



N12<518370422 021

N12<504685338 021



ubTÜBINGEN



Theol

66-70

1993

BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Oswald

Heft 66

München 1993

98/3/2
1992

ZA 3835

ZID ✓

Hinweise der Redaktion:

Zur Veröffentlichung gelangen in erster Linie NOTIZEN, die nach Möglichkeit nicht mehr als 7 Textseiten umfassen sollen. Für ABHANDLUNGEN, die vor allem die exegetische Grundlagendiskussion betreffen mögen, ist ein angemessener Platz reserviert.

Reproduktionsfähige Textfassungen werden bevorzugt publiziert.

Korrekturen werden in der Regel nicht versandt.

Jeder Autor erhält 30 Sonderdrucke.

Preis des Heftes im Abonnement: DM 7,- (zuzüglich Versandkosten)
(Auslagenersatz)

Zahlungen bitte an: Biblische Notizen - Prof. Dr.Dr. M. Görg
Konto: 85 870 203 00 Dresdner Bank München-Moosach
(BLZ 700 800 00).
Postscheckkonto der Bank: München 274-803

Beiträge (nach Möglichkeit in deutscher, englischer oder französischer Sprache) sowie

Bestellungen bitte an folgende Anschrift:

Biblische Notizen - Redaktion

Institut für Biblische Exegese
Geschwister-Scholl-Platz 1
D-8000 München 22

ISSN 0178-2967

BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion



Heft 66

München 1993

5A 8832



Herausgeber: Prof. Dr.Dr. Manfred Görg, München
Redaktion: Dr. Augustin R. Müller, München
Druck: Offsetdruckerei Kurt Urlaub, Bamberg

ZA 3835

NOTIZEN

M. Görg: Vom Wehen des Pneuma	5
J. Kügler: "Wenn das Herz uns auch verurteilt..." Ägyptische Anthropologie in 1Joh 3,19-21 ?	10
M. Mulzer: Döderlein und Deuterocesaja	15

ABHANDLUNGEN

I. Broer: Zur Wirkungsgeschichte des Talio-Verbots in der Alten Kirche	23
N. Brox: "Gott" - mit und ohne Artikel. Origenes über Joh 1,1	32
U. Busse: Aspekte biblischen Geistverständnisses	40
M. Görg: Das Ägypten des Alten Testaments bei Thomas Mann	59
R. Hoppe: Der unausweichliche Konflikt. Überlegungen zur urchristlichen Rezeption der Jesusverkündigung im Spannungsfeld zwischen Widerspruch und Anpassung	83

MIT DEN BEITRÄGEN IN DIESEM HEFT
GROSSEN WIR UNSEREN FACHKOLLEGEN

PROF. DR. PAUL HOFFMANN, BAMBERG,

ZUR VOLLENDUNG SEINES

60. LEBENSJAHRS

IN DANKBARER UND FREUNDSCHAFTLICHER

VERBUNDENHEIT

FOR DIE AUTOREN

R. HOPPE

M. GÖRG



24 3496

Vom Wehen des Pneuma
Manfred Görg - München

Die Verwendungsweise des Ausdrucks πνεῦμα in Joh 3,8 scheint angesichts der sonstigen Semantik des Wortes im vierten Evangelium singularär zu sein, da die hier naheliegende Bedeutung "Wind" mit der dominanten Sinngebung "Geist" auf den ersten Blick nicht kompatibel ist. So hat denn u.a. auch die verbreitete "Einheitsübersetzung" des NT nur an dieser Stelle die Wiedergabe "Wind" gewählt, obwohl das gleiche Lexem im unmittelbaren Kontext (V.5f.8b) mit der Bedeutung "Geist" übersetzt wird. Anmerkungsweise wird immerhin auf die beidseitige Identität des Lexems im Griechischen aufmerksam gemacht.

Natürlich haben die großen Kommentare das Problem der semantischen Zweideutigkeit wahrgenommen. So erkennt etwa R. BULTMANN einen "Vergleich": "wie der Wind ungreifbar ist und man seinen Ausgang und sein Ziel, sein Woher und Wohin, nicht kennt, und wie man doch seine Wirklichkeit nicht leugnen kann., so steht es auch mit dem, der aus dem Geist geboren ist"¹. Mit ausdrücklichem Hinweis auf die "doppelte Bedeutung von ἡῆ - πνεῦμα will R. SCHNACKENBURG ein "kleines Gleichnis" erkennen, dessen "Kerngedanke" sei: "Auch der Wind bleibt nach seinem Ursprung und Ziel geheimnisvoll und ist doch eine Realität, in seinem Rauschen (seiner "Stimme") vernehmbar, an seinen Wirkungen erkennbar". So verhalte es sich auch bei dem "Geistzeugten": "Herkunft und Ziel der verliehenen Gotteskräfte, Wesen und Art des Vorgangs sind göttlich-geheimnisvoll; aber diese Kräfte sind da, der göttliche Geist wirkt in ihm"². Der "Vergleich" bildet nach F. PORSCH einen "guten Übergang von der natürlichen Ebene zur übernatürlichen"³. PORSCH möchte aber auch nicht ausschließen, daß "ein allegorischer Gebrauch (also ein Doppelsinn) vorliegt, wie manche meinen"⁴. J. KREMER will nicht nur in Joh 3,8, sondern auch Hebr 1,7 und 2Thess 2,8 "die allg. Bedeutung (mächtiger Wind/Hauch)" ansetzen, um dieser

¹R. BULTMANN, Das Evangelium des Johannes, Göttingen 1962, 101.

²R. SCHNACKENBURG, Das Johannesevangelium 1 (Kap.1-4), Freiburg-Basel-Wien 1965, 387.

³F. PORSCH, Pneuma und Wort. Ein exegetischer Beitrag zur Pneumatologie des Johannesevangeliums (Frankfurter Theologische Studien 16), Frankfurt 1974, 100 mit Hinweis auf BULTMANN, SCHNACKENBURG u.a.

⁴PORSCH, 1974, 100, Anm.94 mit Hinweis auf CULLMANN u.a.

jedoch zu attestieren, sie weise "eine Nähe zu der Bedeutung Gott bzw. Engel auf"⁵.

Den unbefriedigenden Befund einer divergierenden Übersetzung des gleichen Lexems in Joh 3 hat erst unlängst G. SCHWARZ zum Anlaß genommen, auch für unsere Stelle die Bedeutung "Geist" zu veranschlagen, da man sonst sehr wohl über Herkunft und Ziel eines "Windes" Bescheid wisse, wie das "Lehrgedicht" Lk 12,54-56 beweise⁶. SCHWARZ möchte daher folgende Wiedergabe empfehlen:

*"Der Geist inspiriert, wo er will;
es ist nur seine Stimme, die du hörst.
Aber du weißt nicht, woher er kommt,
und du weißt nicht, wohin er geht"*⁷.

Die Orientierung am griechischen Wortlaut läßt uns allerdings weiterhin fragen, ob ein Pendelschlag zu anderen Seite hin, d.h. zur Herausstellung einer Identität der Bedeutungslage verbunden mit einer verbalen Anpassung ("inspirieren") eine überzeugendere Lösung darstellt, so sehr man anerkennen möchte, daß der Ausdruck πνεύμα im ganzen Kapitel gleichermaßen übersetzt wäre.

Es sei hier vorgeschlagen, mit SCHWARZ bei einer gleichbleibenden Wiedergabe des Lexems πνεύμα zu bleiben, die anschließenden Funktionsaussagen jedoch auf der metaphorischen Ebene zu belassen, der sie unzweifelhaft zugehören. Es geht um das unbegreifliche "Wehen" des Geistes Gottes.

Zur näheren Erläuterung der Diktion soll der phraseologische Hintergrund erneut ins Gespräch gebracht werden. Es genügt nämlich nicht, lediglich auf angebliche inhaltliche Entsprechungen u.a. innerhalb des AT (so etwa Koh 11,5 Spr 30,4) oder in der griechischen Klassik (etwa Xen. Mem. IV, 3,14) hinzuweisen, da hier keinerlei formale Verwandtschaft auszumachen ist.

⁵J. KREMER, πνεύμα, in: EWNT III, 1992, 282.

⁶Vgl. G. SCHWARZ, "Der Wind weht, wo er will"?, BN 63, 1992, 47f.

⁷SCHWARZ, 1992, 48. Nach SCHWARZ ist dies der "aufgrund einer Rückübersetzung ins Aramäische gewonnene Wortlaut", eine problematische Rekonstruktion, die hier nicht zur Debatte stehen soll.

BULTMANN hat immerhin erkennen wollen, daß "eigentümliche Parallelen" zur "Formel" in 3,8 in der patristischen Literatur (Ignatius, Clemens Al.) nicht von Joh 3,8 abhängig seien, sondern als Formulierungen gnostischer Herkunft zu deuten seien. Daraus folgert er: "Daß Joh 3,8 auf gnost. Tradition zurückgeht, dürfte also klar sein"⁸. Auch H.-M. SCHENKE verweist zu Joh 3 auf "den gnostischen Hintergrund der johanneischen Christologie", wobei das "interessante Phänomen" begegnet, daß "nicht die gnostische Erlöser-Vorstellung, sondern die gnostische Anthropologie (die ja aber in der Gnosis ganz eng mit der Erlöser-Vorstellung zusammenhängt) die johanneische Christologie bestimmt"⁹. Wenn aber der Blick auf die Gnosis gerichtet ist, muß es legitim sein, auch die Vorstufen gnostischer Spekulationen in Ägypten im Auge zu behalten.

Von einer "Formel" in 3,8 sollte erst dann gesprochen werden, wenn sich eine charakteristische Entsprechung in anderen Literaturen findet. Formelhaft ist hier speziell die Rede von der Erfahrungsdimension des Pneuma:

Schon der Ägyptologe K. SETHE¹⁰ hat eine Verwandtschaft zwischen Joh 3,8 und einer Formulierung aus dem Großen Amuns-Hymnus vom Dariustempel in der Oase El-Hibe (Dachla) erkannt:

"Man hört seine Stimme, aber kann ihn nicht sehen"¹¹
Die hier in einem perserzeitlichen Hymnus enthaltene Phrase charakterisiert den Hochgott Amun, der als "Gott des Lufthauches" und als "Geist" verehrt wird¹². S. MORENZ hält den "äg. Einfluß auf 3,8" unter Berufung auf SETHE für "fast zwingend" nachweisbar¹³.

