbedürfnisse der Menschen.

Eine gut lesbare Weiterführung zu den katholischen Briefen bieten Robert/Feuillet 1965, 343—552: Paulusbriefe und Katholische Briefe; sowie Wikenhauser/Schmid 1973, 380—630: Paulusbriefe und Katholische Briefe.

3.8 Johannesbriefe

Für die Johannesbriefe gilt weithin das zum Johannesevangelium Gesagte, weshalb sie hier nicht eigens thematisiert werden.

Gut lesbare Weiterführungen zum neutestamentlichen Briefkorpus bieten wiederum zu den katholischen Briefen Robert/Feuillet 1965, 343—552: Paulusbriefe und Katholische Briefe; 617—634: Johannesbriefe, sowie Wikenhauser/Schmid 1973, 380—630: Paulusbriefe und Katholische Briefe; 631—658: Apokalypse.

3.9 Apokalypse

3.9.1 Mehrheitliche Fernperspektive der Menschheit

Die qualitativ wie quantitativ maßgebliche Verkörperung des prophetischen Theismus ist heute die größte Religion der Erde: das Christentum. Für zwei Milliarden Gläubige des Christentums ist der Schlusstext des Neuen Testaments *Apokalypse* [*Offenbarung*] die verbindliche Fernperspektive der Weltgeschichte. Darüber hinaus gilt, dass 75 % der aktuellen Weltbevölkerung von 6,7 Mrd. Menschen (2008) den prophetischen Theismus in religiöser oder säkularisierter Form als Grundlage ihres Denkens und Lebens anerkennen. Für eine umfassende religionsphilosophische Bewertung der Prophetie im NT ist daher ein Überblick über die wichtigsten Aussagen des Buches nicht nur nützlich, sondern geboten.

Der Adressat dieses Buches ist zunächst die existentiell bedrohte und siegende Christenheit *alias* das spirituelle Israel des 1. Jh. vor dem Fall Jerusalems 70 n. C. bzw. bis vor der Konstantinischen Wende und Christianisierung des Römischen Reiches 313 n. C. (= zeitgeschichtliche oder präteristische Interpretation, siehe die in Folge genannte Literatur). Die prophetischen Bücher *Jesaja* bis *Maleachi* des Alten Testaments stellen wie auch die sogenannten Königspsalmen des *Psalter* eine kommende messianische Ära vor. Diese Ära wird als Höhepunkt der Geschichte mit der Vollendung der Tora des Sinaibundes in der Friedenstora eines durch den Messias vermittelten Neuen Bundes Gottes beschrieben.

Der Eintritt und die Verwirklichung dieser Zukunftsvision wird mit dem Begriff „Tag JHWHs“ beschrieben. Dieser Tag meint einen Tag

des Gerichtes über alle gegen das Göttliche stehenden Mächte innerhalb und außerhalb Israels, der zugleich ein Tag des Heiles für die wahren Anbeter JHWHs ist und so eine Scheidung von Toren und Frevlern einerseits und Intelligenten und Gerechten andererseits einschließt. Mit der Perspektive dieses „Tages JHWHs“ in der Fassung des Propheten Maleachi endet die Schriftprophetie des Tanakh; es ist das letzte Wort des Ersten Testamentes (*Maleachi* 2, 17—18; 3, 1—5, 14—15, 19—20, 23—24).

Die messianischen Schriften des christlichen Israel (Neues Testament) knüpfen nahtlos an diesen Schlusstext des Ersten Testamentes, *Maleachi* 3, an, machen ihn zum Anfangstext des Neuen Testamentes und führen ihn weiter durch die Darlegung und Promulgation der Friedenstora des Messias in den Evangelien. Maleachi sagt an dieser Stelle den Tag des Herrn in der beschriebenen Bedeutung voraus und Elija als dessen Vorbereiter. Das Neue Testament oder die messianische Tora setzt ein mit Johannes dem Täufer als Vorbereiter im Geist des Elija und als wiedergekommener Elija (*Matthäus* 17,10—13, *Markus* 9, 11—13, *Lukas* 1, 17) und mit der Feststellung des Eintrittes des Tags des Herrn (*Matthäus* 3, 1—12, *Markus* 1, 1—8; *Lukas* 3, 1—18; *Apostelgeschichte* 2, 16—21), sowie mit der Feststellung der emanzipierten Mündigkeit und Inspiration aller Menschen durch das Göttliche: „Jetzt geschieht, was durch den Propheten Joel gesagt worden ist: ‚Ich werde meinen Geist ausgießen über alles Fleisch‘“ (*Apostelgeschichte* 2, 16—21, vgl. *Joël* 3, 1—5). Bei Maleachi „brennt“ der messianische „Tag des Herrn [...] wie ein Ofen“: Er ist also auch und ganz besonders „der große und furchtbare Tag“ des Gerichts, an dem „alle Überheblichen und Frevler zu Spreu werden [...] der Tag, der kommt, wird sie verbrennen“ (*Mal.* 3, 19, 23). Auch dies wird von Elija *alias* Johannes dem Täufer *tel quel* aufgegriffen: „Johannes der Täufer [...] verkündete in der Wüste von Judäa: Kehrt um [...] dass ihr dem kommenden Gericht entrinnen könnt [...] Der nach mir kommt [*scl.* der Messias] wird die Spreu vom Weizen trennen und den Weizen in seine Scheune bringen; die Spreu aber wird er in nie erlöschendem Feuer verbrennen.“

Der messianische „Tag des Herrn“ ist also nach der Tora ein Gerichtstag für Israel, der nach Art und Umfang in einer Linie steht mit dem seitens der Assyrer vollzogenen Gericht über das Nordreich Israel 722 v. C. (Auslöschung des Staates und Deportation der Bevölkerung) und dem seitens der Babylonier vollzogenen Gericht über das Südreich

Juda 587 v. C. (Zerstörung und Niederbrennen Jerusalems, Auslöschung des Staates und Deportation der Bevölkerung). Maleachi und andere Propheten und das messianische Israel betonen dabei, dass der „große und furchtbare Tag“ des messianischen Gerichts diese historischen Entscheidungssituationen und Katastrophen noch einmal überbietet, insofern er eine definitive Entscheidungssituation und das ultimative Gericht ist. Vgl. die bekannte prophetische Gerichtsrede des das christliche Israel begründenden Messias Jesus Nazarenus: „Wehe euch, ihr Schriftgelehrten und Pharisäer [...] Von außen erscheint ihr den Menschen gerecht, innen aber seid ihr voll Heuchelei und Ungehorsam gegen Gottes Gesetz [...] Jerusalem, Jerusalem, du tötest die Propheten und steinigst die Boten, die zu dir gesandt sind [...] Darum wird euer Haus verlassen [...] Kein Stein wird hier auf dem andern bleiben; alles wird niedergerissen werden.“ (*Matthäus* 23, 15—42, 2) — „Das sind die Tage der Vergeltung, an denen alles in Erfüllung gehen soll, was in der Schrift steht [...] Der Zorn (Gottes) wird über dieses Volk kommen. Mit scharfem Schwert wird man sie erschlagen, als Gefangene wird man sie in alle Länder“ (vgl. *Lukas* 19, 41—44; 21, 21—24)

Unabhängig vom jeweiligen Glaubensstandpunkt ist Fakt, dass nach dem messianischen Auftreten Jesus Nazarenus', und nach der Zurückweisung und Ächtung dieses messianischen Anspruchs durch die maßgeblichen Autoritäten ein von Seiten der Römer vollzogenes und alles bisherige in den Schatten stellendes Gericht über das alttestamentliche Israel im oben beschriebenen Sinn im Jahre 70 n. C. erfolgte: Einschließung, Zerstörung und Niederbrennen Jerusalems und des Tempels, Auslöschung des Staates und Deportation / Versklavung der Bevölkerung. Nach dem jüdischen Historiker der Zeitenwende Flavius Josephus kamen 1 Million Menschen bei der Belagerung um, für welche auch militärisch außerordentliche Maßstäbe galten, insofern das Römische Weltreich hierfür einen Großteil seiner Eliteverbände in 13 um die Stadt errichteten Festungen konzentrieren musste. Die Zerstörung des Tempels erfolgte am selben Tag (9. Ab in der jüdischen Zählung; entspricht in unserem Gregorianischen Kalender wechselnden Daten des Juli / August: 2010 dem 20. Juli) wie der Untergang des ersten Tempels 587 v. C.

Neben der zeitgenössischen Orientierung über den Existenzkampf zwischen dem Messias und seiner Kirche einerseits und seinen Feinden *par excellence* andererseits mit dem initialen Sieg des Messias über seine Feinde 70 n. C. will die *Apokalypse* kaum bezweifelbar auch orientieren über die zukünftige Geschichte des spirituellen Israel *alias* der Kirche Christi (= kirchen- und weltgeschichtliche Interpretation) zwischen dem initialen Sieg des Messias 70 n. C. und dem finalen Sieg in der Endphase der Erdgeschichte. Ebenfalls nicht wirklich bezweifelbar ist, dass

schließlich und drittens eine Orientierung über die eigentliche Endzeit beabsichtigt ist, in der die Machtverhältnisse und Frontstellungen des 1. Jh. wieder aufleben werden — mit einem neuerlichen existentiellen Ringen und Sieg des Christentums (= endgeschichtliche oder futuristische Interpretation): Die Aufmerksamkeit in der *Apokalypse* „gilt besonders den zwei Krisenzeiten, in denen die Kirche dem Ansturm Satans [siehe hierzu das Skript [Zur Wissenschaftsphilosophie nichtmaterieller Lebensformen](#)] ausgesetzt ist: in ihren Anfängen durch die römische Christenverfolgung und am Ende ihrer Geschichte durch die große Drangsal.“ (M. E. Boismard: Die Apokalypse. In: A. Robert / A. Feuillet (Hrsg.): *Einleitung in die Heilige Schrift. Bd. II Neues Testament*, Wien / Freiburg / Basel 1965, 655).

Selbstverständlich wurde und wird auch in der *Apokalypse* wie sonst in der Bibel eine sinnbildliche, allegorische Sinnebene erörtert (= typologische und geschichtstheologische Auslegung).

3.9.2 Ethische Wertung der Geschichte

In der Sache ist die *Apokalypse* eine ethische Bewertung der Zeitgeschichte und fernerer Geschichte. Das ist in der Bibel des AT und NT stets und überall der Hauptzweck der Prophetie. Die damit eventuell verbundene Vorhersage der Zukunft dient diesem Hauptzweck. Die ethische Bewertung geschieht im prophetischen Theismus durch Vergewärtigen und Aktualisieren der Verpflichtungen und Verheißungen des Bundes zwischen Gott und seinem Volk. Dieser Bund ist im Gesetz und den Propheten grundgelegt und findet im Neuen Bund seine ultimative Erfüllung. Die *Apokalypse* zitiert in ca. 580 impliziten Zitaten, Bildern, Zahlsymbolen und Bezügen die Schrift und Tradition des Alten Bundes und zwar sowohl des Gesetzes wie der Propheten und der Liturgie — als Typus oder Vorbild für die endgültige Realität des Neuen Bundes. Auch ihre Botschaft ist dieselbe: Wenn du / ihr auf meine Worte hört und den Bund beobachtet, bist du / seid ihr inmitten einer Umwelt feindlicher Verfolger Sieger und Herrscher, erfährst du / erfahrt ihr Segen und Heil, was angesichts der kosmischen Randbedingungen immer Aszese (Kreuzesnachfolge) voraussetzt und in manchen Phasen das Martyrium erfordert. Wenn du / ihr nicht auf meine Worte hört und den Bund nicht beobachtet, führt dies zu Erfolglosigkeit, Niederlage und

Unheil in Zeit und Ewigkeit. Wie für kein anderes Buch des Neuen Testaments gilt: „Deutlich tritt die Siegesthematik in der *Offenbarung* (17 mal *nikân* [= siegen], bei 24 Belegen im NT) ... in den Vordergrund.“ (U. Schnelle: *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen ⁶2007, 548)

3.9.3 Bezugsrahmen Moses, Ezechiel und Daniel

Zum mosaischen Bezugsrahmen: Insbesondere „wird das Thema des Exodus in seiner ganzen Breite entfaltet, es wird zum Urbild aller großen Heilstaten Gottes [...] Der Verfasser schaut die Kirche gewöhnlich im alttestamentlichen Bild des Exodus und der Bundesgemeinde vom Sinai“ (M. E. Boismard: *Die Apokalypse*, a.a.O. 1965, 641, 658) als auch von dessen nachexilischer Erneuerung im Buch *Ezechiel*: „Ezechiel ist für den Seher die bevorzugte Referenzschrift“ (Schnelle a.a.O. 2007, 559) und „den Hauptbeitrag zur Bildersprache der Apokalypse hat ... der Prophet Ezechiel geliefert“ (Boismard a.a.O. 1965, 641—642). Ausführlicher: „The Revelation is a Christian rewriting of Ezekiel. Its fundamental structure is the same. Its interpretation depends upon Ezekiel. The first half of both books leads up to the destruction of the earthly Jerusalem; in the second they describe a new and holy Jerusalem.“ (Ph. Carrington: *The Meaning of Revelation*, London 1931, 65). Vgl. dazu in der aktuellen Forschung B. Kowalski: *Die Rezeption des Propheten Ezechiel in der Offenbarung des Johannes*, Stuttgart 2004, sowie D. Sänger (Hrsg.): *Das Ezechiel-buch in der Johannesoffenbarung*, Neukirchen 2006. Die Prominenz von Ezechiel in der *Apokalypse* des Johannes ergibt sich daraus, dass präzise diese zwei Persönlichkeiten in der Bibel die Seher *par excellence* der transzendenten Welt des Göttlichen sind. Wer diesen Anspruch anerkennt, wird deren Übereinstimmung also nicht als literarische Rekonstruktion oder *rewriting* Ezechiels durch den Autor der *Apokalypse* interpretieren dürfen, sondern als Wahrnehmung und Kognition derselben metaphysischen Welt. Dass die *Apokalypse* für deren Beschreibung dann statt neuer Wortbildungen die von Ezechiel her vertrauten Bilder und Begriffe verwendet, ist zu erwarten. Analoge, sehr starke Entsprechungen bestehen zwischen der *Apokalypse* und dem alttestamentlichen Buch Daniel.

3.9.4 Schauplatz transzendente Liturgie

Bekanntlich ist die alt- und neutestamentliche Liturgie die rituelle Vergegenwärtigung der Heilsgeschichte und die sakramentale Feier des Bundesschlusses zwischen Gott und seinem Volk. Die *Apokalypse* präsentiert diese Heilsgeschichte und Bundeserneuerung in Form einer transzendenten Liturgie vor dem Thron Gottes, mit dem sich opfernden und triumphierenden Osterlamm und dessen neuem Bund mit der Braut des Lammes, d.h. der Kirche der Sieger: „In der Gegenwart beginnt sich trotz des Widerstandes der Welt durchzusetzen, was Johannes im himmlischen Bereich schon als vollendet schauen darf.“ (Schnelle a.a.O. 2007, 563)

Vgl. hierzu B. P. Prigent: *Apocalypse et Liturgie*, Neuchâtel 1964, G. Delling: Zum gottesdienstlichen Stil der Johannes-Apokalypse. In ders.: *Studien zum Neuen Testament und zum hellenistischen Judentum*, Berlin 1970, 425—450, sowie K. P. Jörns: *Das hymnische Evangelium*, Gütersloh 1971. Der rituelle Stil bedeutet, dass die Darstellungsform der *Apokalypse* weitestgehend metaphorisch und symbolisch ist. Ersteres ist der bekannte allegorische oder spirituelle Sinn als Anwendung oder Übertragung einer bildlichen oder auch begrifflichen Bedeutung auf eine *andere* begriffliche bzw. auch bildliche Realität (z.B. die Arche Noah in der Sintflut als Metapher der Kirche Gottes auf dem Meer der Welt). Letzteres ist symbolische (bildliche) Darstellung *derselben* begrifflichen Realität (z.B. Wassertaufe als spirituelles Bad; weißes Gewand als Symbol sittlicher Lauterkeit).