⁸BULTMANN, 1962, 102, Anm. 1.

⁹H.-M. SCHENKE, Die neutestamentliche Christologie und der gnostische Erlöser, in: H. TRÖGER (Hg.), Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie, Gütersloh 1973, 205-229, hier 227.

¹⁰K. SETHE, Amun und die acht Urgötter von Hermopolis. Eine Untersuchung über Ursprung und Wesen des ägyptischen Götterkönigs, Berlin 1929, 96 mit Anm.2.

¹¹Wiedergabe hier nach J. ASSMANN, Ägyptische Hymnen und Gebete, Zürich-München 1975, 293.

¹²Vgl. dazu SETHE, 1929, 90ff bzw. 109ff.

¹³S. MORENZ, Ägypten und die Bibel, in RGG³ I, 117-121, hier 121. Zur Rolle des Götterkönigs Amun als "Gott der bewegten Luft, des Windes" vgl. auch S. MORENZ, Ägypten und die altorphanische Kosmogonie, in: Ders., Religion und Geschichte des alten Ägypten. Gesammelte Aufsätze (hg. von E. BLUMENTHAL und S. HERRMANN unter Mitarbeit von A. ONASCH), Köln-Wien 1975, 452-495, hier

Wie schon SETHE notiert hat, erscheint die nach ihm "fast wie eine Formel" anmutende Formulierung in ihrer ägyptischen Fassung *sdm-tw hrw-f n m3-tw-f* ebensogut in Anwendung auf den mit Amun verwandten Luftgott Schu, und zwar im Tempel von Kom Ombo, wo der Gott Haroeris als Erscheinungsform des Schu verehrt wird¹⁴. Dazu bemerkt A. GUTBUB: "Si SETHE a rapproché le verset de Jean 3,8 pour la formule du souffle dont on entend la voix sans le voir, il est certain que le rapprochement pour notre passage de ὄπου θελει est encore plus significatif, surtout qu'il s'agit dans nos textes de Kom Ombo d'une prise de possession par le Ba (voir aussi la conception du dieu fils par le dieu Chou souffle dans le mammisi). On voit ainsi se développer une notion très originale du dieu de l'air"¹⁵.

Dazu begegnet die Phrase - wiederum bereits nach SETHE - im ptolemäerzeitlichen Tempel des Ptah in Karnak, wo sie auf den mit Amun gleichgesetzten Gott Ptah-Tatenen¹⁶ übertragen wird, sowie in dem Tempel von Edfu, wo sie dem Hochgott Horus mit den Eigenschaften des Schu zugesprochen wird¹⁷.

Für Kenner der Verhältnisse ist es unnötig zu betonen, daß wir es bei den Formelbelegen nicht nur mit Wendungen zu tun haben, die um Jahrhunderte oder gar Jahrtausende von der Zeit der Entstehung des Joh entfernt sind, sondern um Inschriften der griechisch-römischen Zeit Ägyptens. Selbst der Tempel mit den spätesten Inschriften, der Tempel von Esna, kennt folgende Verherrlichung des Ortsgottes Chnum, in die Prädikationen des Amun eingegangen sind:

"Le dieu de vie, qui fait vivre toute chose
Eau et Air sont enfermés dans son poing,
il en donne à qui lui plait,
de sorte que tout ventre est courbé devant lui.
Il donne fils et fille à toute narine.
Il est loin des visages,

besonders 475f.

¹⁴Vgl. SETHE, 1929, 98f.108.

¹⁵A. GUTBUB, Textes fondamentaux de la théologie de Kom Ombo, Le Caire 1973, 283f.

¹⁶Zur Verbindung des Amun mit Tatenen vgl. u.a. M. SANDMAN-HOLMBERG, The God Ptah, Lund 1946, 166ff. H.A. SCHLÖGL, Der Gott Tatenen. Nach Texten und Bildern des Neuen Reiches (OBO 29), Freiburg/Schweiz -Göttingen 1980, 75-78.

¹⁷Beide Hinweise mit Stellenangaben bei SETHE, 1929, 99. Vgl. dazu auch GUTBUB, 1973, 282.

mais perceptible à l'oreille de multitudes entières, sans pourtant qu'on puisse connaître son aspect physique"¹⁸.

R. REITZENSTEIN hat seinerzeit bekanntlich auf die ägyptischen Prädispositionen aufmerksam gemacht, die der hermetischen Gnosis innewohnen, aber auch im Johannesevangelium spürbar sein sollen¹⁹. Mit gutem Grund hat er dabei auf das Gewicht der geprägten Formen hingewiesen: "Wort und Formel üben ihren eigenen Zwang, der sich im Fortschritt der Zeit und in der allmählichen Ausgestaltung der Lehre verstärkt". Gerade für Joh 3 ist eine Beziehung zur hermetischen Gnosis und damit auch zum Formelgut spätägyptischer Theologie wahrscheinlich gemacht worden, wobei die Textfunde von Nag Hammadi eine entscheidende Rolle gespielt haben²⁰, so daß es nicht wundernehmen muß, wenn sich die Phrase vom Wehen des Pneuma in den Bahnen bewegt, die die ägyptische Vorstellung von der geheimnivollen Kraft des göttlichen Geistes vorgezeichnet hat.

¹⁸Nach S. SAUNERON, *Les Fetes religieuses d'Esna aux derniers siècles du paganisme*, Le Caire 1962, 220f.

¹⁹R. REITZENSTEIN, *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig 1904 (Nachdruck: Darmstadt 1966), 244ff. Vgl. auch M. KRAUSE, *Ägyptisches Gedankengut in der Apokalypse des Asclepius*, ZDMG Suppl. I, 1969, 48-57. K.-W. TRÖGER, *Die hermetische Gnosis*, in: K.-W. TRÖGER (Hg.), *Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie*, Gütersloh 1973, 97-119. M. Krause, *Das christliche Alexandrien und seine Beziehungen zum koptischen Ägypten*, in: *Alexandrien. Kulturbegegnungen dreier Jahrtausende im Schmelztiegel einer mediterranen Großstadt (Aegyptiaca Treverensia 1)*, Mainz 1981, 53-62.

²⁰Vgl. auch R. KUNTZMANN - J.-D. DUBOIS, *Nag Hammadi. Évangile selon Thomas. Textes gnostiques aux origines du christianisme*, Saint-Étienne 1987, 162f. Zur kritischen Begegnung mit der Gnosis im Joh vgl. auch K.M. FISCHER, *Der johanneische Christus und der gnostische Erlöser*, in: K.W. TRÖGER (s.Anm.19), 1973, 245-266. Zur Rechtfertigung REITZENSTEINs durch die Funde von Nag Hammadi vgl. u.a. W. Ullmann, *Apokalyptik und Magie im gnostischen Mythos*, in: K.-W. TRÖGER (Hg.), *Altes Testament - Frühjudentum - Gnosis. Neue Studien zu "Gnosis und Bibel"*, Gütersloh 1980, 169-194, bes. 171. Zum gnostischen "Synkretismus" als ein altägyptisches Erbe vgl. M. KRAUSE, *Christlich-gnostische Texte als Quellen für die Auseinandersetzung von Gnosis und Christentum*, in: M. KRAUSE (ed.), *Gnosis and Gnosticism. Papers read at the Eighth International Conference on Patristic Studies (Nag Hammadi Studies XVII)*, Leiden 1981, 47-65, bes. 48f. Zu den methodischen Problemen bei der Identifikation altägyptischer Ströme in der Gnosis vgl. u.a. auch R. McL. WILSON, *Gnostic Origins. An Egyptian Connection*, in: M. GÖRG, *Religion im Erbe Ägyptens. Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte zu Ehren von Alexander Böhlig (ÄAT 14)*, Wiesbaden 1988, 227-239.

"Wenn das Herz uns auch verurteilt ..."
Ägyptische Anthropologie in 1Joh 3,19-21?

Joachim Kügler - Bonn

Wenn das AT vom Herzen spricht, so geht es dabei weniger um eine Metapher für die geistigen Kräfte von Verstand, Willen und Fühlen, sondern vielmehr um das personale Identitätszentrum des Menschen.

"In dieser seiner Wesensmitte ist der Mensch gefordert, wenn er sich entscheidet, wenn er verantwortlich handelt"¹. Im allgemeinen folgt der neutestamentliche Sprachgebrauch dem alttestamentlich-jüdischen. Gegenüber Abweichungen im hellenistischen Diasporajudentum, wie sie etwa Philo unter stoischem Einfluß zeigt, orientiert sich das NT sogar wieder stärker am alttestamentlichen Verständnis. Vorwiegend geht es um das menschliche Herz als Zentrum des personalen Lebens, das von daher auch der Ort der ganzheitlichen Begegnung mit Gott ist².

Aus dem trotz seiner ganzen Vielfalt dann doch recht einheitlich wirkenden Befund fällt nun freilich jene eine Stelle in 1Joh 3 heraus, der hier besondere Aufmerksamkeit gewidmet werden soll. Das auffällige am Sprachgebrauch in 1Joh 3,19-21 ist doch, daß hier καρδια als etwas gesehen wird, was dem Menschen als eigenständige Handlungsgröße entgegentritt, und zwar in eschatologisch-forensischem Kontext³. Wenn hier davon die Rede ist, daß das Herz verurteilt (καταγινώσκω), dann meint das "nicht eine bloße Anklage, gegen die noch Verteidigung möglich wäre, sondern eine solche Anklage, die schon einen **eindeutigen Schuldspruch** enthält, gegen den es keinen Einwand mehr gibt. Aber dieses Verurteilen im Sinne des schuldig Sprechens enthält noch **nicht das abschließende, endgültige Urteil des Richters**"⁴.

Nun ist die Vorstellung nicht ganz ungewöhnlich, daß das Herz des Menschen zum Ort des Gerichts werden kann. Entsprechende Belege finden sich im AT ebenso wie in den Paulusbriefen, wo jeweils Gott als derjenige gesehen wird, der das Herz als das verborgene, innerste Handlungszentrum des Menschen

¹HOFFMANN, P., Herz, I. Biblisch, HThG (1962) I 686-690, hier: 686.

²Vgl. HOFFMANN, aaO, 688ff; BAUMGÄRTEL, F./BEHM, J., καρδια, ThWNT III 609-619, bes. 614ff; SAND, A., καρδια kardia Herz, EWNT II 615-619.

³Vgl. BULTMANN, R., Die drei Johannesbriefe, Göttingen ²1969, 62f; anders SCHNACKENBURG, R., Die Johannesbriefe, Freiburg ⁷1984, 202f, dessen Argumentation freilich kaum überzeugen kann angesichts der inklusiven Struktur der johanneischen Eschatologie, die ja immer präsentische und futurische Elemente gleichermaßen enthält.

⁴WENGST, K., Der erste, zweite und dritte Brief des Johannes, Würzburg 1978 (= ÖTK 16), 158 (Hervorhebung von mir!).

kritisch prüft⁵.

Das besondere an unserer Stelle wäre dem gegenüber, daß hier das Herz nicht nur der Ort bzw. der Gegenstand der göttlichen Prüfung ist, sondern im Angesicht des Richters als eigenständig handelnde Größe auftritt, und zwar genauer in einer Rolle, die zwar nicht die Kompetenz zu einer endgültigen Urteilsverkündung als Richter impliziert, aber doch über die Rolle eines beliebigen Zeugen hinausgeht. Das menschliche Herz ist der **ausschlaggebende Zeuge**, dessen Autorität nicht mehr hinterfragt werden kann.

Diese besondere Vorstellung von der Rolle des menschlichen Herzens ist wohl im NT einmalig und scheint mir doch recht deutlich auf altägyptische Vorstellungen hinzuweisen, die im Zusammenhang mit dem Glauben an ein Totengericht auftreten, von etwa 2000 v. Chr. bis in die Spätzeit hinein belegbar sind und sich folgendermaßen skizzieren lassen:

"Vor den Richtern war eine Waage aufgebaut, in deren einer Schale das Herz des Toten lag als das Organ des Gedächtnisses, das alle biographischen Einzelheiten seines Trägers kannte. In einer anderen Schale lag als Gegengewicht das Schriftzeichen oder ein Symbol der 'Wahrheit', genauer der Ma'at /.../, eine Feder oder eine Götterfigur. Solange die vom Verstorbenen abgegebene Versicherung der Wahrheit entsprach, er also die genannte Sünde nicht begangen hatte, blieb die Waage im Gleichgewicht, doch jede Abweichung beschwerte das Herz und ließ die leichte Gegenschale steigen. Der Protokollant, der Gott Thot, machte auf seinem Schreibgerät einen Strich, sobald der Waagebalken aus dem Gleichgewicht geriet. Auf Grund seines Ergebnisses wurde dann das Urteil gesprochen"⁶.

Diese Vorstellung vom Totengericht als Imagination eines postmortalen Übergangsrituals kreist um die Feststellung der Differenz zwischen realer Lebensführung und dem Anspruch der Ma'at. Ist das biblische Grundsymbol dieser weit verbreiteten Vorstellung die Standwaage, so findet sich die sprachliche Ausformung "in Gestalt einer Rezitation, in der der Verstorbene vor dem Gerichtshof Rechenschaft ablegt. /.../ Worauf es ankommt, ist die Wahrheit der Rezitation. **Das eigene Herz darf den Sprecher nicht desavouieren**, d. h. nicht 'als Zeuge gegen ihn auftreten'. **Wort und Herz müssen übereinstimmen**, die Rezitation darf kein Lippenbekenntnis sein. Was der Mund sagt, muß auch im Herzen sein"⁷. Da dies durchaus nicht immer der Fall ist, wird das eigene Herz zum Objekt der Magie und zum Adressaten von Anrufungen: Der ausschlaggebende Zeuge muß beeinflusst werden⁸!

⁵Vgl. HOFFMANN, aaO, 688f.

⁶BRUNNER, H., *Altägyptische Religion*, Darmstadt ³1989, 132f. Vgl. auch SEEBER, Chr., *Jenseitsgericht*, LÄ III 249-252; RÖSSLER-KÖHLER, U., *Jenseitsvorstellungen*, LÄ III 252-267, bes. 263f.

⁷ASSMANN, J., *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München 1990, 133 (Hervorhebungen von mir!).

⁸Vgl. BRUNNER, H., *Das Hörende Herz. Kleine Schriften zur Religions- und Geistesgeschichte Ägyptens*, hg. v. W. RÖLLIG, Göttingen 1988 (= OBO 80), 8-41, bes. 33-35; *ders.*, Herz, LÄ II 1158-1168; FEUCHT, E., *Herzskarabäus*, LÄ II 1168-1170; BRUNNER-TRAUT, E., *Gelebte Mythen*, Darmstadt ³1988, 6f.

"Mein Herz meiner Mutter, mein Herz meiner Mutter, mein Herz meiner irdischen Existenz - Stehe nicht auf gegen mich als Zeuge vor den /.../ 'Herren des Bedarfs'! Sprich nicht gegen mich: 'Er hat es tatsächlich getan' - dem entsprechend, was ich getan habe -, laß keine Anklage gegen mich entstehen vor dem /.../ Größten Gott, dem Herrn des Westens!"⁹

Vorauszusetzen ist in diesem Zusammenhang eine Entwicklung der ägyptischen Anthropologie, die die schwindende gesellschaftliche Außenstabilisierung des einzelnen ersetzt durch die autonome Handlungsleitung des Menschen durch sein eigenes Herz. Schon im Neuen Reich ist ein solches Autonomiebewußtsein feststellbar, und für die Spätzeit ist mit einer noch stärkeren Ausprägung zu rechnen, weil der stabilisierende Rahmen der politisch-religiösen Rolle des Gottkönigtums während der Fremdherrschaft von Persern, Ptolemäern und Römern endgültig zerbricht¹⁰.

Halten wir also fest, daß es

1. in ägyptischen Texten die Vorstellung gibt vom menschlichen Herzen als einer autonomen Instanz der Handlungsnormierung, die im Kontext des Totengerichts dann zum entscheidenden Zeugen wird. Zwar verkündet das Herz kein Urteil als Richter, aber es 'verurteilt' in dem Sinne, als es die ausschlaggebende Urteilsgrundlage für den Richterspruch abgibt.
2. Es geht beim Zeugnis des Herzens um die Entsprechung von bekenndem Wort und vollzogener Tat.

Zwar entspricht die ägyptische Idee vom Totengericht in ihrer rein postmortalen Ausrichtung nur einem Aspekt der inklusiven johanneischen Eschatologie, aber trotzdem scheinen mir beide Aspekte der Vorstellung von der forensischen Rolle des menschlichen Herzens wichtige Impulse zum besseren Verständnis von 1Joh 3,19-21 beizutragen:

- καρδια darf hier nicht einfach als 'Gewissen' übersetzt, damit seiner reichen anthropologischen Konnotationen beraubt und intellektualistisch ausgedünnt werden.
- Weil es beim Urteil des Herzens um die Übereinstimmung von soteriologischem Anspruch und biographischer Wirklichkeit geht, gehört der Abschnitt unmittelbar mit 3,18 zusammen, wo die Liebe in Tat und Wahrheit gefordert und von einer bloßen Wortliebe abgehoben wird¹¹.
- Die übernommenen Elemente ägyptischer Anthropologie werden heran-

⁹Aus Spruch 30A Totenbuch. Zitiert nach HORNING, E., Das Totenbuch der Ägypter, Zürich 1979, 95; vgl. aaO, 96: Spruch 30B.

¹⁰Vgl. ASSMANN, aaO, 119f; RÖSSLER-KÖHLER, U., Individuelle Haltungen zum ägyptischen Königtum der Spätzeit, Wiesbaden 1991, die die Abkehr vom Königtum in Betonung menschlicher Eigenverantwortung als eine geläufige Reaktion auf die dauernde Diskrepanz zwischen Königsideologie und der realen Königsherrschaft anführt (24-26.381-386).

¹¹Der Absatz, den die Einheitsübersetzung zwischen 1Joh 3,18 und 3,19 macht, muß deshalb als ein Fehler erscheinen.

gezogen, um die Ernsthaftigkeit des einen Gebotes, nämlich der Verpflichtung zur tatkräftigen Liebe einzuschärfen.

Das 'spezifisch Christliche' könnte dann gerade darin gesehen werden, daß die richterliche Funktion der Gott einnimmt, der Liebe ist (4,8), und selbst über das grundlegende Urteil des Herzens erbarmend hinausgehen und verzeihen kann (1,9). Das macht dann auch ein Sündenbekenntnis möglich, wobei aber der angestrebte Zustand freilich immer die Sündlosigkeit bleibt¹².

Nun wird natürlich bei jedem Versuch, altägyptische Traditionen zur Erklärung neutestamentlicher Texte heranzuziehen, immer sofort und mit Recht die skeptische Frage gestellt, wie es denn um die Möglichkeit einer traditionsgeschichtlichen Verbindung zwischen altägyptischer Religiosität und christlichem Glauben bestellt sei.

Eine mögliche Antwort auf diese Frage kann hier natürlich nur skizzenhaft und mit eingeschränkter Gültigkeit gegeben werden.

Zu denken ist einmal an Einflüsse von Ägypten, die schon über die hebräische Bibel kommen. So weist HOFFMANN auf den ägyptischen Einfluß im Buch der Sprüche hin, wo das Herz im Kontext der göttlichen Überprüfung gesehen wird¹³.

Zweitens ist an die große Popularität der Vorstellung vom Totengericht auch und gerade in der Spätzeit Ägyptens zu denken, die eine Verbreitung über den Raum ägyptischer Religiosität ohne weiteres möglich erscheinen läßt.

Drittens finden sich Gerichtsvorstellungen ohnehin in jüdisch-christlicher Tradition, so daß hier bei allen Unterschieden etwas Verwandtes gesehen werden konnte, das nicht unter das generelle Verdikt 'heidnischer Mythen' fallen mußte.

Schließlich ist auch noch auf die Vermittlungsarbeit des hellenistischen Diaspora-Judentums hinzuweisen, die diesen Effekt noch verstärkt hat. Gedanken und Vorstellungen, die auf solche Weise in den christlichen Bereich gelangten, konnten auf diesem Wege ihre 'Duftmarke' so weit ändern, daß sie nicht mehr als fremd abgestoßen wurden.