3.9.5 Literaturbericht und Entstehungskontext

Abgesehen von Aufsatzliteratur sind innovative Monographien einmal die Interpretation des Turiner Experten zur antiken christlichen Literatur E. Corsini. Er ist dem präteristisch genannten Sinn verpflichtet: Die *Apokalypse* ist auch und zunächst eine Rekapitulation der gesamten fernen, näheren und nächsten Vergangenheit, nämlich der Geschichte des prophetischen Theismus des Alten Testaments bis zum Leben und Wirken des Messias und der Stiftung eines neuen, neutestamentlichen Jerusalems. Vgl. Eugenio Corsini: *Apocalisse di Gesù Cristo secondo Giovanni*, Turin 2002 [1. Aufl. 1983; engl: *The Apocalypse: The Perennial Revelation of Jesus Christ*, trans. & ed. F. J. Moloney, Wilmington, DE 1983]. Wir vermuten allerdings, dass Kritiker Recht haben, wenn sie Corsinis präteristische Sicht als entschieden zu einseitig

und selektiv einstufen. Zum Gesichtspunkt ethischer Gewalt ist sodann wichtig Alan J. Beagley: *The „Sitz Im Leben“ of the Apocalypse with Particular Reference to the Role of the Church's Enemies* [Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 50], Berlin / Boston 2013 [1. Aufl. 1987]. Eine m. E. insgesamt nicht überzeugende Kritik Beagleys ist Ph. L. Majo: *Those Who Call Themselves Jews: The Church and Judaism in the Apocalypse of John*, Princeton 2006. Außerdem ist zu nennen der wahrscheinlich umfangreichste aktuelle Kommentar von D. Chilton: *The Days of Vengeance. An Exposition of the Book of Revelation*, Fort Worth 1987. Der renommierte Exeget Gordon Wenham (Cheltenham / Bristol) sieht ihn als so „wertvoll“ an, dass „das Studium desselben eine Pflicht ist“ (Vorwort), auch und gerade weil er nicht in problematischer Weise zeitgeistfromm ist. Chilton will — ähnlich wie Corsini (1983/2002) — zeigen, dass (i) die *Apokalypse* zunächst die zeitgeschichtliche Situation des 1. Jh. im Blick hat und (ii) das österliche Siegeslied des Messias nach erfolgreich beendeter Mission auf der Erde ist und der optimistische Hymnus der Herrschaft *alias* des sozialen Königiums Christi in der Geschichte. Wir können wiederum auch Chilton nicht darin folgen, dass er in der *Apokalypse* prophetische Aussagen zur Zukunft jenseits des 1. Jh. marginalisiert (Theorie des Präsentialismus). Eine komprimierte Zusammenfassung der genannten Literatur bietet der Theologe und Religionsphilosoph D. Ragan Ewing: [*The Identification of Babylon the Harlot in the Book of Revelation*](#), Fort Worth 2002.

Wer aus der Globalen oder Katholischen Weltkirche kommt, muss bei Ewing und sonstigen protestantischen Interpreten allerdings Nachklänge antikatholischer Vorurteile in Rechnung stellen. Es ist meist tatsächlich nur ein Nachklang, der sich bei Ewing so anhört: „The view that regards Babylon as a symbol for the Roman Catholic Church is largely regarded today, and rightly so, as the least defensible.“ (Kap. 1) Hinsichtlich Autor und Datum halten wir die detaillierte Beweisführung Robinsons zugunsten der Überlieferung für überzeugend, dass der Apostel Johannes das Buch im Exil auf der Ägäisinsel Patmos kurz vor 70 n. C. schrieb bzw. dem ihn begleitenden Diakon diktierte (*Wann entstand das Neue Testament?*, Paderborn / Wuppertal 1986, 232—264). Die häufige Datierung in die 90er Jahre Kaiser Domitians steht auch m.E. im Widerspruch mit den tatsächlichen örtlichen und politischen Verhältnissen dieser Epoche und beruht auch auf dem Missverständnis einer antiken Quelle. Man sollte sich hier nicht nur an der gängigen Einleitungsliteratur orientieren, sondern Robinsons Argumente kennen und

abwägen. Das heißt nicht, dass Robinsons Deutung des Textes selbst — im Vergleich mit vorgenannten Autoren — nicht vielfach oberflächlich und zu soziologisch ist.²

3.9.6 Historisch-philologische Evaluation der Schlüsselbegriffe

Die auch dem allgemeinen Bewusstsein vertrauten Schlüsselbegriffe sind der „große Drache“, das „Tier aus dem Meer“, der „Lügenprophet“: Sie werden als eine satanische Trinität eingeführt. Dazu tritt die „große Stadt“ *alias* „Hure Babylon“. Diese Schlüsselbegriffe sind besonders im zweiten Teil der *Apokalypse* ab Kapitel 10 präsent, welche die finale Prophetie des Werkes bietet. Unabhängig von theologischen Überzeugungen und religiösen Standpunkten besteht besonders im Blick auf die Identität der „großen Stadt“ *alias* „Hure Babylon“ historisch-philologischer Klärungsbedarf.

In Form kurzer Zusammenfassungen des Originaltextes skizzieren wir den Kontext der Schlüsselbegriffe und notieren einige Anmerkungen in der Perspektive der grundlegenden zeitgeschichtlichen Auslegung. Sie verdeutlichen m.a.W. den geschichtlichen und theologischen Hintergrund der zeitgenössischen Rezipienten, ihre Gedankenverknüpfungen und Assoziationen bei der Lektüre des Inhaltes unserer Schrift. Die zeitgenössischen Rezipienten sind in erster Linie Judenchristen, aber auch schon ein großer Prozentsatz Heidenchristen des 1. Jh. Sie werden definiert als „Könige und Priester“ (*Apokalypse* 1, 6) des durch den Messias begründeten spirituellen Israel *resp.* neuen Jerusalems.

Sie erfahren sich andererseits als existentiell bedroht durch die Verfolgung des fleischlichen Israel *resp.* des säkularen Jerusalems und dessen Instrumentalisierung heidnischer Staatsmacht. In dieser Situation ist die Offenbarung des Ewigen und seines Messias „Jesus Christus, Herrscher über die Könige der Erde“ (1, 5): „Wer siegt ..., dem werde ich zu essen geben vom Baum des Lebens“ und „Macht über die Völker“. Die unmittelbaren Adressaten sind die Bischöfe von sieben führenden Städten Asiens, des bedeutendsten Ballungs- und Wirtschaftsraumes des Römischen Reiches. Nach einer Eingangsvision des Messias und gott-

² Die Johannes-Höhle auf der Insel Patmos, nach der Überlieferung Ort der Offenbarung des Apostels Johannes, ist zusammen mit dem benachbarten Kloster des Hl. Johannes des Theologen erstrangiges spirituelles Zentrum der Griechisch-Katholischen Kirche und UNESCO-Weltkulturerbe.

gleichen Menschensohnes (Kap. 1) bringt die *Apokalypse* individualisierte Botschaften in Briefform an dieselben (Kap. 2 und 3). Die Kapitel 4 bis 9 beschreiben warnende und vorbereitende Strafgerichte über eine gottlose und verderbte Erde. Die Kapitel 10 bis 20 schildern drei finale Schlachten bzw. Gerichte. Die abschließenden Kapitel 21 und 22 haben einen neuen Himmel und eine neue Erde nach dem dem Ende der Geschichte zum Gegenstand. Hier die historisch-philologische Evaluation der Schlüsselbegriffe im Kontext von *Apokalypse* 10—20:

(1) Zentrum der wendezeitlichen wie der endzeitlichen Gottlosigkeit, Ungerechtigkeit und Verderbtheit ist „die große Stadt“.* Diese Stadt heißt, geistlich verstanden: Sodom** und Ägypten***; dort wurde auch ihr [= der christlichen Blutzegen] Herr gekreuzigt.“ (*Apokalypse* 11, 8)

* Bezeichnung für Jerusalem (*Jeremia* 22, 8). Die *Apokalypse* (16, 19) stellt „die große Stadt“ allen anderen „Städten der Völker [= nichtjüdische Nationen]“ gegenüber. Ein Beweisziel der *Apokalypse* ist, dass das Wirken, Leiden und Triumphieren des Messias eine Zeitenwende und Scheidung der Geister in der ‚großen Stadt‘ herbeiführte. Das den Messias und seine Kirche bekämpfende irdische Jerusalem wird zu ‚Sodom‘, ‚Ägypten‘ und ‚Babylon‘ (siehe in Folge), während die „Heilige Katholische Kirche“ (Apostolisches Glaubensbekenntnis) des Messias das neue spirituelle Jerusalem ist, das vom Himmel auf die Erde herabkommt. Dieses und nicht das irdische Jerusalem ist jetzt die majestätische „Stadt des Herrn“ (*Jesaja* 60, 14) und „Nabel der Erde“ (*Ezechiel* 38, 12), deren „Glanz den ganzen Erdkreis“ erfasst (*Baruch* 5, 4).

** Leitmotiv der großen Schriftpropheten Jesaja, Jeremia und Ezechiel ist die Gleichung Jerusalem = Sodom. Das Buch *Jesaja* beginnt mit dem „Wort des Herrn“, das die Führer Jerusalems „Herrscher Sodoms“ nennt, d.h. der „Stadt, die zur Dirne geworden ist [...] wo die Mörder herrschen“ (*Jesaja* 1, 10. 21). Dem Propheten Jeremia „bricht das Herz in der Brust“ wegen des Wortes des Herrn: „Für mich sind alle wie Sodom, Jerusalems Einwohner sind für mich wie Gomorra [...] Schlechtigkeit ist ihr Ziel, Unrecht ihre Stärke. Sogar Prophet und Priester sind ruchlose Frevler“ (*Jeremia* 23, 9—11, 14). Ezechiel (vgl. besonders 16, 2—3, 16, 45—48) ist schließlich der große Theoretiker dieser Gleichung: siehe in Folge die Abschnitte (2) und (3). Die genannten großen Schriftpropheten sind für den Autor der *Apokalypse* die hauptsächlichen Referenzschriften (Schnelle a.a.O. 2007, 559). Die wegen ihrer Verderbtheit und kriminellen Energie sprichwörtlichen Sodom und Gomorra mit ihren drei Schwesterstädten waren — wie aktuelle Ausgrabungen in Bab edh-Drah und Numeira dokumentieren — besonders reiche und gewaltige Stadtstaaten Kanaans in symbiotischen Kontakt mit Babylonien: ein frühgeschichtliches Wirtschaftswunderland und Ballungszentrum, dessen Friedhöfe mehrere Millionen Gräber umfassen. Zum detaillierten Hintergrund vgl. das Papier [Frühgeschichte in der Torä](#).

*** Die Gleichung des *Galaterbriefes* (4, 24—29) war allgemein bekannt: Ungläubiges Jerusalem = Hagar [ägyptische Nebenfrau Abrahams] = Ägypten, seit dem Exodus ebenfalls Symbol heidnischer Kultur und Hybris.

(2) Die „große Stadt“ heißt auch „Babylon, die Große“ (16, 19).*

* Leitmotiv der Gerichts- und Endzeitrede Jesu in den Evangelien (*Matthäus* 24 und Parallelen) ist die Gleichung Jerusalem = Babylon: „Here ... is the all-important change of roles. Jerusalem has become Babylon; Jesus and His disciples have become Jerusalem [...] All this language refers to the fall of Jerusalem, which is to be understood against the background of the predicted destruction of Babylon [...] The new Babylon was to be destroyed in an instant, and flight was the only appropriate action, the only way of salvation for Jesus' renewed Israel.” So der führende Experte zum Thema N. T. Wright (St. Andrews): *Jesus and the Victory of God. Christian Origins and the Question of God*, Minneapolis 1997, 359, 356, 360.

Genannte Gleichung hat eine reale Grundlage, denn (i) historisch wird das erste Weltreich Babylon 1800 v. C. von westsemitischen Kanaanitern gegründet und spiegelt die archetypische Verderbtheit Kanaans auf weltpolitischer Ebene. Und (ii) steht die Entartung Israels zu einem Neokanaan im Fokus der Analyse und Kritik der Propheten. „So spricht Gott, der Herr, zu Jerusalem: Deiner Herkunft und deiner Geburt nach stammst du aus dem Land der Kanaaniter [...] Deine ältere Schwester ist Samaria mit ihren Töchtern, die links von dir wohnt; deine jüngere Schwester ist Sodom mit ihren Töchtern, die rechts von dir wohnt. Du bist nicht nur ihrem Beispiel gefolgt und hast nicht nur die gleichen Gräueltaten begangen, sondern in kurzer Zeit hast du es in allem noch schlimmer getrieben als sie.“ (*Ezechiel* 16, 2—3, 45—48) Deshalb die Zerstörung und Deportation ab 597 v. C.

Auch nach dem Exil sehen die prophetischen Schriften des Neuen Testaments angesichts des messianischen Auftretens Jesu eine Scheidung der Geister in der "großen Stadt". Einmal das den Geist Kanaans und Babylons kultivierende Israel dem Fleische nach, das sich der Sphäre der dunklen Macht anschließt (*Johannesevangelium* 7—11: Große Messianische Offenbarung). Ihm steht gegenüber das spirituelle Jerusalem *alias* das christliche Israel: „Jude ist nicht, wer es nach außen hin ist [...], sondern [...] im Herzen durch den Geist [...] Was Israel erstrebt, hat nicht das ganze Volk, sondern nur der erwählte Rest erlangt; die übrigen wurden verstockt [...] bis die Heiden in voller Zahl das Heil erlangt haben, dann wird ganz Israel gerettet werden“ (*Römerbrief* 2, 28f; 9, 6f, 27; 11, 7, 25f). Ausführlicher: „Ein zentrales Thema [der ...] Ekklesiologie [Kirchenlehre] [der Evangelien und der Apostelgeschichte ist] die Kontinuität zwischen Israel und der Kirche [...] Während der ungläubige Teil Israels Jesus ablehnt, werden die Heiden in das Heil aufgenommen (Apg 10 f) und so zu einem Teil des wahren Israel [...] Indem Jerusalem das Zeugnis der Zwölf [Apostel], der [judenchristlichen] Urgemeinde und des Paulus ablehnt, wird es vom Ort des Heils zu einem Ort des Unheils. [Der Verfasser der Apostelgeschichte] Lukas macht aber deutlich, dass Gott die Kirche als das wahre Israel nicht an Jerusalem gebunden hat. Er erschloss sich durch die Heidenmission selbst einen neuen Lebensraum, als dessen Repräsentant die Welthauptstadt Rom zu gelten hat.“ (Udo Schnelle: *Einleitung in das Neue Testament*, 6. Auflage Göttingen 2007, 296, 318)

In der *Apokalypse* impliziert der Hinweis in den Versen „2, 9 und 3, 9 bezüglich derer ..., die ‚behaupten Juden zu sein, es aber nicht sind‘ [...], daß die Christen die wahren Juden sind, die Vollendung der zwölf Stämme (7, 4—8; 21, 12), und daß, falls die Juden wirklich die Synagoge Jahwes (wie sie behaupten) und nicht ‚die Synagoge Satans‘ wären, sie nicht ‚mein geliebtes Volk‘ verleumden würden.“ So der Vordenker der angelsächsischen Exegese des 20. Jh. John A. T. Robinson (a.a.O. 1986, 239).

Die auch belegte Übertragung des Namens Babylon auf andere widergöttliche Metropolen wie das heidnische Rom ist demgegenüber sekundär und metaphorisch. Sie ist im vorliegenden Text positiv ausgeschlossen durch die ausdrückliche Gleichsetzung der in (1), (2) und (3) genannten Namen. Außerdem durch die Tatsache, dass das sprichwörtliche „Ewige Rom“ zwar Bürgerkriege und Plünderungen erlebte, aber nie untergegangen ist wie die ‚große Stadt‘ der *Apokalypse*.