In unserem Zusammenhang ist besonders an Test XII zu denken, eine Schrift, deren jüdische Entstehungsphasen vermutlich in der Diaspora Ägyptens zu lokalisieren sind, wobei der Stadt Alexandria schon aufgrund der schiereren Größe ihrer jüdischen Population besondere Wahrscheinlichkeit zukommt¹⁴.

So ist denn auch schon auf Test XII Gad 5,3 hingewiesen worden¹⁵, wo gesagt wird, daß der Gerechte nicht wegen der Verurteilung (κατακλινοσκω!) anderer das Unrecht scheue, sondern mit Blick auf das eigene Herz. Hier tritt

¹²Vgl. KÜGLER, J., In Tat und Wahrheit. Zur Problemlage des Ersten Johannesbriefes, BN 48 (1989) 61-88.

¹³Vgl. HOFFMANN aaO, 686.

¹⁴Vgl. BECKER, J., JSHRZ III.1, 25; ders., Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Testamente der zwölf Patriarchen, Leiden 1970, 374. Zum griechischen Text vgl. CHARLES, R. H., The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs, Darmstadt ³1966, 165.

¹⁵Vgl. WENGST, aaO, 158.

nicht nur dasselbe griechische Verb wie in 1Joh 3,20.21 auf, welches das Herz eindeutig in eine forensische Rolle setzt, sondern es wird auch ganz explizit als autonome Instanz der Handlungsnormierung von heteronomen Instanzen abgesetzt.

Insgesamt wohl ein Befund, der bei aller Vorsicht doch den Versuch rechtfertigt, die sperrige Formulierung eines neutestamentlichen Textes durch den Rückgriff auf altägyptische Denk- und Glaubensmuster zu erklären.

Daß dabei Religionsgrenzen überschritten, daß da eine fremde Glaubenswelt zur Erklärung der eigenen Tradition herangezogen wird, irritiert immer wieder.

Immerhin:

Mag das Fremde helfen, die Fremdheit des (oft nur scheinbar) Vertrauten besser zu fassen und so auch die Anliegen seiner Botschaft zu retten vor dem Erstickungstod distanzloser Vereinnahmung und vorgeblich immer schon vollzogener Erfüllung.

DÖDERLEIN UND DEUTEROJESAJA

Martin Mulzer - Bamberg

Die erstmalige Zuschreibung der Kapitel 40ff. des Jesajabuches an einen exilischen Verfasser (die sogenannte Deuterjesaja-Hypothese) durch Johann Christoph DÖDERLEIN (1746-1792)¹ hat Rudolf SMEND zeitlich in der Weise präzisieren können, daß sie nicht schon 1775 (und auch nicht erst 1783 durch Johann Gottfried EICHHORN), sondern im Jahre 1781 erfolgt sei². Damals habe sich DÖDERLEIN in dem von ihm gegründeten Rezensions-Journal "Auserlesene Theologische Bibliothek", Band I, Teil 11, S.832, dahingehend geäußert,

"ob es nicht sehr glaublich sey, daß dieser ganze Abschnitt erst während des Babylonischen Exils sey niedergeschrieben worden?"³.

Zu dem Forschungsirrtum 1775 nimmt SMEND wie folgt Stellung: "Neuerdings hat sich sogar in renommierten Werken eine Frühdatierung der Spätdatierung von Jes 40-66 eingebürgert, indem man diese bereits in Döderleins Jesajakommentar von 1775 geschehen sein läßt. ... Aber der fragliche Passus findet sich weder in dieser ersten noch in der 1780 erschienenen zweiten, sondern erst in der 1789 erschienenen dritten Auflage des Kommentars (XIIIf.)."⁴ Während SMEND hier nicht näher auf die Textbelege eingeht, findet man diese bei KÖHLER und PAURITSCH. Dabei schreibt KÖHLER⁵ das zur dritten Auflage von 1789 gehörende Zitat

"Quare consentaneum videtur, orationem vel potius librum posteriorem a Capite XL. ad serius, Esaia, aevum referre, atque sub finem exilii ab anonymo quodam, vel homonymo antiquo vate,

* Freundliche Hilfe gewährten die Staatsbibliothek Bamberg, die Universitätsbibliothek Erlangen, die Stadtbibliothek Nürnberg, Thomas Hieke und Örnulfur Olafson, beide Bamberg.

¹ Zur Person am ausführlichsten LEDER (1965) 161-244; vgl. auch die Lexikonartikel in ADB, Bd.5, 280f.; RE, Bd.4, 716f.; RGG³, Bd.2, 217; DLL, Bd.3, Sp.371f. und BBK, Bd.1, Sp.1341. Hinweis zur Abstammung DÖDERLEINS gewinnt man über NDB, Bd.4, 15. Sein Geburtsjahr geben RE, aaO, 715, und BBK, ebd, falsch mit 1745 an. Gegen RE, aaO, 716, und KÖHLER (1923) 1, ist richtig zu stellen, daß DÖDERLEIN nicht die letzte theologische Professur in Altdorf erhielt. Sein Nachfolger war Christian Gottfried JUNGE; vgl. LEDER, aaO, 248-252.

² Vgl. SMEND (1989) 31.302 A.36; ders. (1991) 59 A.98.

³ Zitiert bei SMEND (1989) 31. Der Kontext des Zitats lautet: "(... - Noch [= Darüber hinaus] ließe sich fragen: ... [hier folgt das Zitat] ... Wir wundern, daß Herr Koppe [= der deutsche Kommentator des Jesajakommentars von Lowth; s.u.], dessen Scharfsinn mehrere solche Probleme entdeckt und entwickelt hat, bey diesem Abschnitt über die Zeit seiner Abfassung und über seinen Inhalt schweiget." Vgl. auch LEDER (1965) 172.

⁴ SMEND (1991) 59 A.98. Als Zeugen für die falsche Ansetzung nennt er KÖHLER (1923) 1; HIRSCH (1954) 47; MICHEL (1981) 510. Letzterer nimmt diese Position auch noch (1991) Sp.410, ein. Nicht zu vergessen, da forschungsgeschichtlich wirksam, ist auch COPPENS (1938) 9 A.12, gegen den sich CLOSEN wendet; s.u. mit A.7.

⁵ (1923) 1.

compositum profiteri. Quod quidem nullo periculo, multo autem commodo statuitur.⁶

fälschlich der ersten Auflage von 1775 zu, was vor SMEND ausdrücklich CLOSEN⁷ und eben PAURITSCH⁸ erkannten. Letzterer korrigiert: "Tatsächlich heißt der Text bei Döderlein, 1775:

"populum seu antequam ducatur in captivitatem, seu ibi captivus detineretur, consolatur"⁹], 168". Diese Aussage bezieht sich nach CLOSEN "nicht auf die Zeit der Abfassung des Buches, sondern auf die Zeit, für die es bestimmt war"¹⁰.

Nach der Darstellung des Forschungsstandes und der Wiedergabe der relevanten Quellentexte in ihrem Kontext soll weitergefragt werden, auf welchem Weg DÖDERLEIN zu seiner wertvollen Einsicht gelangte, wie sie also durch seine (Jesaja-)Exegese vorbereitet und in diese eingebettet ist. Es bietet sich an, chronologisch vorzugehen:

1770:

In seinem Erstlingswerk, kurz 'Curae exegeticae et criticae' genannt¹¹, beschäftigt er sich bereits ausführlich mit der Frage, ob unterschiedliche Verfasser innerhalb eines Textes nachgewiesen werden können:

"Nimium enim sibi sumere arbitror, qui in tanta vetustorum Poeseos Hebraeae monumentorum paupertate ac varietate, quasi ingenio cuiusque familiarissimi, singulorum vates laborum distinguere, quid cuiusvis proprium sit, quid illa abhorreat, quem caractere proprie et constanter servet, quemve non induat, diiudicare et subodorari posse gloriantur. Quamquam enim nullus inficiabitur, dispositione, imaginibus, affectu, ornatu, dictione magnam et admirabilem inter plerosque vates sacros reperiri dissimilitudem, maiestate altius incedere Esaïam, Ieremiam ad leniores animi motus proniorem esse, verbosius declamare Ezechielem, Mosen in oda omnes reliquos dictionis gravitate ac sublimitate conceptuum superare, alium fluido carmine uti, alium acri, hunc acutis pungere sententiis, illum flores exquirere, et quae sunt aliae sat nume-rose ac luculentae proprietates, quamquam, inquam, ista nemo inficiabatur sensu et aure non destitutus; fieri tamen non potest, quin tum diversi propius sibi accedant, multaque oriatur in stylo, propositionum serie etc. conformitas, praecipue ubi alteri alterum imitari fuit propositum:

⁶ Dort S.XV; vgl. CLOSEN (1940) 330; PAURITSCH (1971) 1 A.4. Der Kontext des Zitats lautet: "Deinde quis neget, multa vaticinia, quae instantem Babylonis interitum describunt, aut libertatem et novam rempublicam exulibus augurantur, vix ullo emolumento vel consilio potuisse innotescere Iudaeis, qui, rebus adhuc pacatis et quietis, patrias sedes, securi transportationis, incolerent? His igitur aut obscura debuit esse oratio, quae statum, serius futurum, depingeret, aut parum utilis, nec ad solatium, quo non indigebant, nec ad emendationem morum, quorum directoria a rebus praesentibus et obviis repetenda sunt. Sed suae quisque aetati vates consulit, sive solatio sive admonitione et hortatu. ... [hier folgt das Zitat] ... Ac periculum omne abest ab illa hypothese, quae auctoritatem divinum libri elegantissimi conservat." DÖDERLEIN (³1789) XIVf.

⁷ (1940) 330.

⁸ (1971) 1 A.4.

⁹ Der Kontext des Zitats lautet: "Postquam libro primo exposuit de impendente captivitate Babylonica, nunc attexit concionem consolatoriam, quae integra a Cap. XL. ad finem libri decurrit multisque ac variis rationibus referta est, quibus ... [hier folgt das Zitat] ... , certo et iam pronuncians, quomodo mirabiliter sint liberandi". Die veränderte Ansicht zeigt sich in der 3. Auflage (S.183), wo es stattdessen heißt "... referta est, quibus vates, quisquis is sit, populem exulem consolatur, ...".

¹⁰ CLOSEN (1940) 330; vgl. PAURITSCH (1971) 1 A.4.

¹¹ Zum genauen Titel s.u. die Literaturangabe.

tum iidem vario argumento occupati, diversis mentis affectibus abrepti, diversoque etiam tempore ac aetate non eundem caractere ubique retineant, sed a semetipsis, tristes a laetos, senex a iuvene, elegiarum studiosus ab ὑμνωδῆι, ab utroque morum doctor, saepe multumque vel phrasi vel compositione vel si dubia certis immiscere licet, metri ratione deficiant. ... Tanta in his rebus est incertitudo! Tanta difficultas! Tanta confusione facilitas, ut si quis video, argumenta, inde petita, vix conjecturis aequiparanda sint."¹²

Die Antwort fällt negativ aus: Stilistische Erscheinungen oder Beobachtungen der Wortverwendung bieten keinen zureichenden Grund für die Annahme verschiedener Verfasser. Vielmehr wird mit der Möglichkeit der Imitation eines fremden Stils ebenso gerechnet wie mit dem Wechsel der psychischen und/oder physischen Gegebenheiten beim Autor selbst. Einige Psalmüberschriften sollen aber nachträglich hinzugefügt worden sein¹³.

1775:

Auch außerhalb des oben angeführten Zitats bestreitet DÖDERLEIN in der ersten Auflage seines "Esaia" nirgendwo die Autorschaft des Propheten. Doch lassen sich bereits einige Züge erkennen, die die spätere Entwicklung anbahnen. Dazu gehört zunächst die vorrangige Deutung der Kap.40ff. auf die Befreiung aus dem Exil¹⁴, dann aber auch die Erkenntnis, daß Jesaja dort so spricht, daß er von seinen Zeitgenossen verstanden werden kann:

"Sed omnis haec oratio ita componitur, ut et intellegi possit a coaevis et iis quam maxime utilis atque frugifera sit."¹⁵

Er meint hier wohl noch die Zeitgenossen des Propheten Jesaja¹⁶, doch ist der Weg zu einem exilischen Deuterjesaja nicht mehr weit. Immerhin wird vertreten, daß prophetische Texte voneinander abhängen können¹⁷.

¹² DÖDERLEIN (1770) 46f.48 [im Kontext der literarischen Bewertung der Psalmüberschriften].

¹³ "quod nemini dubium esse potest, varias psalmarum inscriptiones fidem fallere et supposititias esse", DÖDERLEIN (1770) 46 A.I.

¹⁴ "Multis itaque disserit de liberationis certitudine, a Dei, quem e vaticiniis rebusque olim gestis verum esse demonstrat, veracitate et omnipotentia. Cp.XL.XLI. dein de modo et circumstantiis, Cyro instrumento, Babylonii regni ac divorum eversione, quieto atque pacifico reditu. XLII-XLVIII. porro de iis quae hanc mutationem sequerentur, de insigni felicitate Iudaeorum, de cultu veri Dei ad externas quoque nationes propagato, et Messiae ortu atque beneficiis mirum in modum restaurando atque augendo, ubi simul in tempora N.T. excurrit, ecclesiae melioris amplitudinem ac felicitatem figurate descripturus. Cap.XLIX-LXI." DÖDERLEIN (1775a) 168f.

¹⁵ DÖDERLEIN (1775a) 169.

¹⁶ Vgl. im selben Zusammenhang "Quo autem aevo quoque suo, quum praesentium sensus plerumque praevaleret nec spes bonorum seris posteris destinatum magnam vim habeat movendi hominum pravorum ingenia, quam maxime utilis fiat oratio, repetitis excursibus vel ad emendam praesentis seculi pravitatem compescendaque vitia, idolorum studia, iam satis magna, maiora forte in exilio futura, ..., vel ad consolandos animos miseros atque anxios dirigitur." DÖDERLEIN (1775a) 169. Zu Jes 21,8 verweist er auf die Differenz zwischen göttlichem Auftrag und dem Eintreffen des erwarteten Ereignisses: "nam ab hoc tempore usque ad regni Babylonici occasum fere CXX. anni effluxere", aaO, 89. Auch gilt Hosea als Zeitgenosse des Autors von Jes 56,10: "Hoseas, Esaiae coaevus in eadem crimina invehitur Cap. VII.", aaO, 236.

¹⁷ Vgl. "Illustrationi huius loci inservit Ezechiel C. XXXII. 22. qui pro more hanc imaginem sumit ab Esaia et amplificat." DÖDERLEIN (1775a) 57 (zu Jes 14,9); "Ieremias Cap. XXXVIII. 32 17

[1775¹⁸]/1776:

Hier ist auf den sogenannten "Jesajastreit"¹⁹ einzugehen, den DÖDERLEINS Jesajakommentar auslöste. Im Vordergrund stand die Frage, ob man messianische Weissagungen im Jesajabuch als Beweisstellen für die christliche Dogmatik gebrauchen dürfe, was DÖDERLEIN verneinte, seine Gegner aber bejahten²⁰. Kritisiert wurden in diesem Zusammenhang auch die Auslegung der Texte für die Exilszeit²¹ und die Möglichkeit literarischer Abhängigkeiten unter den Propheten²².

In einer kurzen Replik schildert DÖDERLEIN seinen Kontrahenten u.a. als einen,

"in dessen Augen es Ketzerey ist, zu sagen, die Propheten mischen in ihre Weissagungen oft Ermahnungen für ihr Zeitalter"²³.

Auch in seinem Vorwort zum 2. Band der 'Annotationes in Vetus Testamentum' von Hugo GROTIUS, als deren Herausgeber und Ergnzer er nach dem Tod von Georg Johannes Ludwig VOGEL eingetreten war, wendet er sich nochmals gegen den Vorwurf, er lege die Prophetie wie GROTIUS aus²⁴. Während Jesaja hier ausgeblendet

dam pleraque a nostro mutuat, non ךךך, sed ךךך legit." aaO, 71 (zu Jes 16,9).

¹⁸ Während die unten A.19 angeführte Schrift gegen DÖDERLEINS Jesajakommentar 1776 erschienen ist, weist DÖDERLEINS kurze Antwort darauf (s.u. und Literaturverzeichnis) das Datum 30.12.1775 auf. LEDER (1965) 173 A.81, nimmt deswegen ein "zweites Schreiben des Anonymus" an, wofür das Vorwort allerdings kein Anzeichen bietet. Eher handelt es sich um einen Nachdruck, oder DÖDERLEINS Reaktion ist versehentlich um ein Jahr zu früh datiert.

¹⁹ Vgl. LEDER (1965) 170. Schrfster Widersacher DÖDERLEINS ist dabei ein Anonymus mit einer Schrift "Die neuen Propheten, nebst einem wohlgemeinten Bittschreiben an Sr. Hoch Ehrw. Hr. Christoph Döderlein, der Gottesgelahrtheit Licentiat und Prof. zu Altdorf, von einem Verchrer des prophetischen Wortes aus dem Meißnischen Erzgebirge", Leipzig 1776; vgl. auch LEDER, aaO, 172.

²⁰ Vgl. LEDER (1965) 171. Seine Bemerkung, die Teilnehmer an diesem Streit hätten die "kräftige Zäsur", die DÖDERLEIN vor Kap.40 gezogen hatte und mit der er die "bahnbrechende Erkenntnis vom sog. Deuterjesaja" aufgebracht hatte, nicht bemerkt (ebd.), oder die anderen Exegeten hätten dieses "heiße Eisen lieber nicht anrühren" wollen (aaO, 172), erledigt sich nach der Quellenlage selbst (s.o. zu 1775). Allerdings liegt tatsächlich eine Zäsur vor, da DÖDERLEIN mit Kap.40 das 'dritte Buch' beginnen lft.

²¹ "Um nur etwas hiervon anzuführen, kann man erstlich so viel merken, daß Herr Lic. Döderlein die Hypothese annimmt, mit Grotius und seinesgleichen, wie nämlich Jes 49-61. der ausnehmend glückliche Zustand der Jüden, nach der babylonischen Gefangenschaft, und die Ausbreitung der Evangelii, im Neuen Testamente, figürlich beschrieben werde (S.168f.) ...; allein soll die Hypothese auch wahr seyn, daß die Jüden, nach der Rückkehr aus Babel, in einem so ausnehmend glücklichen Zustande, und äußerlichen Wohlstande, sich befunden haben? Kaum sollte man denken, daß solches mit der Glaubwürdigkeit der Geschichte bereinstimmete", ANONYMUS (1776) 53f.

²² "Hin und wieder haben wir auch die bekannte und gewöhnliche Sprache der symbolischen Sprachausleger angetroffen, daß ein Prophet den andern in solchen Bildern nachahme, manches weiter und prchtigter ausmale, und ausputze; gleich als ob die Propheten nicht von Gott, ein jeder vor sich, dergleichen Gabe und Gesicht erhalten hätte. Warum sollte einer den andern ausschreiben? Oder ist Gott nicht auch anständig, daß er einem Propheten im Gesichte etwas weitläufiger und ausführlicher, dem andern aber summarisch und kürzer, solches in einem ähnlichen Gesichte, entdecke." ANONYMUS (1776) 81.

²³ DÖDERLEIN (1775b) [S.4].

²⁴ "Sed praeter expectationem accidit, ut hominis, nescio cuius, petulantia nuper thrasonico plane

bleibt²⁵, stellt er z.B. für das Jeremia b u c h die Herkunft vom Propheten selbst in Frage²⁶. Ezechiel gilt als Epigone Jesajas und Jeremias²⁷. Die Datierung Obadjas wird diskutiert:

"Ceterum de actate eius omnia obscura sunt. Ordo in Codicibus Hebraicis nullo est argumento. Certe Ionas prior fuit Obadia. Posset quidem asseri aequo iure, Obadium pleraque sumsisse ex oraculis Ieremiae et Ezechielis: at cum de his fatis constet, eos antiquiorum prophetarum carmina in suos usos convertisse, vel imitatione vel repetitione; verius videtur, Ieremiam hausisse ex Abdia. Sed hoc observare velim iis, qui ideam inspirationis propheticae formare student."²⁸

1778/[1782]:

Der Kommentar zum Sprüchebuch, der mir in der zweiten Auflage von 1782 vorlag, enthält eine interessante, bisher nicht beachtete Passage, in der sich DÖDERLEIN über die theologische Relevanz der Verfasserfrage bei biblischen Büchern äußert:

"Wie bey der Sammlung der Psalmen auch Gedichte von spätern Verfassern hinzugekommen sind, so wurden wegen Verwandtschaft der Materie auch Denksprüche andrer, vielleicht späterer, weisen [sic] Männer der Sammlung von Salomos Sentenzen beygefügt. Wer sie ihrem Stande, Amte, Zeitalter und andern äußerlichen Umständen nach sein mögen, weiß ich nicht. Ich glaube, eine Untersuchung darüber ist vergeblich, so lange wir nicht mehr Denkmale der alten Zeiten haben, und unnütz, da es zum Gebrauch eines biblischen Buches nicht nöthig ist, den Verfasser zu kennen. Beym A.T. ist ohnehin der Fall sehr häufig, daß wir nicht einmal die Namen von den Verfassern vieler Bücher wissen: genug, wenn die Jüdische Kirche ein Buch mit seinen Anhängen unter die Zahl ihrer kirchlichen Schriften aufgenommen hat."²⁹

Diese Äußerung darf wohl schon für die erste Auflage von 1778 verbucht werden, da er 1782 bereits auf Kritik an seiner Position reagiert³⁰.