(3) Die große Stadt heißt auch „die große Hure“* und zentrales Thema der *Apokalypse* ist das „Strafgericht über die große Hure, die an den vielen Gewässern sitzt [...] auf einem scharlachroten Tier [...] beschrieben mit gotteslästerlichen Namen und mit sieben Köpfen [...] Auf ihrer Stirn stand ein Name, ein geheimnisvoller Name: Babylon, die Große, die Mutter der Huren und aller Abscheulichkeiten der Erde. Und ich sah, dass die Frau betrunken war vom Blut der Heiligen** und vom Blut der Zeugen Jesu [...] Die sieben Köpfe bedeuten die sieben Berge, auf denen die Frau sitzt*** [...] Die Wasser, an denen die Hure sitzt, sie bedeuten Völker und Menschenmassen****, Nationen und Sprachen [...] Die Frau ... ist die große Stadt, die die Herrschaft hat***** über die Könige der Erde.“ (17, 1, 5—6, 15, 18)

* Hauptthema des Propheten Ezechiel ist die Verwandlung Israels und Jerusalems in die große Hure, die in chronischem spirituellem Ehebruch gegenüber ihrem Eheherren JHWH lebt (*Ezechiel* 16): „So spricht Gott, der Herr, zu Jerusalem [...] Ich leistete dir den Eid und ging mit dir einen (Ehe-)Bund ein ... und du wurdest mein [...] Der Ruf deiner Schönheit drang zu allen Völkern; denn mein Schmuck, den ich dir anlegte, hatte deine Schönheit vollkommen gemacht [...] Doch dann hast du dich auf deine Schönheit verlassen, du hast deinen Ruhm missbraucht und dich zur Dirne gemacht [...] Du hast deine Söhne und Töchter, die du mir geboren hast, genommen und ihnen [= den Götzen] als Schlachtopfer zum Essen vorgesetzt [Ritualmorde an Kindern] [...] Du hast dich jedem angeboten, der vorbeiging, und hast unaufhörlich Unzucht getrieben [...] mit den Ägyptern ... Assyryern ... Chaldäern [...] Du hast ... den Bund gebrochen“ (16, 3, 13—15, 25—28, 58)

Dieselbe Verwandlung bei Jeremia: „Von jeher hast du dein Joch zerbrochen ... und gesagt: Ich will nicht dienen. Auf jedem hohen Hügel und unter jedem üppigen Baum hast du dich als Dirne hingestreckt. Ich aber hatte dich als Edelrebe gepflanzt, als gutes, edles Gewächs. Wie hast du dich gewandelt zum Wildling, zum entarteten Weinstock! [...] Du hast die freche Stirn einer Dirne“ (2, 20—21; 3, 3).

** Die Gleichsetzung der Begriffe „Große Hure“ und „Blutstadt“ ist ein weiteres Hauptthema bei Ezechiel (22): „Durch das Blut, das du vergossen hast, bist du schuldig geworden [...] Man missbraucht bei dir Frauen [...] lässt sich bestechen und vergießt dadurch Blut. Du nimmst Zins und treibst Wucher und erpresst deinen Nächsten. Mich aber hast du vergessen – Spruch Gottes, des Herrn. Ich schlage meine Hände zusammen wegen des Gewinns, den du gemacht hast, und wegen der Morde, die in deiner Mitte geschehen sind [...] Mitten in ihm [= Israel] sind seine Fürsten wie brüllende Löwen, die auf Beute aus sind. Sie fressen Menschen, nehmen Schätze und Kostbarkeiten an sich [...] Seine Priester vergewaltigen mein Gesetz [...] Seine Beamten sind wie Wölfe, die auf Beute aus sind; sie vergießen Blut und richten Menschenleben zugrunde, um Gewinn zu machen. Seine [Pseudo]Propheten aber übertünchen ihnen alles.“ (22, 4.12—13, 27—28)

Auch nach dem Gericht über Jerusalem und dem Babylonischen Exil des 6. Jh. v. C. ist das letzte Wort des Propheten Maleachi und damit des Alten Testaments die Ankündigung des Tages JHWHes als eines weiteren, durch den Messias selbst vollstreckten und ultimativen Gerichtes. Der Grund: „Ihr ermüdet den Herrn mit euren Reden ... dadurch, dass ihr sagt: **Jeder**, der Böses tut, ist gut in den Augen des Herrn, an solchen Leuten hat er Gefallen. Oder auch: Wo ist denn Gott, der Gericht hält?“ (*Maleachi* 2, 17—18)

In der *Apokalypse* wird die Frau / Hure insbesondere „als geschworene Feindin aller Christen hingestellt; ihre Verfolgungswut und mörderische Tätigkeit hat sie in einen wahren Blutausch versetzt.“ (E. Schick: *Die Apokalypse* [Die Heilige Schrift in deutscher Übersetzung. Echter-Bibel], Würzburg 1952, 76). Besonders plastisch stand dies den zeitgeschichtlichen Adressaten der *Apokalypse* in der Römischen Provinz Asien vor Augen. Denn sie waren durch Saulus/Paulus Christen geworden, dem früheren Organisator der systematischen Strafverfolgung von Christen im internationalen Maßstab durch den Hohen Rat: „Saulus versuchte die Kirche zu vernichten“ (*Apostelgeschichte* 8, 3) und zwar durch „Terror und Mord“ (Apg. 9, 1). Nach seiner Bekehrung zum Christentum wird er selbst Zielperson von Mordkomplotten (*Apostelgeschichte* 21-24) und regelmäßiger Todesdrohungen (Apg. 9, 23—25; 9, 29—30; 21, 31.36; 22, 22; 23, 30; 25, 3.24; 26, 21).

*** In der Wahrnehmung des Judentums und Frühchristentums war weniger Rom als vielmehr Jerusalem „die Stadt auf sieben Bergen“. Der Archäologe des Jerusalemer Tempelbezirks E. L. Martin: „The City of Jerusalem ... was also reckoned to be the ‚City of Seven Hills.‘ This fact was well recognized in Jewish circles [... and Jerusalem is the] only one of those ‚Cities of Seven Hills‘ that could possibly be the subject of the End-Time revelation.“ ([The Seven Hills of Jerusalem](#))

**** Die Apokalypse ersetzt in der traditionellen alttestamentlichen Formulierung „Völker und Stämme, Nationen und Sprachen“ den Ausdruck „Stämme“ durch „Menschenmassen“, was manchmal so gedeutet wird: „Unter dem entmenschlichenden Einfluß der Hure sind die Völker zu einer unorganischen, bewußtlosen und gewissenlosen Masse herabgesunken; der Typ des Kollektivmenschen hat sich in der gottlosen und dekadenten Atmosphäre, die ... alle Welt verseucht hat, herausgebildet“. Sie „gebietet über alle Menschen“, die ihr „wie willenlose Sklaven verfallen sind.“ (Schick a.a.O.

1952, 79). „Ihre Weltanschauung und ihr Lebensstil hatten auf sie wie ein Zauberkraft gewirkt, der sie in die Arme der gottlosen und unsittlichen Hure trieb.“ (ebd. 84)

***** Der bedeutendste Historiker des Judentums der Zeitenwende Flavius Josephus (37—100 n. C.) aus königlich-hohepriesterlicher Familie, und der bedeutendste Geograph und Forschungsreisende der Antike, Strabo (63 v. C.—23 n. C.), informieren darüber, dass die ‚große Stadt‘ und ihre Bewohner „alle Städte überflutet“ habe. Sie bilde in denselben die einflussreichste Lobby oder sei im Besitz der Macht: „Man findet praktisch keinen Ort, an dem dieses Volk nicht die Oberhand gewonnen hat.“ (Josephus: *Ant* 14, 7, 2). Der Tempel in Jerusalem war nach Größe, Ansehen, internationaler Bedeutung für und Ausstrahlung nach Europa, Afrika und Asien nicht nur das weltweit wichtigste religiöse Zentrum, sondern der „unermesslich reiche Tempel“ (Tacitus: *Historien* 5,8) war z.Zt. des Neuen Testaments wahrscheinlich auch weltweit größtes Finanzzentrum und „erstrangiger Machtfaktor“ (ebd. 5, 5). Der Ausbau des Tempels seit 19 v. C. zu einer nach Größe und Glanz einzigartigen Gesamtarchitektur war weltweit größtes Bauprojekt des 1. Jh., ausgeführt durch die bedeutendsten Stadtplaner *inkl.* des Römischen Wirtschaftsministers M. Vipsanius Agrippa.

„Die große Stadt“ kontrollierte unter Herodes dem Großen die auch in der Antike strategische Schlüsselindustrie Erdölproduktion und -handel und war Hauptsponsor der Olympischen Spiele (Josephus: *Jüdische Altertümer* 16, 5, 3). Es war im Römischen Reich geflügeltes Wort, dass der Orontes (Hauptfluss Kanaans und Syriens) sich in den Tiber (Fluss Roms) ergossen habe. Das sollte heißen: Die in den Welthandelszentren Phönizien, Syrien und Judäa zur Wissenschaft erhobene Finanzwirtschaft dominiert die Wirtschaft und mittelbar auch Politik des Römischen Reiches, im 1. Jh. die einzige Supermacht des Planeten. Die drei jüdisch-römischen Kriege 66—70/74 n.C. — Diasporakrieg 115—117 n. C. — Bar-Kochba-Aufstand 132—135 n. C. waren zuletzt ein messianisch-apokalyptischer Weltkrieg um globale Hegemonie im Orient und Römischen Reich. Natürlich ist solches Hegemoniestreben nicht *per se* unethisch, sondern erhält seine moralische Qualität aus der Legitimation, Intention und Ausführung.

(4) „Alle Völker ... und die Könige der Erde haben mit ihr Unzucht getrieben. Durch die Fülle ihres Wohlstands sind die Kaufleute der Erde reich geworden [...] Ihre Sünden haben sich bis zum Himmel aufgetürmt und Gott hat ihre Schandtaten nicht vergessen* [...] Sie dachte bei sich: Ich throne als Königin, ich bin keine Witwe und werde keine Trauer kennen. Deshalb werden an einem einzigen Tag die Plagen über sie kommen, die für sie bestimmt sind: Tod, Trauer und Hunger“ (18, 3—8). [...] Freu dich über ihren Untergang, du Himmel — und auch ihr, Heilige, Apostel und Propheten, freut euch! Denn Gott hat euch an ihr gerächt.“ (18, 19—20) — „In ihr war das Blut von Propheten und Heiligen und von allen, die auf der Erde hingeschlachtet worden sind.“ (18, 24)** — „Er hat die große Hure gerichtet, die mit ihrer Unzucht die Erde verdorben*** hat. Er hat Rache genommen für das Blut seiner Knechte, das an ihren Händen klebte.“ (19, 2) Die Rache erfolgt durch

eine Allianz von Königen und Nationen unter einem globalen antigöttlichen Imperium****: „Sie werden die Hure hassen, ihr alles wegnehmen, bis sie nackt ist, werden ihr Fleisch fressen und sie im Feuer verbrennen. Denn Gott lenkt ihr Herz so, dass sie seinen Plan ausführen“ (17, 15—17).

* Kanaan, d.h. Palästina und Phönizien, ist bekanntlich Knotenpunkt dreier Kontinente und hat eine planetarische Mittelpunktlage. Es war seit der Frühgeschichte Motor urbaner wissenschaftlich-technischer Hochkultur, Ursprung der modernen rationellen Alphabetschrift als globales Bildungs- und Wissensinstrument, Vorreiter der industriellen Massenfertigung, der Finanzwissenschaft und des Welthandels (siehe das E-Portal [Schriften](#)). Herausragende Vormächte Kanaans waren im kulturellen Gedächtnis der Menschheit das schon genannte Ballungszentrum Sodom, die phönizische Vormacht Tyrus und Jerusalem. Seitens der Propheten und der *Apokalypse* erfahren sie eine analoge Beurteilung und Kritik (s.o.). *Apokalypse* 18 überträgt nun insbesondere die Kapitel 27 und 28 bei *Ezechiel* über den Untergang der kanaanäischen Weltmetropole Tyrus auf den Untergang der ‚großen Stadt‘. Der Tenor ist: „Durch deine gewaltige Intelligenz, durch deinen Handel“ schufst du dir „unvorstellbaren Reichtum an Gold und Gütern [...] und eine vollendet schöne Stadt [...] Produzenten, Handwerker und Händler aller Regionen hast du beschäftigt und den Wohlstand der Nationen kontrolliert [...] „Durch deinen ausgedehnten Handel wurdest du erfüllt von Gewalttat, in Sünde bist du gefallen [...] durch gewaltige Schuld, durch unredliche Handelsgeschäfte“.

** Die Gerichtsrede des Messias über Jerusalem im Neuen Testament lautet: „Wehe euch, ihr Schriftgelehrten und Pharisäer, ihr Heuchler! Ihr seid wie die Gräber, die außen weiß angestrichen sind und schön aussehen; innen aber sind sie voll Knochen, Schmutz und Verwesung. So erscheint auch ihr von außen den Menschen gerecht, innen aber seid ihr voll Heuchelei und Ungehorsam gegen Gottes Gesetz [...] Wie wollt ihr dem Strafgericht der Hölle entrinnen? Darum hört: Ich sende Propheten, Weise und Schriftgelehrte zu euch; ihr aber werdet einige von ihnen töten, ja sogar kreuzigen, andere in euren Synagogen **auspeitschen** und von Stadt zu Stadt **verfolgen**. So wird all das unschuldige Blut über euch kommen, das auf Erden vergossen worden ist [...] Jerusalem, Jerusalem, du tötest die Propheten und steinigst die Boten, die zu dir gesandt sind.“ (*Matthäusevangelium* 23, 27—36)

*** Der o.g. Historiker des Judentums der Zeitenwende Josephus in der *Geschichte des Jüdischen Krieges*: „Wenn die Römer gezögert hätten, über dieses Geschlecht von Frevlern zu kommen, so hätte ein Erdbeben sie verschlungen, oder der sodomitische Feuer- und Schwefelregen hätte sie getroffen; denn dieses Geschlecht war gottloser als alle, die etwas dergleichen litten.“ (Buch 5, 13, 6) Der in der *Apokalypse* zentrale Begriff der Hure bzw. Unzucht war für die Adressaten der *Apokalypse* nicht nur spiritueller Ehebruch durch Untreue gegen Gott, sondern auch reale Unzucht im Kontext gnostischer, satanischer Rituale. Die Briefe des Neuen Testaments (v.a. *Judasbrief* und 2 *Petrus*) und die *Apokalypse* selbst sehen eine Hauptgefahr in „Angriffen von innen her durch gnostisierende, judaisierende Irrlehrer mit Anspruch auf Führerschaft in der Kirche [...die] des Irrtums des Bileam [= Korruption und Apostasie durch Sexualisierung]

[...] und der nikolaitischen Irrlehre [= sittlicher Laxismus] eng verbunden sind" (Robinson a.a.O. 1986, 238).

**** Die Rache und das Gericht über Jerusalem beziehen zeitgenössische Leser der *Apokalypse* nach unserer Chronologie zunächst und v.a. auf den Untergang der Stadt 70 n. C., welche in der parallelen Gerichtsrede der Evangelien so lautet: „Es wird eine Zeit für dich kommen, in der deine Feinde ... dich und deine Kinder zerschmettern und keinen Stein auf dem andern lassen; denn du hast die Zeit der Gnade nicht erkannt [...] Das sind die Tage der Vergeltung, an denen alles in Erfüllung gehen soll, was in der Schrift steht [...] Der Zorn (Gottes) wird über dieses Volk kommen. Mit scharfem Schwert wird man sie erschlagen, als Gefangene wird man sie in alle Länder verschleppen.“ (*Lukasevangelium* 19, 41—44; 21, 21—24)

(5) Nach dem Gericht über die große Hure erfolgt, so weiter die *Apokalypse*, die Messiaschlacht. Sie ist das Gericht über die Völker und Nationen der Erde, die von der großen Stadt *alias* der Hure Babylon zum Abfall von Gott und dem Messias Gottes, zu Häresie, Mammon, Unmoral und Gewalttat verführt worden sind*. Das zweite Gericht richtet sich namentlich (i) gegen das sogenannte Tier aus dem Meere, ein globales Imperium aus Lüge und Terror. Nach der zeitgeschichtlichen Interpretation ist es verkörpert im heidnischen, antichristlichen Römischen Weltreich bzw. dessen endzeitlichem Wiedergänger, dessen sich die Hure Babylon als politisch-militärisches Organ bedient hatte. Das zweite Gericht richtet sich ferner (ii) gegen den Lügenpropheten, den weltanschaulich-kulturellen Promotor der Hure Babylon.