1780:

Die zweite Auflage des Jesajakommentars kann hier nur gestreift werden, da sie für

animo me vel ob hoc lacesseret, quod in versione Esaiae latina, ante hunc annum edita, Grotium secutus sim in interpretatione prophetiarum." DÖDERLEIN (1776) Vorwort [S.III].

²⁵ Die über GROTIUS hinausgehenden Annotationes zum Jesajabuch werden noch von VOGEL verantwortet.

²⁶ "Vix mihi persuadeo, Ieremiam vaticinia in unum corpus compegisse: quod si factum esset, non esset querelae locis de disiectis varie et commixtis prophetarum orationibus: nec different exemplaria graeca atque hebraea." DÖDERLEIN (1776) 210 [zu Jer 35,1].

²⁷ "Nemo erit qui non admiretur δένωσιν prophetarum atque luxuriam ἐνοσίῳ, si qui eum cum Esaiae vel Ieremiae sermonibus comparaverit, intellegit eum fere in omnibus imitari veteres et quasi hi minutim efformant imagines, eos uberius et prolixius absolvere. Hinc nec maiestatem Esaiani styli attingit nec pondus: sed est nihilominus gravis et vel imitatione novus ac vehemens." DÖDERLEIN (1776) 246.

²⁸ DÖDERLEIN (1776) 462.

²⁹ DÖDERLEIN (1782) 182f. Die Passage bezieht sich auf Spr 30f. Nach DÖDERLEIN gehören diese Kapitel vermutlich in die Zeit Daniels; vgl. aaO, 185 und Vorwort [Seite XI].

³⁰ "Einigen öffentlichen Anzeigen nach hat diese Behauptung [sc. die nachexilische Datierung von Spr 31,1ff.] Widerspruch gefunden. Ich kann mich nicht vertheidigen, weil ich die fliegenden Blätter, die gegen diese Aeusserung geschrieben sind, nicht aufreiben konnte." DÖDERLEIN (1782) 201.

mich nicht greifbar war³¹. Aus DÖDERLEINS 1781 erschienener (s.u.) Besprechung der seinerzeit aktuellen Jesajakommentare, die auch sein eigenes Werk einschließt, läßt sich erkennen, daß die Neuauflage immerhin an einigen Stellen überarbeitet war³².

1781:

DÖDERLEIN sind nun bereits die Anmerkungen Johann Benjamin KOPPE zu der deutschen Übersetzung des englischen Jesajakommentars von Robert LOWTH³³ bekannt. Darin hat KOPPE zwar einzelne Texte dem Jesaja abgesprochen³⁴, dies jedoch im Bereich des späteren Deuterjesaja nur sehr spärlich und vorsichtig³⁵. DÖDERLEIN denkt diese Ansätze ins Grundsätzliche weiter. Das wird z.B. an der Bemerkung deutlich, mit der er seine - an KOPPE³⁶ anknüpfende - Auslegung von Jes 15 beschließt:

"Hieraus folgte, daß die Propheten ihre Reden wiederholt, daß die spätern Propheten die Weissagungen der frühern gebraucht haben, daß, da Esaias früher als Jeremias lebte, nicht alle einzelnen Theile seiner Sammlung ächt sind und von ihm herrühren, daß er selbst nicht diese Sammlung gemacht, daß die ganze Theorie von der Authentie der A.T. Schriften nicht fest genug sey u.s.f."³⁷

Seine Überzeugung ist es, daß Propheten "ihrem Zeitalter predigen und, wenn sie in

³¹ In der neueren Diskussion wird sie nicht zitiert. Vielleicht ist sie verloren.

³² Zwar wird sie als 'editio altera' ohne den Zusatz 'recognita' wie in der dritten Auflage bezeichnet, und die Besprechung enthält nur zwei ausdrückliche Hinweise auf eine erfolgte Überarbeitung (vgl. DÖDERLEIN [1781a] 579f. [zu Jes 1,5], 595f. [zu Jes 8,16]), doch stimmen die rückblickend dargebotenen Partien der lateinischen Übersetzung mehrmals mit der dritten gegen die erste Auflage überein (vgl. z.B. DÖDERLEIN, aaO, 580.589.597 [zu Jes 1,13; 3,24; 9,5] u.ä.). Dies gilt auch für die zu Jes 5,30 vorgeschlagene Konjekture *חֲשֹׁךְ בַּעַד יְפִיָּה*; vgl. DÖDERLEIN, aaO, 591.

³³ Vgl. LOWTH (1779-1781). Das englische Original erschien 1778; vgl. SMEND (1991) 52.

³⁴ Vgl. grundsätzlich KOPPE bei LOWTH, Bd.2 (1780) 1f., wonach einzelne Aussprüche "von irgend einem anderen früheren, gleichzeitigen, späteren Propheten herkommen" (S.1). S. auch u. A.36 das DÖDERLEIN-Zitat.

³⁵ SMEND (1991) 59 A.97, weist auf fünf solche 'aphoristischen' Äußerungen hin. So sei in Kap.40ff nicht "alles zu einer Zeit vom Propheten ausgesprochen", KOPPE bei LOWTH, Bd.4 (1781) 61. Nach dem Wortlaut wäre hier nur eine zeitliche Differenz impliziert, doch vgl. die vorherige Anm. Deutlicher wird KOPPE nur zu Jes 50, wo vermutlich "Ezechiel oder ein anderer im Exil lebender Prophet" spreche, Bd.4 (1781) 43. Den Hintergrund von Jes 40 bilde die Befragung des Propheten durch die Ältesten über ihr [sc. reales] Elend, Bd.3 (1780) 206. Jes 48 schaue auf die "pünktliche Erfüllung der alten Weissagungen" zurück, Bd.4 (1781) 22. Nur bei Jes 43 (Bd.3 [1780] 237) lassen sich SMENDS Einordnungskriterien nicht nachvollziehen. Vgl. noch das o. A.3 gegebene DÖDERLEIN-Zitat.

³⁶ "diese, in der That für die Geschichte des Canons, für die Lehre von der Inspiration und für die ganze Theorie von Weissagungen der jüdischen Propheten sehr wichtige, Uebereinstimmung zweyer Weissagungen haben alle Ausleger, bis auf Koppe übergangen: nur dieser berührt diese kützliche [= kitschlich, delikatt; vgl. "küzelt" bei DÖDERLEIN (1782) 73; und die Ausführungen bei GRIMM (1873) Sp.875.885f.] Seite und wagt es, das 15. und 16. Kap. dem Esaias abzusprechen." DÖDERLEIN (1781b) 814. Entscheidendes Kriterium für eine Priorität von Jer 48 ist für DÖDERLEIN Jes 16,13; aaO, 815.

³⁷ DÖDERLEIN (1781b) 815.

der Sprache ihrer Zeitgenossen reden, auch aus derselben ausgelegt werden müssen.³⁸

1789:

Gegen EICHHORN gerichtet, bekräftigt DÖDERLEIN seine schon 1770 geäußerte Ansicht, daß stilistische Argumente in der Authentizitätsdebatte nichts zählen. Er führt nun auch das Fehlen eines strengen stilistischen Regelsystems im Hebräischen und das Problem der Subjektivität auf seiten der Rezipienten an:

"nam nec olim oratio iis legibus fuit adstricta inter Hebraeos, quibus apud nationes cultiores regebatur, nec perfectos h.e. constantes sibi in styli efformatione oratores vel poetas hebraeos dixeris, nec in tanta sive aetatis, quae saepe immutat elocutionem et stylum, sive rerum circumstantium, quae eundem animum diversimode adficiunt, atque iam vehementius exagitant, iam orationis quandam negligentiam pariunt, sive ingenii immutatione et varietate, constans sibi aliis et inviolato caractere orationis distinctus orator permanebat; nec denique verbosus interdum et ludens verbis propheta a se ipso desciscit, nam bona etiam ingenia interdum seculi sui genio indulgent, nec quod nobis elegans vel alienum a gravitate, vile ac humile videtur, id semper omnibus ita visum est; quanquam igitur hoc argumento nolim subniti, cum de authenticitate oraculorum disquiritur"³⁹.

Wie das eingangs⁴⁰ gegebene Zitat zeigt, ist die deuterijosajanische Hypothese nunmehr ausgeprägt. DÖDERLEINS entscheidendes Verdienst besteht in der Verknüpfung von prophetischem Ausspruch und Adressatensituation. Wenn der Prophet für sein Zeitalter spricht und das Wort für die Exulanten bestimmt ist, dann ist es auch erst im Exil offenbart worden. Angesichts des Überlieferungsinteresses stellt die Aufnahme der Texte ins Jesajabuch für DÖDERLEIN dann kein Problem mehr dar⁴¹.

Literatur:

1. primär

Anonymus, Die Neuen Propheten nebst einem wohlgemeinten Bittschreiben an Sr. Hohehrwürden Herrn Johann Christoph Döderlein der Gottesgelahrtheit Licentiat, und Professor zu Altorf von einem Verehrer des prophetischen Wortes aus dem Meißnischen Erzgebürge, Leipzig 1776.

DÖDERLEIN, J.Chr., Curarum exegeticarum et criticarum in quaedam Vetus Testamenti oracula specimen, Altorfii et Norimbergae 1770.

Ders., Esaias ex recensione textus hebraei ad fidem codd. quorundam mss et versionum antiquarum latine vertit notasque varii argumenti subiecit, Altorfi 1775[a].

Ders., Nachricht statt einer Antwort auf einen jüngsthin geschehenen Angriff der Übersetzung des Esaias, o.O. [30.12.] 1775[b].

³⁸ DÖDERLEIN (1781b) 828. Vgl. "Propheten sind keine Geschichtsschreiber, und können die Zukunft nicht anders als dunkel schildern." aaO, 830.

³⁹ DÖDERLEIN (³1789) XIII.

⁴⁰ S.o. und A.6

⁴¹ "Nec enim pietatis Iudaicae erat, quaerere, quonam auctore componantur carmina et tradantur, sed cupide tenere, quicquid e vetustate traditum et conservatum accepissent; nec auctoris nomine opus erat ad commendandos libros antiquos (plurimos enim anonymos esse constat), sed religionis sensu, qui regnaret in his libris, et carmine, florente republica, a viris eruditissimis et divinis composito." DÖDERLEIN (³1789) XIV. S.o. das Zitat aus dem Werk von 1778/1782.

- Ders., Anzeig von Lowth Isaias. Ebenderselbe übersetzt mit Koppens Anmerkungen. J.D. Michaelis deutsche Übersetzung des A.T. achter Theil. Prophetæ maiores Dathii. Esaias. J.C. Doederlein. Edit. II, in: Ders., Auserlesene Theologische Bibliothek, Bd.I,8, Leipzig 1781[a], 565-598.
- Ders., Fortsetzung der Anzeig von Lowth, Michaelis, Dathe und Koppe über den Esaias, in: Ders., Auserlesene Theologische Bibliothek, Bd.I,11, Leipzig 1781[b], 805-842.
- Ders., Sprüche Salomons, neu übersetzt mit kurzen erläuternden Anmerkungen, Nürnberg und Altdorf (1778) ²1782.
- Ders., Esaias ex recensione textus hebraei ad fidem codicum manuseriptorum et versionum antiquarum latine vertit notasque varii argumenti subiecit, Editio tertium recognita, Norimbergæ et Altdorfi 1789.
- DÖDERLEIN, J.Chr./ (VOGEL, G.J.L.) (Hrsg.), Hugonis Grotii Annotationes in Vetus Testamentum emendatius edidit brevibus complurimum locorum dilucidationibus auxit, Bd.2, Halac 1776.
- LOWTH, R., Jesaias. Neu übersetzt nebst einer Einleitung und critischen philologischen und erläuternden Anmerkungen. Mit Zusätzen und Anmerkungen von J.B. KOPPE, 4Bd., Leipzig 1779.1780.1780.1781.

2. biographisch

- BAUTZ, F.W., Art. DÖDERLEIN, Johann Christoph, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Bd.1, Hamm 1975, Sp.341. (Abk.:BBK)
- Deutsches Literatur-Lexikon. Biographisch-Bibliographisches Handbuch, Hrsg. W. KOSCH, Bd.3, Bern München 1971. (Abk.: DLL)
- FRANK, G., Art. Döderlein, Johann Christoph, in: Allgemeine Deutsche Biographie, Bd.5, Leipzig 1877, 280f. (Abk.: ADB)
- HAGENBACH, Art. Döderlein, in: Realencyclopaedie für Protestantische Theologie, Hrsg. A. Hauck, Bd.4, Leipzig 1898, 716f. (Abk.: RE)
- Neue Deutsche Biographie, Bd.4, Berlin 1959. (Abk.: NDB)
- PÄLTZ, E.H., Art. Döderlein 2., in: RGG, 3.Auflage, Bd.2, Tübingen 1958, Sp.217. (Abk.: RGG)

3. exegetisch u.a.

- CLOSEN, G.B., Rez.: J. COPPENS, L'histoire critique de l'Ancien Testament ..., Tournai-Paris [1938]: Bib. 21 (1940) 330-333.
- COPPENS, J., L'histoire critique de l'Ancien Testament. Ses origines. Ses orientations nouvelles. Ses perspectives d'avenir, Tournai Paris 1938.
- GRIMM, J./GRIMM, W., Deutsches Wörterbuch, Bd.5, Leipzig 1873.
- HIRSCH, E., Geschichte der Neuern Evangelischen Theologie, Bd.5, Gütersloh 1954.
- KÖHLER, L., Deuterocesaja (Jes 40-55) stilkritisch untersucht: BZAW 37, Gießen 1923.
- LEDER, K., Universität Altdorf. Zur Theologie der Aufklärung in Franken. Die theologische Fakultät in Altdorf 1750-1809: Schriftenreihe der Altnürnberger Landschaft 14, Nürnberg 1965.
- MICHEL, D., Art. Deuterocesaja, in: TRE, Bd.8, Berlin New York 1981, 510-530.
- Ders., Art. Deuter-Jesaja, in: Neues Bibel-Lexikon, Hrsg. M. GÖRG/ B. LANG, Bd.1, Zürich 1991, Sp.410-413.
- PAURITSCH, K., Die neue Gemeinde: Gott sammelt Ausgestossene und Arme (Jesaja 56-66): AnBib 47, Rom 1971.
- SMEND, R., Deutsche Alttestamentler in drei Jahrhunderten, Göttingen 1989.
- Ders., Lowth in Deutschland, in: ders., Epochen der Bibelkritik. Gesammelte Studien, Bd.3: BEvTh 109, München 1991, 43-62.

Zusammenfassung:

Die Authentizitätsfrage spielt im alttestamentlichen Werk Johann Christoph Döderleins (1746-1792) schon früh eine Rolle. Erst der Ansatz bei der Adressatensituation für die zeitliche Fixierung prophetischer Texte bereitet den Weg für seine Deuterocesajahypothese (1781).

Zur Wirkungsgeschichte¹ des Talio-Verbots in der Alten Kirche

Ingo Broer - Siegen

Daß Wirkungs- oder Auslegungsgeschichte² des Neuen Testaments große Bedeutung auch für die neutestamentliche Exegese selbst hat, kann heute als anerkannt gelten. Man kann das u.a. schon daraus entnehmen, daß die große Kommentarreihe, für die der mit diesem Beitrag zu ehrende Kollege einen Kommentar zur Logienquelle vorbereitet, ausdrücklich die Auslegungs- und Wirkungsgeschichte mit berücksichtigen will, wenn das auch nach Ausweis der vorliegenden Bände in ganz unterschiedlicher Weise und in ganz verschiedenem Umfang der Fall ist.

Die Schrift, bei deren Auslegung innerhalb dieser Kommentarreihe die Wirkungsgeschichte am breitesten berücksichtigt ist, ist sicher das Mt in seiner Kommentierung durch U. Luz. Insofern ist es nicht von vornherein naheliegend, für die Nachzeichnung der Interpretation einer Perikope der Logienquelle in der Väterzeit ausgerechnet auf einen Text in der mit Komposition zurückzugreifen.

Allerdings hat U. Luz bei der Auslegung der fünften Antithese verständlicherweise - zumal die Auslegung zu Ende der 70er und zu Anfang der 80er Jahre entstand, in denen die Friedensproblematik die westliche Welt, und auch die neutestamentliche Exegese,³ in erheblichem Maße beschäftigte - den Nachdruck bei der Darstellung der Wirkungsgeschichte auf die großen Linien gelegt und verschiedene Typen von Interpretationen im Laufe der fast 2000 Jahre Christentumsgeschichte unterschieden. Insofern erscheint es gerechtfertigt, dem von Mt geschaffenen Zusammenhang im Verständnis der Alten Kirche noch einmal etwas genauer nachzugehen, wobei der Verfasser allerdings keineswegs den Anspruch auf Vollständigkeit erhebt. Jedoch gehen die Nachweise über reine Zufallsfunde hinaus. - Da Paul Hoffmann bereits zahlreiche Veröffentlichungen zu Perikopen der Bergpredigt vorgelegt und sich dabei auch mit Mt 5,38-48 beschäftigt hat,⁴ kann der Verfasser auf sein geneigtes Interesse an der Wirkungsgeschichte der Talio hoffen.

¹ Zum Begriff vgl. H. Frankemölle, Evangelium und Wirkungsgeschichte, in: L. Oberlinner/P. Fiedler (Hg.), Salz der Erde - Licht der Welt. Exegetische Studien zum Matthäusevangelium. Fs. f. A. Vögtle, Stuttgart 1991, 31-89, 64ff; R. Kampling, Eine auslegungsgeschichtliche Skizze zu 1 Thess 2,14-16, in: D.A. Koch/H. Lichtenberger (Hg.), Begegnung zwischen Christentum und Judentum in Antike und Mittelalter. Fs. H. Schreckenber, Göttingen 1992 (im Druck)

² Zur Differenzierung zwischen diesen beiden Begriffen vgl. U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1-7) (EKK I/1) Zürich u.a. 1985, 78

³ Vgl. die Fülle von Friedensbüchern von Neutestamentlern in diesen Jahren und den Beitrag Hoffmanns: Bergpredigt und christliche Verantwortung für den Frieden, in: KBl 109 (1984) 266-273!

⁴ Vgl. den Beitrag "Die bessere Gerechtigkeit. Die Auslegung der Bergpredigt IV (Mt 5,38-48)", in: BibLeb 10 (1969) 264-275

1. Alttestamentlich-jüdische Talio und "christlicher" Widerstandsverzicht in Mt 5,38f
Der Zusammenhang bei Mt zeichnet sich dadurch aus, daß der Jesus des ersten Evangeliums von den Mitgliedern der Jesusbewegung - von Christen wird man angesichts der noch nicht allgemein vollzogenen Trennung vom Judentum zu diesem Zeitpunkt besser noch nicht sprechen - den Verzicht auf Widerstand fordert und dem die jüdische Talio entgegenstellt, so daß der Eindruck entsteht, "die Juden" hielten sich an die Forderung der Talio, während in der Jesusbewegung nicht nur auf Widerstand verzichtet, sondern sogar noch die andere Wange dem Angreifer hingehalten werde(n) solle).