* "Ihr größtes Verbrechen bestand darin, daß sie die Christen ... ermordet hatte; ja die gesamte Blutschuld, die die Welt durch die Verfolgung und Hinrichtung der Christen auf sich geladen hat, trifft [die Hure] Babylon, weil von ihr die Verführung und Verhetzung ihren Ausgang nahm und geschürt wurde" (Schick a.a.O. 1952, 84). Das statistische Standardwerk T. M. Johnson: [World Christian Trends AD 30 — AD 2200](#), Pasadena 2012, zählt 70 Millionen christliche Martyrer in zwei Jahrtausenden. Nach dem Zeugnis der *Apostelgeschichte* wie der später meist selbst ermordeten Kirchenväter Polykarp, Justinus, Origenes, Tertullian, Irenäus von Lyon und Cyprian von Karthago war die von der *Apokalypse* unter der Chiffre ‚Hure Babylon‘ gefasste Instanz gewöhnlich Verursacher der Christenverfolgungen der ersten Jahrhunderte (vgl. R. Wilde: *The Treatment of the Jews in the Greek Christian Writers of the First Three Centuries*, Washington, DC, 1949). Die antiken Christenverfolgungen gipfelten u.a. im Mamilla-Massaker in Jerusalem, dem größten Massenmord Palästinas der letzten zwei Jahrtausende: Nach der kurzzeitigen persischen Eroberung des zum inzwischen christlichen Römischen Reich gehörigen Hl. Landes 614 n. C. wurden zwischen 65.000 (so der Augenzeuge Strategius und der Archäologe Reich) und 90.000 (der Historiker Milman) gefangene palästinensische Christen, mehrheitlich junge Frauen und Nonnen, von nicht-christlichen Juden aufgekauft, auf der Stelle ermordet und einem Massengrab übergeben, das 1992 bei Tiefbauarbeiten in Jerusalem entdeckt und wissenschaftlich untersucht

wurde. Dazu zerstörten die das messianische Reich des Neuen Bundes ablehnenden Juden systematisch die seit Jahrhunderten in voller Blüte stehende katholische Zivilisation Palästinas sowie des Libanons, darunter Hunderte Kirchen, oft von Weltrang, 80 Klöster und zahllose Immobilien und ermordeten die Priester und Mönche. Siehe dazu den angesehenen und noblen Historiker E. Horowitz: *The Vengeance of the Jews Was Stronger than Their Avarice: Modern Historians and the Persian Conquest of Jerusalem in 614*. In: *Jewish Social Studies* 4 (1998), 1—39. Es ist sein Anliegen zu zeigen, wie fast alle jüdischen Historiker die Fakten unter den Tisch fallen ließen und die Geschichte neu schrieben und er warnt eindringlich, dass jüdische historische und ideologische Schriftstücke im Allgemeinen offenkundig unzuverlässig und apologetisch sind. In quantitativer Hinsicht ist diese aggressive Ablehnung und Verfolgung Sache einer kleinen, die Ideologie der Pharisäer fortsetzenden Partei. Denn bis zum Ende der Antike wurden 90 % der Juden und ihrer Nachfahren orthodox-katholische Christen. Diese judenchristliche Mehrheit hat das christliche Israel, also die Weltkirche des Neuen Bundes, begründet und stabilisiert — unter ständiger Lebensgefahr und mit zahllosen Martyrern. Siehe dazu das Papier [Das Israel Gottes](#).

(6) Das in (5) genannte zweite Gericht stellt sich in den Worten des in Rede stehenden prophetischen Buches wie folgt dar: „Dann sah ich den Himmel offen, und siehe, da war ein weißes Pferd, und der, der auf ihm saß, heißt «Der Treue und Wahrhaftige»; gerecht richtet er und führt er Krieg. Seine Augen waren wie Feuerflammen und auf dem Haupt trug er viele Diademe; und auf ihm stand ein Name, den er allein kennt. Bekleidet war er mit einem blutgetränkten Gewand; und sein Name heißt «Das Wort Gottes». Die Heere des Himmels folgten ihm [...] Aus seinem Mund kam ein scharfes Schwert; mit ihm wird er die Völker schlagen. Und er herrscht über sie mit eisernem Zepter, und er tritt die Kelter des Weines, des rächenden Zornes Gottes, des Herrschers über die ganze Schöpfung. Auf seinem Gewand und auf seiner Hüfte trägt er den Namen: «König der Könige und Herr der Herren».“ (19, 11—16)

„Das Tier und die Könige der Erde und ihre Heere waren versammelt, um mit dem Reiter und seinem Heer Krieg zu führen. Aber das Tier wurde gepackt und mit ihm der falsche Prophet; er hatte vor seinen Augen Zeichen getan und dadurch alle verführt, die das Kennzeichen des Tieres angenommen ... hatten. Bei lebendigem Leib wurden beide in den See von brennendem Schwefel geworfen. Die Übrigen wurden getötet mit dem Schwert, das aus dem Mund des Reiters kam“ (19, 19—21)

(7) Die dritte und letzte Phase des Gerichtshandelns Gottes ist das Weltgericht: „Wer siegt, wird dies als Anteil erhalten: Ich werde sein Gott sein und er wird mein Sohn sein. Aber die Feiglinge und Treulo-

sen, die Frevler und Scheusale, die Mörder und Unzüchtigen, die Praktiker schwarzer Magie und Giftmischer, die Götzendiener und alle Lügner — ihr Los wird der See von brennendem Schwefel sein. Dies ist der zweite Tod.“ (21, 1, 7—8)

(8) Die vieldiskutierte Frage einer Jahrtausendelangen messianischen Friedensära nach den beiden ersten Strafgerichten und vor dem Weltgericht ist von der hermeneutischen, begriffsgeschichtlichen Klärung der Schlüsselbegriffe unabhängig und wird nicht einer weitergehenden Betrachtung unterzogen. Hier nur soviel: Das in den abschließenden zwei Kapiteln 21 und 22 der *Apokalypse* thematische neue Jerusalem *alias* messianische Reich wird definitiv und uneingeschränkt jenes eines neuen Himmels und einer neuen Erde nach dem finalen Sieg über die Mächte des Bösen und nach einem Weltgericht sein. Aber dieses neue Jerusalem, das „die Herrlichkeit Gottes erleuchtet“, ist nach der Zeitenwende bereits jetzt prinzipiell die entscheidende spirituelle, moralische und theologisch-politische Realität in der Welt, in dessen „Licht die Völker einhergehen und wohin die Könige der Erde ihre Pracht bringen“ (21, 23—24). Das durch den Messias begründete spirituelle Israel *resp.* neue Jerusalem zielt auf Bildung und Ethik von ultimativer humaner und transhumaner Realitätsdichte sowie auf deren effektive globale Umsetzung.

Diesen Sachverhalt veranschaulicht nach der Zeitenwende das bis heute maßgebliche Bildprogramm des Apsismosaik der Basilika St. Pudentiana, der ältesten Kirche der Erde in der antiken Welthauptstadt Rom, in Antike und Mittelalter das erste Ziel der Romfahrer. Das Bild porträtiert den Messias *alias* die absolute Vernunft (Weisheit, Logos Gottes) als Lehrer der Philosophie und Moderator der menschlichen Zivilisation.

Zum Hintergrund: St. Pudentiana ist die weltweit älteste christliche Kirche, die von Pius I. (140—155 n. C.) im Stadthaus des Römischen Senators Quintus Cornelius Pudens auf dem Viminal errichtet wurde, der zusammen mit seiner Gattin, zwei Söhnen und den Töchtern Pudentiana und Praxedis durch die Gründerväter der Römischen Kirche Petrus und Paulus Christ geworden war. Nach der sehr frühen und archäologisch gestützten Ortstradition wohnte hier der Apostel Petrus, erster Bischof Roms 42—67 n.C., während sieben Jahre Jahre als Gastfreund von Senator Pudens, der in der Neronischen Christenverfolgung den Tod fand. Auch die Nachfolger Petri, die Römischen Oberhirten *alias* Päpste hatten in den ersten drei Jahrhunderten hier ihren Sitz, bis mit der von Kaiser Konstantin 312 n. C. gestifteten Lateranbasilika der verfolgten Untergrundkirche zum ersten Mal öffentliche Präsenz möglich wurde. Papst Siricius veranlasste um 391 n.C.

einen Neubau, der — abgesehen von dem Mausoleum der Tochter Konstantins St. Costanza — das älteste und bedeutendste Apsismosaik Roms und der Welt bietet. Das Bildprogramm ist die seit 391 n. C. in Weltanschauung, Bildung, Ethik und Recht offiziell das Christentum verkörpernde römische Weltzivilisation: Das Mosaik zeigt sie als Organ der aus der Transzendenz kommenden Stadt Gottes, des neuen Jerusalem, d.h. der „einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche“ (Glaubensformel von 325 n. C.). Umgeben vom Senat der Apostel in Senatorentoga, insbesondere den von Pudentiana und Praxedis (und/oder Personifikationen der Juden- und Heidenkirche) mit dem Siegeslorbeer bekränzten Apostelfürsten Petrus und Paulus, erscheint der Messias in goldener Toga als philosophischer Lehrer im nahöstlichen, möglicherweise portraitechten Typus. Sein Lehrstuhl ist der kaiserliche Thron des Weltherschers (Pantokrator). Er verwirklicht das platonische Ideal des Philosophenkönigs, hinter sich das Kreuz als integraler Bestandteil theoretischer und praktischer Vernunft angesichts der *misère de la condition humaine*.

3.9.7 Ontologische Geltung des Theismus und der Ethik

Philosophisch geht es in der Apokalypse wie im alttestamentlichen Prophetenkorpus um die ontologische Geltung des Theismus. Das grundlegende Axiom des prophetischen Theismus ist: Das personale göttliche Absolute ist Realität. Die Theologie des Alten Testaments (Tora Tanakh) und des Neuen Testaments ist metaphysische und geschichtliche Realität. JHWH in seiner trinitarischen Natur ist kein Phantasieprodukt oder menschliche Projektion wie die materiellen Götterbilder oder begrifflichen Konstrukte des Polytheismus, Deismus, Pantheismus und Materialismus. Der prophetische Theismus bekämpft Letztere auf der philosophischen, juristischen und politischen Ebene als sozial schädliche Wahnvorstellungen von krimineller Energie. Sie sind für ihn unmoralisch, weil sie die ethische Pflicht der Auseinandersetzung mit und des Respektes vor der wirklichen absoluten Realität verleugnen und verdrängen. Siehe hierzu die Verknüpfung zur [Weltanschauung der Tora](#).

Philosophisch geht es bei unserem Thema darüber hinaus um die ontologische Geltung der Ethik. Ein zentrales Axiom des prophetischen Theismus ist: Das Universum, die Gesamtrealität ist in letzter Instanz ethisch. Die ethischen Gesetze sind die ultimativen Gesetze der Wirklichkeit. Ethik ist keine hilflose Fiktion oder Projektion oder Traum: „Die konkret ... ausmalende Schilderung des Gerichtstages und des ... Rächergottes zielt auf die Sachaussage, daß es keine Autonomie des

Bösen gibt“ (R. Oberforcher: Verkündet das Alte Testament einen gewalttätigen Gott? In: J. Niewiadomski (Hrsg.): *Eindeutige Antworten? Fundamentalistische Versuchung in Religion und Gesellschaft*, Thaur 1988, 1524—156). Für die weitergehende Frage, wie im prophetischen Theismus die Theodizeefrage nach dem Leiden Unschuldiger beantwortet wird, vgl. insbesondere das Menu zur [Atheismusdebatte](#) und das [Ethiktheologische Gottesargument](#).

Die ontologische Stellung der Ethik schiebt sich in geschichtstheologischen Aussagen zum Ende und Abschluss der Weltgeschichte (Eschatologie) naturgemäß in den Vordergrund:

„In der Schilderung von der Endzeit kommt die gewalttätige Sprache vom zurückschlagenden Richtergott und seinem Zerstörungswillen auf ihren Höhepunkt, nimmt Gott doch die kosmische Katastrophe und den Untergang der bisherigen Welt in Kauf [...] Die Darstellungslogik arbeitet mit Bildern ... der Endgültigkeit und Unwiderruflichkeit. Deshalb haben in diesem Kontext Aussagen des Einlenkens, ... der Versöhnung keinen Platz. Geht es doch um die äußerste Polarisierung von Gut und Böse [...] Schließlich gilt auch für die Apokalyptik, daß die Untergangsszenarios eine letzte Perspektive erhalten in einem ganz neuen schöpferischen Handeln Gottes. Wenn Gott als Fernperspektive der Weltgeschichte eine universale Konfrontation mit aller Bosheit und aller Gewaltpraxis der Menschen erzwingt und zur Verantwortung ruft, dann ist ... von den Texten sehr scharf ausgesprochen, daß nicht Gott die Initiative von Gewalttätigkeit hat, sondern allen Weisen der Gewalt und der Bosheit Widerstand entgegengesetzt und dazu die Macht und Kompetenz hat.“ (R. Oberforcher a.a.O. 1988, 154—156)

4 Form-, Traditions-, Literar- und Redaktionsgeschichte

4.1 Begriffsklärungen

Historisch-philologische Untersuchungen des NT und insbesondere der Evangelien können unter drei *resp.* vier Titel gebracht werden.

Einmal die (i) Formgeschichte und -kritik, welche formative Prozesse der mündlichen Überlieferung (alte Formgeschichte: R. Bultmann) oder die Bestimmung der Textgattung (neue Formgeschichte: K. Berger) zum Gegenstand hat.

Die alte Formgeschichte ist nach dem durchaus zutreffenden Urteil der neuen Formgeschichte eigentlich und sachgemäßer als (ii) Traditionsgeschichte zu fassen, welche die mündliche Überlieferung vor der literarischen Fixierung behandelt. So können die Evangelien als schriftliche Fixierung der apostolischen Predigt rekonstruiert werden, deren früher Kern Leiden / Tod / Auferstehung Jesu ist wie in den Reden der *Apostelgeschichte*, um den sich das Leben und die Taten Jesu (Synoptiker: *Matthäus — Markus — Lukas*) legen, um schließlich durch die theologischen Reden (*Johannes*) abgeschlossen zu werden.

Ferner die (iii) Literarkritik oder Quellenkritik, welche die schriftlichen dokumentarischen Ursprünge untersucht (z.B. die lange akzeptierte Zweiquellentheorie aus Markusevangelium: Taten Jesu und Logienquelle: Worte Jesu).

Schließlich die (iv) Redaktionsgeschichte, welche den Umgang des Verfassers mit den Quellen und ev. wechselseitige Einflüsse der ursprünglichen Dokumente in Blick nimmt (z.B. im Rahmen der Zweiquellentheorie die Heranziehung von Markus durch Lukas und den griechischen Matthäus, ergänzt um Sondergut wie die Kindheitsgeschichte bei Lukas). Untersucht werden dabei nicht zuletzt hierbei postulierte leitende Interessen der Evangelisten (Apologetik, Katechese, Schwerpunkt, Leserkreis).

4.2 Grotteske Missverständnisse

Die im 20. Jh. mit den Arbeiten von Karl Ludwig Schmidt (1891—1956), Martin Dibelius (1883—1947) und v.a. Rudolf Bultmann verbundene alte Formgeschichte (ab ca. 1920) und die darauf aufsetzende Redaktionsgeschichte (ab ca. 1955/60) erscheint heute als eine einzige fast groteske Verkehrung der tatsächlichen Verhältnisse in das Gegenteil. Siehe hierzu oben unter Kapitel 2.2. den Abschnitt ‚Revision religionsgeschichtlicher Ableitungen‘ sowie das obige Referat des Forschungsstandes zum Johannesevangelium. Kurz gefasst geht es darum, dass (i) auf der Basis einer rationalistischen und deterministischen Vorurteilsstruktur (keine Menschwerdung Gottes — keine Geistwesen — keine Wunder — keine Prophetien) (ii) Jesus ursprünglich als bloßer Katalysator für existentielle Betroffenheit und ethische Umkehr gilt bei (iii) gleichzeitigem Verlust und Desinteresse an wirklichen Jesuserinnerungen (iv) wegen der im Vordergrund stehenden Naherwartung der Apokalypse, sodass (v) erst durch Paulus aus Jesus *postum* eine hellenistische Kultgottheit mit entsprechendem Gottessohnmythos gemacht worden sei, (vi) dieser Mythos dann durch die Evangelien in einer nachträglichen fiktiven Rückprojektion historisiert und konkretisiert worden sei, wobei (vii) diese fiktive Historisierung eine anonyme und kollektivistische Hervorbringung der Urgemeinde (viii) in Form verstreuter Kleinliteratur darstelle, welche (ix) die zugrunde liegenden echten Jesuserinnerungen in mehreren Schichten überformt habe und (x) schließlich durch die Evangelisten, verstanden als bloße Sammler und Tradenten ohne schriftstellerische Kompetenz, lose verbunden oder — so die spätere Redaktionsgeschichte — in das Prokrustesbett eigenwilliger theologischer Interpretationen gezwängt worden sei.

Thesen (vii), (viii) und (ix) verdankte Bultmann über seinen Lehrer Hermann Gunkel [auch: Gunckel] der Romantik, näherhin der — heute in allen Punkten als falsch demonstrierten — Annahme einer anonymen und kollektiven Naturpoesie bei J. G. Herder und tendenziell auch bei den Gebrüder Grimm. Ob allerdings Gunkel und Bultmann die Romantiker wirklich genau gelesen haben, oder eher deren Thesen vergrößert rezipiert haben, ist nicht so eindeutig, wie es auf den ersten Blick scheinen mag. Vgl. etwa die aus unmittelbarer Kenntnis schöpfende Literaturgeschichte des Romantikers Joseph von Eichendorff: *Geschichte der poetischen Literatur Deutschlands*, Berlin 2013 [1. Aufl. 1857],

deren zweiter, der Romantik gewidmeter Teil als erstrangige Selbstdarstellung derselben gilt (a.a.O. 2013, 188—340). Bei Eichendorff lesen sich die Dinge durchaus differenzierter.

4.3 Aktive Traditionsträger und formelles Lehr- und Lernsystem

Hier ein Überblick über die einschlägigen Ergebnisse der neueren Volkskunde bei Schulz 1997, 94—98: „Hatten die klassischen formgeschichtlichen Entwürfe gemeint, sich bei der Konzeption der anonym entstandenen ‚kleinen Einheiten‘ auf sichere Ergebnisse der Volkskunde seit Herder stützen zu können, so wurde im weiteren Verlauf des 20. Jahrhunderts gerade die Volkskunde zur entschiedenen Instanz des Widerspruchs gegen die Formgeschichte; denn sie wies nach, daß es eine anonym-kollektivistische Hervorbringung von Kleinliteratur nicht geben kann [...] Volksdichtung, Volkspoese und Volkslied sind zwar in äußerer und innerer Nähe zum Leben des einfachen Volkes entstanden, jedoch nie kollektivistisch, sondern durch ausgeprägte individuelle Begabung.“ (Schulz 1997, 94; einschlägig v.a. B. Gerhardsson: *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Tradition in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Uppsala 1961; Th. Boman: *Die Jesusüberlieferung im Licht der neueren Volkskunde*, Göttingen 1967)

„Insbesondere wurden auch die je spezifischen Gesetzlichkeiten des Traditionsprozesses für die genannten Gattungen von der neueren Volkskunde herausgearbeitet: Tradierung erfolgt niemals kollektivistisch: Sie bedarf eines aktiven Traditionsträgers, der ausgeprägte Gedächtnisfähigkeit hat und entsprechendes Ansehen besitzt sowie einer passiven Trägerschaft, die ein besonderes Interesse an der Tradition hat, ein kontinuierliches Traditionsmilieu unterhält und durch Gedächtniskontrolle die inhaltlich unverfälschte und sprachlich konstante Wiedergabe des Traditionsgutes sichert.

Wenn im jüdischen Traditionsmilieu eine besondere Festigkeit der Überlieferungen erzielt werden konnte, für die *Halacha* [Rechtsüberlieferung und -auslegung] sogar noch in frühchristlicher Zeit jahrhundertlang durch rein mündliche Weitergabe, so war dies einer besonders ausgeprägten Erfüllung der vorgenannten Bedingungen zu danken. Die Sicherung des Traditionsprozesses erfolgte zusätzlich noch durch ein allgemeines Lehr- und Lernsystem, das als ein Meister-Jünger-

Verhältnis zu charakterisieren ist, in dem ein jeder in der jüdischen Religion erzogene Knabe zum Rabbi und zum rabbinischen Schulsystem stand, für das die wörtliche Einprägung auch umfangreicher Stoffe eine Selbstverständlichkeit war. Für die Urgemeinde und die judenchristlichen Anteile der Missionskirchen waren solche Bedingungen [...] vorauszusetzen“ (1997, 95).

Dazu kommt die volkskundliche Priorität des Ganzen vor den Teilen: „Nur das Interesse an der konkreten ganzheitlich geschilderten ‚Heldengestalt‘ und ihrem konkreten Tun sichert von vorneherein Tradierungsfestigkeit, nicht die ‚kleine Form‘ als Vehikel abstrakter Bedeutsamkeit einer Idee oder eines Kultes.“ (1997, 97) Eine gut lesbare Zusammenfassung der tatsächlichen Gesetze der mündlichen Überlieferung mit Kritik der realitätsabgelösten formkritischen Phantasien bietet auch Bauckhams Kapitel 10: *Models of Oral Tradition* (a.a.O. 2006, 240—263).

Darüber hinaus wird heute auch eine offensichtliche fundamentale Inkonsistenz zwischen Literarkritik — Formgeschichte — Redaktionsgeschichte angemahnt. In den Worten einer der maßgeblichen früheren Vordenkerinnen dieser Methoden: „Dieselben Unterschiede in den parallelen Abschnitten bei Matthäus und Lukas, von der Literarkritik als literarische Bearbeitung betrachtet, von der Redaktionsgeschichte als bewußte theologische Veränderung gesehen, werden von der Formgeschichte auf die Gesetze der Geschichte der [mündlichen] synoptischen Tradition zurückgeführt. Redaktionsgeschichte und Literarkritik machen sich den Gegenstand ihrer Untersuchung sowohl einander als auch der Formgeschichte streitig. Nicht nur Redaktionsgeschichte und Literarkritik, sondern auch Redaktionsgeschichte und Formgeschichte oder Formgeschichte und Literarkritik schließen sich durch ihre Beanspruchung desselben Gegenstandes als wissenschaftliche Methoden wechselseitig aus.“ (E. Linnemann: *Bibel oder Bibelkritik?*, Nürnberg 2007, 102—103, siehe auch die einschlägige Verknüpfung in Folge)

4.4 Ganzheitliche literarische Produktionen

Aus allem Vorhergehenden wird deutlich, dass in der gegenwärtigen Forschung der — bis vor einer Generation im Vordergrund stehende — tendenziell bis exklusiv analytische, zerstückelnde und rekombinierende

Ansatz, als nicht mehr sachangemessen gilt. Die heutige Grundeinsicht ist: Die Texte können — unbeschadet der natürlich stets berechtigten Frage nach ihren Quellen — nur als augenzeugengestützte einheitliche historische Monographien oder Biographien und ganzheitliche literarische Werke angemessen verstanden werden. Deswegen hat auch die lange klassische Geltung beanspruchende Zweiquellentheorie heute mehr und mehr nur noch historische Bedeutung. Wer sich über diese Diskussionen der Vergangenheit orientieren möchte, findet gute Überblicke bei Schuster/Holzammer 1926, 29—36; Robert/Feuillet 1965, 125—143; 233—291; Wikenhauser/Schmid 1973, 272—298 sowie Schulz 1997, 69—98.

Zur gegenwärtigen Diskussion hier, über das schon zu den einzelnen Texten Gesagte hinaus, ergänzend das Folgende: „Nimmt man nach der klassischen Zweiquellentheorie an, unser kanonisches Markusevangelium sei von Matthäus und Lukas aufgenommen worden, so sind weder der größte Teil des Markussondergutes (besonders die Auslassung von Mk 4, 26—29) noch die zahlreichen kleineren Übereinstimmungen von Matthäus und Lukas gegen Markus erklärbar; denn Übereinstimmungen, die weder aus gemeinsamer Abhängigkeit von einer Quellenvorlage noch aus ‚zufälligem‘ redaktionellen Gleichklang hervorgehen, dürfte es dieser Theorie nach nicht geben. Die Anzahl der minor agreements und ihre Verteilung über den gesamten Evangelienstoff machen es sehr unwahrscheinlich, dass Matthäus und Lukas so oft gleichzeitig und gleichartig den Markustext bearbeiteten.“ (Schnelle 2007, 194)

„Die Zweiquellentheorie war immer nur ein Lösungsmodell der durch die synoptische Frage [= strukturelle und inhaltliche Parallelität von Matthäus — Markus — Lukas] aufgeworfenen Probleme. In der gegenwärtigen Forschung sind vier alternative Lösungsmodelle von besonderer Bedeutung“ (Schnelle 2007, 214).

Wir beschränken uns auf die Vorstellung des ersten Modells, welches eine teilweise Rekonstruktion der Aussagen der patristischen Tradition ist, „die Zwei-Evangelien-Hypothese (Two-Gospel-Hypothesis). Dieser vor allem von W. R. Farmer und seinen Schülern vertretene Lösungsvorschlag sagt in seiner allgemeinen Form ..., dass Matthäus und Lukas vor Markus und Johannes geschrieben wurden [...] Für diese [...] Matthäus-Priorität werden [u.a. ...] patristische Zeugnisse [angeführt]: Nach Euseb, *Historia Ecclesiae* VI 14,5—7 gab Clemens von Alexandrien eine alte von Presbytern überlieferte Tradition wieder, wonach die

Evangelien mit Genealogien zuerst geschrieben wurden. Augustin, *De Consensu Evangelistarum* 4, 10.11, setzt einmal die Reihenfolge Matthäus — Lukas — Markus voraus.“ (Schnelle 2007, 214) — „Die aktuelle Position Farmers und seiner Schüler lässt sich mit Angabe der neueren Literatur am besten nachlesen in dem Sammelband D. L. Dungan (Hg.), *The Interrelations of the Gospels*, 125—230. Vgl. ferner J. B. Orchard (Hg.) *A Synopsis of the Four Gospels*. In Greek. Arranged according to the Two-Gospel-Hypothesis, Göttingen 1983.“ (Schnelle 2007, 214).

Inzwischen liegen mehrere systematische Aufarbeitungen der patristischen Berichte und Nachrichten zur Entstehung der Schriften des NT vor, welche für deren sachliche Korrektheit und Priorität gegenüber schnell wechselnden subjektiven Spekulationen argumentieren. Wir haben diese bereits vorgestellt: Neben John A. T. Robinson: *Redating the New Testament*, 4. Aufl. London 1981 [dt.: *Wann entstand das Neue Testament?*, Paderborn / Wuppertal 1986] und Hans-Joachim Schulz: *Die apostolische Herkunft der Evangelien*, Freiburg / Basel / Wien 1997, ist insbesondere zu nennen John Wenham: [*Redating Matthew, Mark and Luke: A Fresh Assault on the Synoptic Problem*](#), Inter-Varsity Press 1992 und Dirk Frickenschmidt: [*Evangelium als Biographie. Die vier Evangelien im Rahmen antiker Erzählkunst*](#), Tübingen / Basel 1997. Richard Bauckham: *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony*, Grand Rapids 2006, behandelt das Thema ebenfalls sehr ausführlich, allerdings durchsetzt mit eigenwilligen Thesen und Akzenten zur Identität der Verfasser von Matthäus- und Johannes-evangelium.

4.5 Selbstrevisionen

Auch die bekannte Vordenkerin der Zweiquellentheorie und sog. Bultmannschule überhaupt, Eta Linnemann, hat in diesem und anderen Punkten ein vollständiges Umdenken vollzogen: [*Gibt es ein synoptisches Problem?*](#), 5. Aufl. Nürnberg 2012. Die Theologieprofessorin E. Linnemann (1926—2009) war Schülerin Rudolf Bultmanns (1884—1976) und gefeierte Erfolgsautorin der historisch-kritischen Theologie, insbesondere mit *Die Gleichnisse Jesu. Einführung und Auslegung*, 3. Aufl. Göttingen 1964 und *Studien zur Passionsgeschichte*, Göttingen

1970. Aufsehen erregte 1978 ihre Abwendung von der sogenannten historisch-kritischen Exegese und ihre grundsätzliche Kritik derselben. Diese Kritik war bzw. ist einmal wissenschaftsphilosophisch motiviert und kam zu dem Ergebnis, dass die historisch-kritische Exegese empirisch mangelhafte und logisch inkonsistente Pseudowissenschaft ist. Zum anderen ist ihre Kritik theologisch veranlasst, insofern bei dieser Exegese die mit der alt- und neutestamentlichen Offenbarung unverträgliche Philosophie des Rationalismus und Monismus Pate stehe. In ihrem letzten Buch von 2007: *Bibel oder Bibelkritik? Was ist glaubwürdig?* hat Linnemann noch einmal eine Bilanz dieser Kritik mit Blick auf jüngste Entwicklungen vorgelegt. Der Exkurs *resp.* die Verknüpfung: [,Eta Linnemanns und Rudolf Bultmanns Selbstrevision der historisch-kritischen Theologie als Pseudowissenschaft.](#) Diskussion zu Eta Linnemann: *Bibel oder Bibelkritik? Was ist glaubwürdig?*, Nürnberg 2007‘ stellt diese Bilanz in sieben Punkten vor und korrigiert eine Reihe interpretatorischer Missverständnisse zur Philosophie Kants: (1) Ideengeschichtliche Motive der rationalistischen Bibelkritik. (2) Die kantische Philosophie als Richtschnur der historisch-kritischen Theologie. (3) Paradedferde der Bibelkritik: Urkundentheorie — Jesajabücher — Zweiquellentheorie — Pseudepigraphen. (4) Die Volkspoesie der Romantik und Hermann Gunckel. (5) Literarkritik und Formgeschichte. (6) Redaktionsgeschichte. (7) Unverträglichkeit theistischer Offenbarung mit dem philosophischen Weltbild der historisch-kritischen Schule.

5 Intellektuelles und ethisches Profil

5.1 Nüchternheit — Aufrichtigkeit — Heroismus

Das intellektuelle Profil der Autoren des NT betrifft die Frage: Waren die Berichterstatter urteilsfähig? Das ethische Profil der Autoren des NT betrifft die Frage: Waren sie wahrheitsliebend? Was hier ins Auge fällt und von verschiedenster Seite immer wieder angemerkt wurde, ist in Bezug auf die Verfasser selbst und ihre Anhänger die äußerst nüchterne und ungeschminkte Berichterstattung (im Gegensatz zu nicht als echt anerkannten Plagiaten / Apokryphen oder auch zu religionsgeschichtlichen Parallelen): Peinliche, demütigende eigene Fehler werden offen und z.T. ausführlich berichtet (Verständnislosigkeit, Kleingläubigkeit, scheiternder Exorzismus, Verrat, Flucht). Angesichts der großen Autorität und Verehrung der ersten Führungspersonlichkeiten des christlichen Israel (Apostel) und Verfasser der Texte (vgl. *Galater* 2; 1 *Korinther* 9) ist dies umso bemerkenswerter.

Dazu kommt fast immer das Blutzugnis oder Martyrium der Autoren, d.h. die Hingabe des Lebens für den Inhalt der Texte. Und das tausendfache Blutzugnis der Augen- und Zeitzeugen der Worte und Taten von Jesus Nazarenus: „Im Jahre 64 nach Christus begann die erste große Christenverfolgung durch die römische Regierung unter dem Kaiser Nero. Der Römer Tacitus berichtet, daß bei dieser Verfolgung eine »ungeheuer große Menge« der Christen in grausamer Weise zu Tode gemartert wurde (»multitudo ingens« *Annal.* 15,44) [...] Daß eine »ungeheuer große Menge« von Christen schon bei der ersten römischen Christenverfolgung mit einer todesverachtenden Glaubensüberzeugung in der Stadt Rom lebten, während gleichzeitig noch Augen- und Ohrenzeugen Jesu Christi, also Zeitgenossen der ersten Generation, den Glauben verkündeten, ist eine feststehende historische Tatsache.“ (H. Klug: *Das Evangelium als Geschichtsquelle und Glaubensverkündigung*, Buxheim 1976, 19) Eine vielgelesene Darstellung des Sachverhaltes bieten Schuster/Holzammer (1926, 50—57).

In Bezug auf das Selbstzeugnis Jesu und seine Machttaten fällt analog ins Auge, dass die Urteile der Gegner: er sei dämonisch besessen,

geisteskrank, häretisch, blasphemisch, arrogant, ungemildert und unverkürzt wiedergegeben werden. Dass scheinbare Widersprüche unbefangen stehen gelassen werden, wie in der Bergpredigt (*Matthäus 5*) die Aussagen *pro* und *contra* Gesetz des AT; oder jener zwischen Sätzen wie „Der Vater größer als ich“ und „Ehe Abraham ward, bin ich“. Dass erniedrigende Vorkommnisse wie die Todesangst berichtet werden und natürlich ganz besonders das maximale Ärgernis der Hinrichtung als Verbrecher, Apostat und Verführer. Eine Darstellung dieser Gesichtspunkte finden Interessierte wiederum u.a. bei Schuster/Holzammer 1926, 70—76.

5.2 Augenzeugnis — Fixierung — Personalisierte Tradierung

In Bezug auf die Lehrinhalte ist besonders auffallend, wie sehr deren objektive Realität bzw. geschichtliche Verankerung ins Relief gehoben wird, welche durch kritische, auf Autopsie fußenden historiographische Bemühungen vermittelt werden soll. Belege sind *Markus 16*; *Lukas 1*; *Johannes 20*; *Apostelgeschichte 1*; *1 Korinther 15*; *Galater 1*; *2 Petrus 1*; *1 Johannes 1*; *2 Johannes*. Dazu Bauckham:

„Although the methods of form criticism are no longer at the center of the way most scholars approach the issue of the historical Jesus, it has bequeathed one enormously influential legacy. This is the assumption that the traditions about Jesus, his acts and his words, passed through a long process of oral tradition in the early Christian communities and reached the writers of the Gospels only at a late stage of this process [...] The assumption remains firmly in place that, whatever the form in which the eyewitnesses of the history of Jesus first told their stories or repeated Jesus' teachings, a long process of anonymous transmission in the communities intervened between their testimony and the writing of the Gospels.“ (*Jesus and the Eyewitnesses* 2006, 6)

Aber: „In an often-quoted comment, Vincent Taylor wrote that ‚[i]f the Form-Critics are right, the disciples must have been translated to heaven immediately after the Resurrection.‘ [V. Taylor: *The Formation of the Gospel Tradition*, London 1935, 41]. He went on to point out that many eyewitness participants in the events of the Gospel narratives ‚did not go into permanent retreat; for at least a generation they moved among the young Palestinian communities, and through preaching and fellowship their recollections were at the disposal of those who sought information.‘ More recently Martin Hengel has insisted against the form-critical approach, that the ‚personal link of the Jesus tradition with particular tradents, or more precisely their memory and missionary preaching [...] is historically undeniable,‘ but was completely neglected by the

form-critical notion that „the tradition ‚circulated‘ quite anonymously [...] in the communities, which are viewed as pure collectives.“ [M. Hengel: *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ* (tr. J. Bowden), London 2000, 143] [...] The Gospels were written within living memory of the events they recount. Mark’s Gospel was written well within the lifetime of many of the eyewitnesses“ (Bauckham 2006, 7)

„If ... the period between the ‚historical‘ Jesus and the Gospels was actually spanned, not by anonymous Community transmission but by the continuing presence and testimony of the eyewitnesses, who remained the authoritative sources of their traditions until their deaths, then the usual ways of thinking of oral tradition are not appropriate at all. Gospel traditions did not, for the most part, circulate anonymously but in the name of the eyewitnesses to whom they were due.“ (2006, 8)

Hierzu ist die einschlägige aktuelle Untersuchung Samuel Byrskog: *Story as History—History as Story. The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History*, Tübingen 2000 [repr. Leiden 2002]:

„Byrskog compares the practice of Greco-Roman historians with the fairly recent discipline of ‚oral history‘ and finds the role of eyewitness informants very similar in both. The ancient historians — such as Thucydides, Polybius, Josephus, and Tacitus — were convinced that true history could be written only while events were still within living memory, and they valued as their sources the oral reports of direct experience of the events by involved participants in them. Ideally, the historian himself should have been a participant in the events he narrates — as, for example, Xenophon, Thucydides, and Josephus were — but, since he could not have been at all the events he recounts or in all the places he describes, the historian had also to rely on eyewitnesses whose living voices he could hear and whom he could question himself: ‚Autopsy [eyewitness testimony] was the essential means to reach back into the past.‘ (Byrskog 2000, 64) [...] A very important point that Byrskog stresses is that, for Greek and Roman historians, the ideal eyewitness was not the dispassionate observer but one who, as a participant, had been closest to the events and whose direct experience enabled him to understand and interpret the significance of what he had seen. The historians ‚preferred the eyewitness who was socially involved, or even better, had been actively participating in the events.‘ (2000, 167) [...] ‚Involvement was not an obstacle to a correct understanding of what they perceived as historical truth. It was rather the essential means to a correct understanding of what had really happened‘ (Byrskog 2000, 154)“ (Bauckham 2006, 8—9)

Weiter Byrskog:

„In the best practice, advocated, for example, by Polybius, the historian tells an interpretative story, but ‚only history in its factual pastness‘ was allowed ‚to be part of his interpretative story‘ (Byrskog 2000, 264) [...] Having established the key role of eyewitness testimony in ancient historiography, Byrskog argues that a similar role must have been played in the formation of the Gospel traditions

and the Gospels themselves by individuals who were qualified to be both eyewitnesses and informants about the history of Jesus [...] Byrskog has shown that testimony — the stories told by involved participants in the events — was not alien to ancient historiography but essential to it. Oral testimony was preferable to written sources, and witnesses who could contribute the insider perspective only available from those who had participated in the events were preferred to detached observers.“ (Bauckham 2006, 10)

5.3 Historische Wirkungsplausibilität

Die Lehrinhalte transzendieren ferner in nicht Wenigem die Plankapazität und den Verständnishorizont des jüdischen und antiken Weltbildes und müssten als unverständlicher kontraproduktiver Masochismus gelten, wenn sie Propaganda und Mythenbildung wären. Auf der anderen Seite haben sie durchaus das, was Theissen/Merz historische Wirkungsplausibilität nennen: „Historische Wirkungsplausibilität haben Jesusüberlieferungen, wenn sie als Auswirkungen des Lebens Jesu verständlich gemacht werden können — teils durch die Übereinstimmung unabhängiger Quellen, teils durch tendenzwidrige Elemente in diesen Quellen. Kohärenz und Tendenzwidrigkeit sind komplementäre Kriterien für historische Wirkungsplausibilität.“ (a.a.O. 2001, 118). Konkret: „Viele Formen der Jesusüberlieferung knüpfen an vorgegebene literarische Formen an, erhalten aber bei Jesus einen neuen Akzent, der nur auf Jesus zurückgehen kann [...] Die Kombination der in der Jesusüberlieferung vorhandenen Formen ist singular, mag es auch zu einzelnen Gattungen und Formen erhellende Analogien geben. Die Gesamtheit der Formensprache Jesu läßt seine Individualität klar erkennen. Singularität ist in der Geschichte schwer nachzuweisen. Je komplexer ein Gegenstand ist, um so größer wird die Chance, etwas Singuläres zu finden. In der Jesusüberlieferung gibt es unwahrscheinliche Kombinationen von Formen; insbesondere die Kombination von Wundergeschichten (in der Erzählüberlieferung) mit prophetisch-apokalyptischen Worten (in der Wortüberlieferung): Die anbrechende Gottesherrschaft (*basileía*) realisiert sich danach in gegenwärtigen Heilungen und Exorzismen.“ (Theissen/Merz 2001, 112—113; vgl. Schuster/Holzammer 1926, 57—66; Cullmann a.a.O. 1975; W. Kasper: *Jesus der Christus*, 8. Auflage Mainz, 1981, 83—103, 117—131; J. Ratzinger/Benedikt XVI.:

Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, Freiburg/Basel/Wien 2. Auflage 2007, 75—407)

In ethischer Hinsicht „zeigt sich das Proprium der Jesusüberlieferung darin, daß die üblicherweise von Königen und Mächtigen abverlangte Nachahmung Gottes in Großmut und Gewaltverzicht denen zugemutet wird, die sich als Machtlose, Verfolgte und Gedeemütigte vorfinden. Von allen, die Jesus nachfolgen, wird die sonst nur Philosophen zugeschriebene Souveränität erwartet, Unrecht nicht nur klaglos zu ertragen, sondern die es verüben, auch noch zu lieben, und so die durch Gruppenegoismus charakterisierten Beziehungen gegenseitigen Nützens und Liebens unter Ausgrenzung aller anderen aufzusprennen. Oberschichtwerte werden von kleinen Leuten angeeignet und transformiert. Als Söhne und Töchter Gottes handeln sie mit dem Selbstbewußtsein und der Autonomie von Herrschern und Weisen, doch nicht als Beherrschende und Vereinzelte, sondern als Glieder der im Anbruch der Königsherrschaft Gottes lebenden *familia dei*.“ (Theissen/Merz 2001, 348—349)

Hier ist freilich anzumerken, dass dieses ethische Proprium zwar zutrifft, aber nicht alleine. Denn „überall, wo Gott agiert ... gibt es auch jenes gewalttätige Reden [der Rache und des Zornes]. Es ist nicht so, daß dieses beschränkt bleibt auf ganz bestimmte ... Literaturbereiche [...] Dieses ... Phänomen einer Koexistenz von Gewalt- und Liebesterminologie wird direkt in das Gottesbild hineinverlagert“ (R. Oberforcher: Verkündet das Alte Testament einen gewalttätigen Gott? In: J. Niewiadomski (Hrsg.): *Eindeutige Antworten? Fundamentalistische Versuchung in Religion und Gesellschaft*, Thaur 1988, 144). Und „dieser ... Befund [findet] sich letztlich auch im Neuen Testament“ (ebd. 145). Dabei ist freilich zu präzisieren: „Die Sprache der Gewalt ... hat ... keinerlei Eigengewicht. Kurz gesagt: es will nicht verkündet ... werden, daß Gott gewalttätig ist, sondern daß er retten und befreien kann, auch dort, wo bedrohliche Mächte übermächtig agieren und jede Lebenschance nehmen. In dieser Richtung ist die theologische Sachaussage zu formulieren.“ (ebd. 149) Ethische Gewalt ist im prophetischen Theismus nicht nur ein Vorrecht Gottes und speziell seines unmittelbaren Gerichtshandelns. Ethische, d.h. gute, moralisch gerechtfertigte und sittlich verpflichtende Gewalt ist auch eine unverzichtbare Kernkompetenz staatlicher und religiöser Institutionen und Autoritäten. Die Aufgabe der Autorität in allen Sozialsystemen von der Familie über Firmen und Gemeinden bis zu Staaten und Weltanschauungsgemeinschaften ist nun einerseits die Repräsentation der Identität und Würde der jeweiligen Institution, ihrer Werte und Ziele, ihrer Leistung und Attraktivität — durch Symbole, Feste, Kunst und Architektur, Erziehung und Bildung, Visionen und Programme. Andererseits ist Aufgabe der Autorität — nach innen — die Setzung und Durchsetzung von moralischen, privatrechtlichen, öffentlich-rechtlichen, strafrechtlichen Normen und Sanktionen in Verfolgung dieser Ziele. Und — nach außen — die Verteidigung des Sozialsystems durch Aufklärung und Bekämpfung offener oder subversiver Angriffe. Dass dabei auch Missbrauch möglich ist,

dafür ist keine Tradition so sensibel wie der Tanakh (Altes Testament) und natürlich auch das Evangelium (Neues Testament), aber *abusus non tollit usum*.

5.4. Singuläre „Wunder, Zeichen und Machttaten“ (Apg. 2, 22)

Die Darstellung der Machttaten oder Wunder schließlich lässt sie als Manifestation transzendenter Macht und Liebe in Erscheinung treten, deren Instrumentalisierung zur Schau oder zum Profit (z.B. in der Versuchungsszene, als Brotkönig in Galiläa, im Gerichtsverfahren vor Herodes) tabuisiert wird: „Nur die Wunder Jesu werden in der Antike symbolisch gedeutet [...] Sie werden zu Trägern zentraler theologischer Einsichten. Der Anstoß zu ihrer symbolischen Sinnüberhöhung liegt letztlich bei Jesus: Wenn er sie als Zeichen der anbrechenden Endzeit deutete, so verlieh er ihnen einen Mehrwert an symbolischem Sinn [...] In solch einer symbolischen Deutung der Wunder werden sie oft unzulässig durch eine Deutung ‚von oben‘ ‚spiritualisiert‘. Die Wunder Jesu wollen zunächst einmal konkrete, materielle, heilende Hilfe bringen. Sie enthalten einen Protest gegen menschliche Not. Sie sprechen eher aller bisherigen Erfahrung ihre Gültigkeit ab als menschlicher Not das Recht, beseitigt zu werden.“ (Theissen/Merz 2001, 282—283)

Die von christlichen Apologeten seit der Antike hervorgehobenen Gesichtspunkte im Zusammenhang der Wunderüberlieferung sind auch von Skeptikern oder Gegnern zuzugeben: nüchterner Stil — keine Phantastik — keine Beschränkung auf physikalische oder biologische Grenzerscheinungen — keine Leugnung durch Gegner, sondern Rückführung auf Zauberei und Dämonie. Die bis in die 1970er Jahre vorgetragenen Deutungen absichtloser oder bewusster mythischer Einkleidung (z.B. als sog. ideale Szene oder biographisches Apophtegma bei R. Bultmann oder als veranschaulichendes Interpretament bei W. Marxen) gelten heute als unhistorisch. Sie verkennen die psychologische Situation, welche durch die kritische Kontrolle seitens derselben Öffentlichkeit vorlag, aus welcher — z.B. in der Bekehrungswelle nach Pfingsten (*Apostelgeschichte* 1ff) — nachweisbar Tausende aufgrund selbst miterlebter Zeichen und Wunder Christen wurden. Vgl. die erste christliche Rede oder Predigt überhaupt durch den Apostel Petrus an Pfingsten: „Israeliten, hört diese Worte: Jesus, den Nazoräer hat Gott vor euch beglaubigt

durch machtvolle Taten, Wunder und Zeichen, die er durch ihn in eurer Mitte getan hat, wie ihr selbst wisst“ (Apg. 2, 22).

Wir nennen noch einmal die wichtigsten Fakten, welche z.T. schon oben unter ‚Hintergrund und Eckdaten‘ angeführt worden sind: „Die Wundertätigkeit Jesu ist breit bezeugt. Sie begegnet in verschiedenen Überlieferungsströmen, verschiedenen Gattungen und hat ihr Echo im Zeugnis verschieden eingestellter ‚Zeugen‘ gefunden [...] Es gibt daher keinen Grund, daran zu zweifeln, daß auch Nichtanhänger Jesu von seinen Wundern beeindruckt (oder irritiert) waren. Wenn die Evangelien berichten, die Erzählung von Wundern habe sich ungeheuer schnell verbreitet (vgl. Mk 1, 28.45; 5,20; 7,24f.36f) und habe sogar zur exorzistischen Verwendung des Namens Jesu durch fremde Wundertäter geführt (Mk 9,38f), so ist das glaubwürdig: Die Überlieferung der Wunder war nicht auf seine Anhänger beschränkt.“ (Theissen/Merz 2001, 269—270)

„Die Wunderüberlieferung von Jesus wäre nicht entstanden ohne eine entsprechende Wundertätigkeit Jesu. Wundergeschichten konzentrieren sich in der Antike auf wenige Gestalten [...] Auf keine antike Einzelperson wurden so viele Wunderüberlieferungen konzentriert wie auf Jesus. Die Wunderüberlieferung ist darüber hinaus in Wort- und Erzählüberlieferung doppelt bezeugt und wurde schon im NT von Gegnern (!) zum Anlaß von Vorwürfen gegen Jesus gemacht (Mk 3, 22ff par.). Daß Jesus charismatischer Exorzist und Wunderheiler war, läßt sich nicht bestreiten.“ (Theissen/Merz 2001, 115)

Fazit: „Heilungen und Exorzismen [bilden] ein Zentrum seines [= Jesu] Wirkens. Gewiß hat Jesus nicht nur Wunder getan [...] Seine Zeitgenossen aber hat Jesus vor allem durch Wunder beeindruckt und irritiert. Bei modernen historisch-kritisch Forschenden überwiegt die Irritation.“ (Theissen/Merz 2001, 256)

Die Exorzismen konfrontieren den Leser der Berichte darüber hinaus mit der Existenz nichtmaterieller Lebensformen. Hierzu die folgende Verknüpfung zu dem Skript: ‚Zur Wissenschaftsphilosophie nichtmaterieller Lebensformen‘. Es handelt sich um einen Auszug aus Verf.: *Kosmologie der Tora*, E-Publikation 2010, 15—22 [= Abschnitt (6) Nichtmaterielle intelligente Lebensformen in Religionsgeschichte und Ethnologie]: [Zur Wissenschaftsphilosophie nichtmaterieller Lebensformen](#).

Die Funktion und Systemstelle übermenschlicher Machttaten setzt sich im Grundsätzlichen in der Ur- und Frühkirche fort: „Durch die Hände der Apostel geschahen viele Zeichen und Wunder im Volk [...] Immer mehr wurden im Glauben zum Herrn geführt, Scharen von Männern und Frauen. Selbst die Kranken trug man auf die Straßen hinaus und legte sie auf Betten und Bahren, damit, wenn Petrus vorüberkam, wenigstens sein Schatten auf einen von ihnen fiel. Auch aus den Nachbarstädten Jerusalems strömten die Leute zusammen und brachten Kranke und von unreinen Geistern Geplagte mit. Und alle wurden geheilt.“ (Apg 5, 12—16)

Dasselbe bei dem Völkerapostel: „Paulus kennt das Charisma der Heilung (1 Kor 12, 9). Er behauptet selbst, Zeichen, Wunder und Machttaten in Korinth gewirkt zu haben (2 Kor 12,12). Er vertrat kein ‚wunderfreies‘ Christentum.“ (Theissen/Merz 2001, 271)

Dabei „war [es] keineswegs so, daß in der Umwelt Jesu jeder Charismatiker Wunderüberlieferungen an sich zog. Von Johannes dem Täufer wurden keine Wunder erzählt. In Joh 10,41 wurde er deswegen mit Jesus kontrastiert: ‚Johannes hat kein Zeichen getan ...‘. Noch bemerkenswerter ist, daß auch der Herrenbruder Jakobus, an den sich eine reiche legendarische Überlieferung knüpfte, nirgendwo eine Wundergeschichte an sich zog. Dasselbe gilt von Ignatius von Antiochien. Anders bei Paulus. Von ihm werden einige Wunder in der Apg erzählt — aber das war nur möglich, weil es dafür beim historischen Paulus einen Anhalt gab: Er beteuerte gegenüber den Korinthern, daß bei ihnen die ‚Zeichen eines Apostels‘ geschehen sind — Zeichen, Wunder und Machttaten (2 Kor 12,12). Von keiner einzelnen Gestalt in der damaligen Zeit aber wurden so viele Wunder erzählt wie von Jesus. Das kann kein Zufall sein.“ (Theissen/Merz 2001, 274—275)

Das Gesagte gilt auch und besonders für die Auferstehung Jesu: „Die Analyse der Formeltradition zur Auferstehung Jesu erlaubt folgendes Fazit: Eine Überlieferung in 1 Kor 15, 3b—5, die bis nahe an die Ereignisse selbst heranführt, bezeugt Einzel- wie Gruppenerscheinungen. Die Glaubwürdigkeit dieser Überlieferung wird erhöht, weil sie z.T. von der traditionsgeschichtlich unabhängigen Erzählüberlieferung bestätigt wird und weil wir im Falle des Paulus das Selbstzeugnis eines Augenzeugen besitzen, der die anderen Zeugen zu einem großen Teil gekannt hat. An der subjektiven Authentizität dieser Zeugnisse besteht kein Zweifel, d.h. sie stammen von Menschen, die *bona fide* von einer überwältigenden

Erfahrung zeugen. Besonders aufschlußreich sind die Einzelercheinungen! Petrus hatte Jesus verleugnet. Paulus hatte seine Anhänger verfolgt. Jakobus hat (möglicherweise) die Skepsis der anderen Familienmitglieder gegenüber Jesus geteilt (vgl Mk 3, 20f).“ (Theissen/Merz 2001, 428)

Die liberal-protestantische Exegese des 19./20 Jh. hatte die Unterschiede der verschiedenen Auferstehungs- oder Osterberichte als Gegenargument gegen ihre historische Qualität aufgebaut. Von Profanhistorikern musste sie sich jedoch belehren lassen, dass diese Divergenzen im Gegenteil ein besonders verlässliches Kriterium für ihre Historizität sind, während völlig übereinstimmende Berichte zum selben Ereignis professionelle Historiker sofort deren Authentizität in Frage stellen lässt. Einschlägig dazu der gelernte Geschichtswissenschaftler Hugo Staudinger: *Die historische Glaubwürdigkeit der Evangelien*, 6. Aufl., Wuppertal/Zürich 1994. Der bekannte Schüler Eduard Meyers und langjährige Ordinarius für Alte Geschichte, Hans Erich Stier, sagte dazu einmal: „Als Althistoriker muß ich erklären: Die Quellen ... in ihrer relativ großen Widersprüchlichkeit im einzelnen stellen für den Historiker gerade ein Kriterium außerordentlicher Glaubwürdigkeit dar. Denn wäre das die Konstruktion einer Gemeinde oder einer sonstigen Gruppe, dann wäre sie lückenlos geschlossen und einleuchtend. Daher ist jeder Historiker gerade dann besonders skeptisch, wenn ein außergewöhnliches Ereignis nur in völlig widerspruchsfreien Darstellungen berichtet wird.“ (Stier, H. E. in: Deutsches Institut für Bildung und Wissen: *Moderne Exegese und historische Wissenschaft*, Trier 1972, 152)

Dieses Umlernen spiegelt auch folgender Text aus Theissen/Merz 2001, 432—433): „Auf den ersten Blick scheinen die Widersprüche zu überwiegen und eine historische Auswertung unmöglich zu sein. Man fühlt sich an Reimarus erinnert, der die Widersprüche zwischen den Osterberichten gegen deren Geschichtlichkeit ausspielte und sie darauf zurückführte, daß sich die Jünger nach ihrem Leichendiebstahl nur schlecht über die von allen zu verbreitende Version der Ereignisse verständigt hätten. Heute beurteilen wir Übereinstimmungen und Unterschiede zwischen den verschiedenen Ostergeschichten mit Recht anders. Der Vergleich zeigt, daß alle Evangelien das Ostergeschehen in drei vergleichbaren ‚Einheiten‘ darstellen. Erstens eine Grabeserzählung mit einer relativ großen Übereinstimmung des Erzählverlaufs, zweitens einer ersten Erscheinungsgeschichte mit einer großen Variabilität: Sie

spielt vor Maria Magdalena (Joh) oder vor drei Frauen (einschließlich Maria Magdalenas, Mt), vor den beiden Emmausjüngern (Lk) oder Petrus, Andreas, Levi (PEv). An dritter Stelle steht eine Gruppenscheinung vor den Jüngern mit einem Auftrag an sie.“

Zur Wissenschaftsphilosophie des Wunders im Allgemeinen hier abschließend ein Skript, das einen erweiterten Auszug darstellt aus Verf.: *Späte Bronze- und frühe Eisenzeit in der Tora: Exodus und Landnahme*, E-Buch 2010, Abschnitt (1) Wissenschaftstheoretische Vorbemerkungen (S. 1—8) und (5) Exodus 14—15: Auszug und Meerwunder (S. 25—32): [Zur Wissenschaftsphilosophie des Wunders](#).

5.5 Schadewaldt (1): „Unerhörte konkrete Weltfülle

Wir beschließen die wissenschaftsphilosophische Untersuchung des NT mit der auszugsweisen Wiedergabe eines einschlägigen, großes Interesse und Aufsehen erregenden Vortrages, den der Inhaber des Tübinger Lehrstuhls für klassische Philologie Wolfgang Schadewaldt erstmals 1966 vor den beiden theologischen Fakultäten in Tübingen sowie vor der theologischen Fakultät in Hamburg und danach noch öfter gehalten hat. Schadewaldt (1900—1974), Schüler der Altmeister der klassischen Philologie Ulrich Wilamowitz-Moellendorf, Hermann Diels, Eduard Norden und Werner Jaeger, war der mit bedeutendste deutsche klassische Philologe des 20. Jh. und der führende Homerforscher der Moderne. Dazu Experte der frühen griechischen Geschichtsschreibung bei Herodot und Thykidides. Um seine Schüler Hans Joachim Krämer und Konrad Gaiser kristallisierte sich die international sehr einflussreiche Tübinger Platonschule. Schadewaldt hatte sich während Jahrzehnten historisch-philologisch mit dem NT auseinander gesetzt und stand mit der *crème de la crème* der protestantischen Exegese in persönlicher und akademischer Verbindung. Der Vortrag mit dem Titel ‚Die Zuverlässigkeit der synoptischen Tradition‘ wurde publiziert in: *Theologische Beiträge* (12) 1982, Heft 5, 201—223. Wieder abgedruckt in: *ibwJournal* 3/1983, Sonderbeilage, aus welcher wir zitieren.

„Ich [habe] mich ... um die neutestamentliche Forschung [gekümmert ...], um die großen Werke von Adolf Jülicher und Joachim Jeremias, W. Michaelis, Eta Linnemann, C. H. Dodd und weiteres. Natürlich habe ich dann, um den ganzen Rahmen zu gewinnen, ziemlich genau

auch Bultmanns ‚Geschichte der synoptischen Tradition‘ durchstudiert, dieses bedeutende und grundlegende Werk [...] Ich erlebte eine gewaltige Enttäuschung [...]

Beim Lesen Bultmanns und der Beobachtung der Mittel, mit denen seine Kritik durchgeführt wurde, fühlte ich mich immer wieder erinnert an das, was ich aus der Iliasforschung von einst kannte, etwa von Wilamowitz und anderen früheren Analytikern, aus jener Iliasforschung, die mich viele Jahre meines Lebens umgetrieben hat. Ich habe damals versucht, dieser Hyperkritik entgegenzutreten, die die Ilias vollkommen aufgelöst und die Person des Dichters negiert hat, einer Kritik, über die ich mir fortschreitend immer klarer wurde, bis ich schließlich einfach wußte, daß sie dem Gegenstand nicht adäquat ist. Wie gesagt, diese Bultmann’schen Dinge erinnerten mich an das, was ich auf einem anderen Gebiet genau studiert hatte, und es schien mir danach so, als ob in der Homerforschung auf der einen Seite, und in dieser Forschungsrichtung in Bezug auf die Tradition der Synoptiker [= Matthäus-, Markus-, Lukasevangelium] auf der andern Seite gewisse vielleicht nicht zufällige Ähnlichkeiten obwalten. Allerdings möchte ich betonen, daß ich keineswegs meine Erfahrungen in der Homer-, der Thukydides-, der Platonforschung als Norm einer NT-Forschung betrachten will. Nein, keine Norm, sondern lediglich den Aspekt möchte ich Ihnen entwickeln, unter dem ein mit den Problemen der literarischen Kritik, der schriftlichen und mündlichen Tradition, zumal mit Authentizitätsfragen befaßter Klassischer Philologe die NT-Kritik, wie sie zumal von Bultmann begründet wurde — aber auch schon von seinen Vorgängern — sieht und sehen muß.“ (1983, 5—6)

„Es wird in der Frage nach der Glaubwürdigkeit der synoptischen Tradition also behauptet, die nachösterliche Gemeinde habe kein Interesse für das ‚Historische‘ gehabt [...] Wie man jedoch behaupten kann, daß diejenigen, aus denen die drei synoptischen Evangelien hervorgegangen sind, kein Interesse gehabt hatten am Konkreten, Realen, Historischen an und um Jesus, ist mir vollkommen unerfindlich. Sehen Sie sich andere Offenbarungsbücher an, von denen es im weiten Bereich der Religionsgeschichte nicht wenige gibt. Die Evangelien sind vollständig einzigartig, soweit ich alles dies kenne — wodurch? Dadurch, daß sie diese unerhörte konkrete Weltfülle uns vor Augen führen, daß da nicht von Wundermännern geredet wird, von wundersamen Geschichten und ähnlichem. Natürlich gibt es das in den Evangelien auch; das gehört

gerade zu ihrer Weltfülle. Jesus hat Wundertaten getan, aber eben nicht so, wie andere Wundermänner [...] Sondern alles, auch das Wundersame, ist in den Evangelien konkret und gleichzeitig irgendwie bedeutsam über die einzelne Heilung, das einzelne Wunder hinaus. Es wird etwas ausgesagt mit diesen ‚Wundern‘: Die Lahmen werden gehen, die Blinden sehen, die Tauben hören, eine alte Verheißung wird erfüllt und das heißt: das Gottesreich ist im Kommen, ist irgendwie schon da [...]

Auf alle Fälle aber wage ich zu sagen, daß sehr viele der scheinbar ‚unmöglichen‘ Wunder, die in den synoptischen Evangelien erzählt werden, kaum Erfindungen, Visionen von Gemeindepluralitäten sind. Es sind, soweit ich das beurteilen darf, Erlebnisse, Erfahrungen derer, die Jesus noch selber gekannt und die das alles miterlebt haben [...] Ich kenne im Bereich der Geschichtsschreibung, der Biographien und der Dichtung kaum etwas, wo in einem derart kleinen Bereich eine so gewaltige Weltfülle vor mich hintritt. Was sind das alles für Landschaften, was sind das für Gestalten, besonders in den Gleichnissen, aber auch sonst, was sind das für Situationen, wie ist die ganze Welt in diesen wenigen Blättern da! Man spricht von solcher Weltfülle bei Homer als Dichter, mit Recht, und zwar beruht jene Weltfülle auf der Wirklichkeit. Keine Rede davon, daß er sich das ausgedacht hat! Man kann eine solche Weltfülle etwa auch bei Platon beobachten, obgleich er Philosoph ist, aber sie ist auch da in seinen Dialogen; bei Shakespeare kennt man diese Weltfülle und wohl auch bei Dante, bei Goethe. Aber sonst ist das ganz selten, und das, was ich eben nannte, sind meistens große Werke, hier sind es wenige Seiten. Ich behaupte, daß diese Weltfülle ein Problem ist. Sie ist doch hineingekommen in die Evangelien — wie ist sie hereingekommen, die Konkretheit der einzelnen Gegenstände? (1983, 14—17)

„Es einen unverwechselbaren Geruch der Wahrheit. Es gibt eine Weise des Geprägtseins eines Wortes, das gerade zeigt, daß es nicht aus einer Gemeinde, einem Kollektiv stammt, sondern daß es eine Situation ist, die sich ereignet hat, und ein Wort, das sich ereignet hat. Die Geschichte im NT [... ist derart], daß gerade hier der Geruch der Wahrheit gewaltig ist.“ (1983, 19)

5.6 Schadewaldt (2): Wörtliche Erinnerung

Ein zweiter Schwerpunkt von Schadewaldts zitiertem Vortrag ist die Zuverlässigkeit und Reichweite wörtlicher Erinnerung und deren mündliche Weitergabe: „Um nun noch einmal methodisch auf das Problem der Tradition zurückzukommen [...] das ist die angezweifelte Wahrhaftigkeit der mündlichen Tradition [...] Es gibt ein sehr schönes Buch von einem Dänen namens Liestøl (*The origin of the Icelandic family Saga*). Er untersucht darin an höchst interessanten Beispielen, wo z. B. die Geschichte eines Hofes noch aktenmäßig überliefert ist. Man kann daran die rein mündliche Tradition prüfen und sieht, sie ist sehr genau. Er weist weiter nach, wie die Tradition jeweils vom Großvater auf den Enkel übergeht und immer eine Generation übersprungen wird, also schnell Jahrhunderte überbrückt werden. Was diese Erzähler für ein Gedächtnis hatten, das wissen wir auch von Homer (dazu jetzt: Thorleif Boman, *Die Jesus-Überlieferung im Lichte der neueren Volkskunde*, Göttingen 1967). Liestøl weist auch darauf hin, wie stark die Zuhörer immer den Sänger kontrollieren und wie sofort einer einfällt, wenn etwas geändert vortragen wird. Kinder machen das übrigens auch. Wir müssen ihnen ein Märchen immer genauso erzählen, wie wir es das vorige Mal erzählt haben [...] Die Kontrolle von Jesus-Worten durch die Hörer war in jedem Fall sehr stark und muß es wohl von früh auf gewesen sein. Man muß zum Begriff einer mündlichen Tradition noch einen Begriff oder besser eine Tatsache hinzunehmen: die Erinnerung [...]

Gerade aus Homer und weiter in der griechischen Literatur, etwa von Platon, haben wir gelernt, was *mnéme*, was Erinnerung bedeutet: eine feste, aber nicht starre, lebendige Gegenwart des Gewesenen, des einmal Vernommenen und getreu lebendig im Gehirn und im Herzen eines anderen Bewahrten. Vielleicht erlauben Sie mir, auch persönlich zu sprechen. Da ich allmählich älter geworden bin, bin ich für manche Dinge selbst Quelle. 1962 habe ich eine größere Rede auf Werner Jaeger gehalten und dabei Gelegenheit gehabt, an die Zeit zurückzudenken, als ich ihn im Jahr 1921 kennenlernte. Damals war ich bei ihm in seiner Berliner Wohnung eingeladen, wo er untergekommen war, und da geschah das, was in Berliner Wohnungen öfter passiert; nachts um elf Uhr brachen die Küchenschaben aus allen Ecken hervor, so daß Jaeger sagte: ‚Nein, das geht nicht mehr, kommen Sie, wir gehen aus.‘ Und dann gingen wir in eines der modernsten Cafés —, die Tische von unten be-

leuchtet, süße Musik und Jaeger saß da und sah und hörte nichts und sprach und sprach, und ich saß gleichsam zu seinen Füßen und hörte zu. Die Situation ist mir bis ins letzte klar vor der Seele, jetzt nach fünfundvierzig Jahren, und die Worte, die er gesprochen hat, sind mir bis ins letzte gegenwärtig. Das sind fünfundvierzig Jahre, und Jaeger war ein Mann, der klug war und den ich sehr liebte, aber er hat nicht ‚aus Vollmacht‘, *hos exousían exon* gesprochen. Und da tut man immer, als ob die vielleicht vierzig Jahre, die seit dem Tod des Herrn bis zu den Evangelien vergangen sind, ein Zeitraum von dreihundert Jahren wären! Immer höre ich: ‚im Laufe der Tradition‘. Das Gehirn eines Menschen kann das überbrücken, wie ich in meinem eigenen Leben erfahren habe.“ (1983, 22—23)

Schadewaldt behauptet hier nicht mehr und nicht weniger als die kognitionspsychologische Möglichkeit und autobiographisch bewiesene Tatsache der wörtlichen Erinnerung und Wiedergabe ausgedehnter Gespräche und Reden in entsprechend eindrücklichen Situationen, auch nach Jahrzehnten. Dieses Argument erstreckt sich also selbst auf die großen theologischen Lehr- und Abschiedsreden Jesu im *Johannes-evangelium*.

5.7 Psychologie der Zeugenaussage

Der Ordinarius für Psychologie und forensische Psychologe Albert Mock hat dasselbe Fazit: „In den letzten dreißig Jahren ist es der Gerichtspsychologie gelungen, auf der Grundlage empirischer Forschungsergebnisse der Wahrnehmungs- und Gedächtnispsychologie Kriterien zu entwickeln und abzusichern, anhand derer aus einer Zeugenaussage herausgefunden werden kann, ob das, was der Zeuge aussagt, wirklich erlebt oder nur erfunden worden ist. Aussagen über Erlebnisse und Geschehnisse, die mit den Sinnen wahrgenommen wurden, haben eine unverwechselbare eigene Qualität im Vergleich zu Phantasiegebilden, Lügen und Fiktionen. Aufgrund dieser empirisch verifizierten Ergebnisse ist es möglich geworden, grundsätzlich aus jeder mündlichen oder schriftlichen Aussage den realen Erlebnis- und Geschehensanteil vom nur erdachten zu unterscheiden. Das gilt nicht nur für die Zeugenaussagen vor Gericht, sondern für jede mündliche und schriftliche Äußerung im Alltag, in der Literatur, bezüglich historischer Quellen, Legenden

und dergleichen. Das gilt bedeutsamerweise auch von den Zeugnissen der Evangelisten über die Worte und Taten Jesu.“ (Die Glaubhaftigkeit der Augen- und Ohrenzeugen Jesu in den Evangelien — nach den Echtheitskriterien der Gerichtspsychologie. In: *Theologisches* 18 (1988), 117—125)

Mocks Fazit im Blick auf die neutestamentlichen Evangelien: „Die empirische Psychologie, insbesondere die Wahrnehmungs- und Gedächtnispsychologie sowie die Psychologie der Zeugenaussage, verfügen über das wissenschaftliche Instrumentarium, die *Worte und Taten* Jesu, wie sie in den Evangelien bezeugt sind, als wirklich erlebte und real geschehene historische Fakten nachzuweisen [...]

Real erlebte, d.h. über die Sinne wahrgenommene Erlebnisse haben ihre unverwechselbaren sensomotorischen Qualitäten, die zwar je nach Einstellung unterschiedlich gewichtet und interpretiert, aber nicht einmal durch Schutzbehauptungen ganz eliminiert werden können. Darum kommt der Aussage als solcher signifikant größere Bedeutung bei als der Glaubwürdigkeit der Person.“ (*Abschied von Luther*, Köln 1985, 79, 109). Vgl. U. Undeutsch: Beurteilung der Glaubhaftigkeit von Zeugenaussagen. In: *Handbuch der Psychologie*, Bd. 11 *Forensische Psychologie*, Göttingen 1967, 26—167, sowie der schwedische Altmeister der Forensischen Psychologie A. Trankell: *Der Realitätsgehalt von Zeugenaussagen* (übers. v. U. Undeutsch), Göttingen 1971).

Das Thema wird in dem Anhang *resp.* der Verknüpfung ‚[Zur Wissenschaftsphilosophie der Geschichte mit besonderer Berücksichtigung der Historiographie des Alten und Neuen Testaments](#)‘ anhand der jüngsten Entwicklungen in der Literarkritik und Einleitungswissenschaft weitergeführt. Es basiert auf Verf.: *Die Entstehung der Tora*, E-Publikation 2010, Abschnitt (8) Orientalistische Forderung eines Paradigmenwechsels (S. 22—34). Das Skript kann auch als interdisziplinäre Hintergrundinformation genutzt werden für Bauckhams Auseinandersetzung (2006, 310—318) mit einer gegenwärtig anzutreffenden Tendenz unter Kulturwissenschaftlern, objektive Geschichtsschreibung als nicht möglich oder sinnlos zu bekämpfen. Geschichte wird als fiktives Konstrukt neu definiert, als Erfindung einer Vergangenheit im Dienste der gegenwärtigen Interessen eines Sozialsystems, als Identität und Zusammenhalt stiftende und damit nützliche und machtstabilisierende kollektive Ideologie.

6 Textüberlieferung und Textkritik

Die Faktenlage ist hier selbsterklärend, so dass wir sie nur stichpunktartig in den Raum stellen. Was die mündliche Tradition angeht, spricht o.g. Analyse Schadewaldts noch einmal das Wichtigste an, insbesondere die Kontrolle der Augenzeugen (vgl. 1 *Korinther* 15; *Apostelgeschichte* 1; *Galater* 2). Dazu kommt der rabbinische *Usus* der frühen mündlichen Fixierung und die strenge apostolische Sukzession im Lehramt von Anfang an (Ignatius, Irenäus, Tertullian). Letztere führte auch bei der schriftlichen Fixierung und Kanonbildung zum Ausschluss der Apokryphen, also nicht von den institutionellen theologischen Autoritäten (Apostel und ihre Nachfolger) als authentisch bekannter und anerkannter Schriften (darunter 14 Evangelien).

Die Quantität und Qualität der Textüberlieferung deklassiert sonstige antike Literatur um Dimensionen: Die Anzahl der Handschriften ist 10 Mal höher als bei gleichzeitigen profanen Schriften (Cäsar, Vergil, Tacitus). Der Abstand der ältesten vollständigen Handschriften zum Urtext beträgt ca. 300 Jahre, bei profaner gleichzeitiger Literatur ca. 700 Jahre. Dazu kommen sehr zahlreiche Papyri beginnend mit dem Ende des 1. Jh., welche stichprobenartig bereits wenige Jahrzehnte nach der Entstehung die neutestamentlichen Texte belegen.

Hinsichtlich der Textkritik existiert kein anderes Werk der Literatur, das auch nur im Ansatz so oft, vielfältig und bis in das letzte Detail textkritisch untersucht wurde. Die Bilanz hiervon ist die unbestrittene sprachliche und sachliche Identität des NT von den frühesten Papyrusfragmenten bis zu den ersten vollständig erhaltenen Codices der Spätantike und weiter über die ersten Druckausgaben bis zu unserem heutigen Text.

In diesem Zusammenhang hat das Neue Testament darüber hinaus eine kaum zu überschätzende Bedeutung für die Sicherung und Überlieferung des authentischen Originaltextes des Alten Testaments. Von großer Bedeutung ist hierfür der im 3./2. Jh. v. C. in Alexandrien entstandene griechische sog. [Septuagintatext](#) [LXX]. Dieser ist nicht nur (i) die älteste Bibelübersetzung und das bedeutendste Übersetzungswerk

der Antike überhaupt und (ii) bietet in der Regel bessere, ältere und durch spätere rabbinische Polemiken unbeeinflusste Lesarten der Hebräischen Bibel, welche (iii) von der Textüberlieferung her 600 Jahre näher am hebräischen Original stehen als der heutige hebräische sog. Masoretentext, sondern er ist auch (iv) der für das dominierende, griechisch sprechenden Diasporajudentum der Zeitenwende und dessen globale Missionsarbeit die verbindliche Bibel, und (v) für die Autoren des Neuen Testamentes ebenfalls der primäre Referenztext, (vi) welchen Status er in der Frühkirche und (vii) bis heute in der griechischen, russischen und den orientalischen Kirchen innehat. Nicht zu Unrecht: Die mit Abstand ältesten vollständigen Handschriften des Alten Testamentes *alias* des Tanakh bieten diesen in der griechischen Fassung der LXX: die Pergament-Handschriften *Vaticanus*, *Sinaiticus*, *Alexandrinus* von 320 *resp.* 350 *resp.* 400 n. C.

Eine vollständige Handschrift des hebräischen Tanakh besitzen wir wie erwähnt erst aus 600 Jahre späterer Zeit mit dem *Codex Leningradensis* von 1008 nach Christus. Diese Textversion ist zudem nicht unproblematisch. Es wurde bereits oben gesagt: Der Direktor der Pariser Talmud-Akademie und designierte Großrabbiner von Frankreich Paul David Drach (1791—1868) ist bis heute wohl der kompetenteste gleichzeitige Experte zur jüdischen wie christlichen Bibelauslegung. Er verließ nach eigener Aussage „die Synagoge, um in die heilige und wirkliche Religion Israels einzutreten, die nur die katholische, apostolische und römische Religion sein kann“ auch aufgrund „intensiver textkritischer und philologischer Forschungen zu den hebräischen, griechischen [Septuaginta], syrischen, lateinischen etc. Textversionen der heiligen Schriften, da sie mich zur Überzeugung kommen ließen, dass das nachchristliche Judentum öfters den authentischen hebräischen Text verändert hat, um christliche Assoziationen auszuschalten“ (*Lettre d'un rabbin converti aux Israélites, ses frères, sur les motifs de sa conversion*, Paris 1825, 1, 37—44).

Die Septuaginta ist mithin inhaltlich, theologisch ein ebenso wichtiger Textkorpus des Alten Testamentes wie der hebräische Text. Der definitiven textkritischen Erschließung derselben dient eines der größten und anspruchsvollsten Editionsprojekte des 20./21. Jh, das [Septuaginta-Unternehmen](#) (*Editio critica maior*) der Göttinger Akademie der Wissenschaften. Es korrespondiert dem anspruchsvollsten und monumentalsten Editionsprojekt der Antike, der *Hexapla* des Origines (185—254 n. C.), welches ebenfalls der optimalen textkritischen Erschließung der Septuaginta diene. Vgl. dazu die Monographie des Kopenhagener Neutestamentlers Morgen Müller: *First Bible of the Church — A Plea for the Septuagint*, Sheffield 2009 und A. Schenker: Hebraica veritas bei den Siebzig? : Die Septuaginta als älteste greifbare Ausgabe der hebräischen Bibel (erörtert am Beispiel von 2Chr 1,13). In: M. Karrer / W. Kraus (Hrsg.): *Die Septuaginta — Texte, Kontexte, Lebenswelten; internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 20.—23. Juli 2006*, Tübingen 2008, 426—438.

Über die Textüberlieferung und Kanonbildung informieren ansonsten ausführlich Wikenhauser/Schmid a.a.O. 1973, 24—64. Die Autoren behandeln auch besonders umfassend und ins Einzelne gehend die Handschriften und Textkritik des NT, a.a.O. 1973,65—202.

7 Bilanz

Im Blick auf das Alte Testament (Tanakh) formulierten wir die — im Fortgang der Untersuchungen zur Religionsphilosophie im Einzelnen zu begründende und fachübergreifend zu erörternde — These: Der Tanakh auf der Basis der Tora ist

- (i) das global früheste zusammenhängende Geschichtswerk zur Frühgeschichte und zu den ersten Hochkulturen
- (ii) mit dem rationalsten Ansatz,
- (iii) dem größten Textumfang sowie
- (iv) dem längsten Berichtszeitraum und
- (v) mit dem Fokus auf dem prophetischen Theismus als effektivem Schrittmacher von vernunftbasierter Aufklärung und Ethik sowie
- (vi) der längsten und umfassendsten Religions-, Kult- und Sozialkritik der Geschichte (vii) im Umfeld der jeweils modernsten urbanen Zivilisationen (Sumer, Ägypten, Phönikien, Babylonien, Persien, Hellenistische Globalisierung).

Für das Neue Testament können wir die Ergebnisse dieses Buches ebenfalls in konzentrierter Form zu der folgenden, ähnlich anspruchsvollen These verdichten: Die Messiasbiographien *resp.* Evangelien als Basis des Neuen Testamentes sind

- (i) methodisch reflektierte
- (ii) antike Biographien mit integrierten Lehr- und Gesetzeskorpora
- (iii) aus den Weltmetropolen der klassischen Zivilisation,
- (iv) verfasst durch Augenzeugen
- (v) mit überdurchschnittlicher Selbstkritik,
- (vi) welche nach historisch-philologischen und gedächtnispsychologischen Kriterien reale Erlebnisse — inkl. nach Art und Zahl historisch beispiellosen transzendenten Machttaten — wiedergeben,

- (vii) die zeitgeschichtlich und archäologisch optimal eingebettet erscheinen sowie
- (viii) nach Zeitnähe, Umfang und Qualität der Textüberlieferung alle zeitgleichen Schriften der Antike weit deklassieren,
- (ix) deren Fokus auf der messianischen Globalisierung des prophetischen Theismus liegt als effektivem Schrittmacher von Aufklärung, Ethik, Frieden und Heil, und
- (x) deren Wirkungsgeschichte sich — trotz Unterdrückung seitens des weltlichen *Establishments* — binnen einer Generation auf die zivilisierte Welt dreier Kontinente erstreckt und nach drei Jahrhunderten weltweit zur dominanten Weltanschauung wird.