Diese Gegenüberstellung von jüdischer Talio und "christlichem" Widerstandsverzicht - jedenfalls der Forderung nach; inwieweit das tatsächliche Verhalten der Jesuanhänger dieser Forderung entsprach, ist eine andere Frage (dazu s. u.) - ist einmalig im Neuen Testament, denn sowohl Paulus in Röm 12,16-19 als auch der Verfasser des 1 Petr (3,9ff) können auf den Verzicht auf die Anwendung der Talio anspielen, ohne einen Unterschied zum Judentum auch nur anzudeuten. Im Gegenteil, man wird sogar positive Anzeichen an den genannten Stellen beobachten können, die dafür sprechen, daß Paulus und der Verfasser des 1 Petr sich hinsichtlich der Talio in Übereinstimmung mit dem Judentum wußten. Deswegen wird man den Grund für die Entgegensetzung von alttestamentlich-jüdischer und "christlicher" Forderung bei Mt eher in dessen (kirchlicher) Situation und in seinen Problemen mit der jüdischen Gemeinde am gleichen Ort als in einem tatsächlichen Gegensatz zwischen der Muttergemeinde und der aus ihr hervorgegangenen und von ihr inzwischen abgespaltenen Mt-Gemeinde finden müssen.⁵

2. Zum Vergleich: Die Wirkungsgeschichte der Feindesliebe

W. Bauer hat in seiner bekannten Untersuchung der Belege von der Feindesliebe in der altkirchlichen Literatur die Ansicht vertreten, daß einerseits die Apologeten in der Feindesliebe das besondere Charakteristikum der Christen finden, das die Christen nach Meinung der Apologeten auch wirklich ausüben, daß andererseits aber da, wo wir das Verhalten der Christen hinsichtlich dieses Spitzengebotes nachprüfen können, also da, wo von der Reaktion von Christen auf offene Feindschaft die Rede ist, von Feindesliebe nicht allzu viel zu spüren ist, wenn es freilich auch einige rühmensewerte Ausnahmen von dieser Regel gibt. Bauer urteilt abschließend:

"Es wird dabei bleiben, daß die starke Betonung der Feindesliebe bei den Apologeten weniger dem tatsächlichen Vorhandensein einer solchen als dem apologetischen Bedürfnis entspricht. Da aber die sonstige altchristliche Literatur aus gleicher Zeit hier keinen rechten Ersatz bietet, wird man urteilen müssen, daß nach dem Befund der bisherigen Untersuchung das Gebot der Feindesliebe nur geringen erkennbaren Einfluß auf das Leben der alten Christen ausgeübt hat".⁶

Diese Auskunft kann nicht überraschen und die These ist schon an sich wahrscheinlich. Es wäre insofern wenigstens von vornherein auch wenig erstaunlich, wenn wir im Blick auf den Talioverzicht in der Alten Kirche zu einem ähnlichen Ergebnis kämen.

⁵ Vgl. dazu meinen voraussichtlich 1994 in NTS erscheinenden Beitrag "Das ius talionis im Neuen Testament"

⁶ W. Bauer, Das Gebot der Feindesliebe und die alten Christen, in: ders., Aufsätze und kleine Schriften, Tübingen 1967, 235-252, 246.

3. Die Wirkungsgeschichte der fünften Antithese des Mt

3.1 Beschränkung auf Mt 5,38f bzw. Röm 12,17par

Bezogen auf die Talio und ihr Verbot wird man zunächst eingrenzen müssen, wonach man fragen will. Fragt man z.B. nach den bei Mt das Talioverbot erläuternden Sätzen, so bleibt man zwar sicher bei der von Mt mit dem Talioverbot verbundenen Intention, ebnet aber gleichzeitig die - doch auch von Mt gewollte - Differenz zwischen Talioverbot und Feindesliebesgebot ein, weil die das Talioverbot erläuternden Beispiele bei Mt nicht nur bei Lk und in Q zur Erläuterung der *Feindesliebe* gehören, sondern auch über die in der Talio-Antithese von Mt erhobene Forderung hinausgehen. Um beim Spezifikum des Talioverbots zu bleiben, ist also ein Verzicht auf die Wirkungsgeschichte der Beispiele der Talio-Antithese sinnvoll,⁷ allerdings mit einer Ausnahme, nämlich für den Fall, der z.B. bei Justin begegnet,⁸ daß die in Mt 5,39f genannten und über den reinen Talioverzicht hinausgehenden Forderungen nur als Beispiele für Widerstandsverzicht gebraucht werden. In solchen Fällen bleibt der Gebrauch der von Mt zur Erläuterung des Talioverzichts angeführten Beispiele inhaltlich ganz auf der von Mt 5,39a vorgegebenen Linie und kann daher auch für die Wirkungsgeschichte des Talioverbots herangezogen werden.

Ansonsten aber wird man nach dem Gedanken der Wiedervergeltung in der altchristlichen Literatur suchen und fragen müssen, wie die alten Christen sich dazu gestellt haben. Es kommen dafür einerseits natürlich Belege, die Mt 5,38-9 oder die anderen genannten neutestamentlichen Talioebelege (Röm 12,17 usw.) bzw. die entsprechenden alttestamentlichen Stellen zitieren oder darauf anspielen, etwa mit der Formulierung "Böses mit Bösem", "Gleiches mit Gleichem", "Unrecht erleiden" (Acta Apollonii 37), in Frage, ohne daß damit freilich schon alle in Frage kommenden Belege abgedeckt werden können.⁹

Da Mt 5,39 die Talio dem *Einzelnen* untersagt,¹⁰ ist die Frage, inwieweit damals die Talio strafrechtlich noch gültig war und inwieweit also sich eine Gemeinschaft innerhalb des römischen Staates überhaupt nach der Talio richten konnte, für unseren Zusammenhang nicht ausführlich zu erörtern.¹¹

⁷ Diese werden u.a. erwähnt bei Irenäus, Adv. Haer. III,18,6. Hieronymus, Comm. in Mt, MPL 26,41 (vgl. K. Beyschlag, Zur Geschichte der Bergpredigt in der Alten Kirche, in: ZThK 74 (1977) 291-322, 294.) z.B. deutet das Hinhalten der anderen Wange durch den Geschlagenen auf eine geistige Auseinandersetzung mit einem häretischen Irrlehrer und damit auf das immer wieder zu leistende Darbieten der rechten Lehre. Vgl. auch Origenes, De princ. IV,3,3, wo die Notwendigkeit nicht-wörtlicher Auslegung der Hl. Schrift u.a. mit der Unglaubwürdigkeit des Schläges auf die rechte Wange begründet wird, und noch Justin, Apol. I,16,1.

⁸ Justin, Apol. I,16,1.

⁹ Vgl. z.B. Diognet 5,15f; Athenagoras, Leg. 1,4.

¹⁰ Nach A. Tholuck, Die Bergrede Christi, Gotha 1872, 287 ist allerdings bislang von der Auslegung meist übersehen worden, daß die von Mt zitierte alttestamentliche Formel sich nicht auf das Verhältnis der Menschen untereinander, sondern nur auf die Gerechtigkeitspflege der Obrigkeit bezieht. Für das Verhalten des Einzelnen sei vielmehr Lev 19,18 und Spr 24,25 bindend gewesen.

¹¹ Zu den Gründen für die Abschaffung der Talio vgl. Dihle, Die Goldene Regel. Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgärethik, Göttingen 1962, 14f. Wichtig bleibt aber auch der Hinweis ebda 14, "daß selbst da, wo die Strafrechtspflege entwickelterer und differenzierterer Gesellschaftsformen längst neben der Vergeltung der Straftat auch andere Faktoren bei der Urteilsfindung zu berücksichtigen gelernt hat, weiterhin die Talion im Rechtsbewußtsein als letzte, wenn auch meist dem Menschen unerreichbare Stufe der Gerechtigkeit empfunden wurde" und 24. Dihle zeigt ebda 26f, daß später die Talio ins Jenseits projiziert wurde.

3.2 Tatsächlich geübter Verzicht auf Wiedervergeltung?

In der Tat finden sich in den Apologien und Märtyrerakten zahlreiche Hinweise darauf, daß die Christen sich an die Anordnung des Talioverzichts halten. Ich zitiere nur zwei Belege aus Märtyrerakten:

Actus Petri cum Simone 28¹²: "Denn Böses mit Bösem zu vergelten, haben wir nicht gelernt; vielmehr haben wir gelernt, unsere Feinde zu lieben und für unsere Verfolger zu beten."¹³

In Passio Scilitanorum 2 geben die Verfolgten auf die Versicherung des Prokonsuls, sie könnten sich die Gnade des Kaisers verdienen, si ad bonam mentem redeatis, u.a. folgende Auskunft: numquam malediximus, sed male accepti gratias egimus.¹⁴ Diese Belege, die sich leicht vermehren ließen, zeigen, daß die Behauptung Bauers für die Feindesliebe zunächst durchaus auch für den Talioverzicht zutrifft. Es finden sich in der urkirchlichen Literatur eine ganze Reihe von Beispielen, die das Befolgen des Talioverzichts von seiten der Christen behaupten.

Dafür, daß wir es hier aber nicht nur mit einer rein apogetischen, die Überlegenheit des Christentums über seine Gegner beweisenden Aussage zu tun haben, sondern daß die Christen diese Aussage auch ernst genommen haben, unabhängig freilich von der Frage, wie weit diesem Bemühen Erfolg beschieden war, scheint mir immerhin die Tatsache zu sprechen, daß der Talioverzicht in der urchristlichen Literatur nicht nur als tatsächliches Verhalten behauptet, sondern auch immer wieder als Forderung eingeschärft wird.

3.3 Aufforderungen zum Wiedervergeltungs-Verzicht

Ich nenne dafür drei Belege:

"manchmal muß man sogar die Vollmacht gebrauchen und jemandem 'dem Satan übergeben zum Untergang des Fleisches, damit der Geist am Tag des Herrn gerettet wird' (1 Kor 5,5). Aber nur selten soll man das tun; man muß nämlich 'die Unordentlichen' zurechtweisen, 'die Kleinmütigen' ermuntern, 'die Schwachen' ertragen, sich gegenüber allen großmütig erweisen und keinem 'Böses mit Bösem' vergelten (1 Thess 5,14f)". (Origines, Comm. in Mt XVI,8¹⁵)

Und in einem christlich-gnostischen Text heißt es:

"Was mit dem Unrecht verbunden ist, das ist das zur Abwehr und zur Vergeltung an denen, die vorher gesündigt haben, erlassene (Gesetz). Es befiehlt, ein Auge für ein Auge und einen Zahn für einen Zahn auszuschlagen und einem Mord mit einem Mord zu wehren (3. Mose 24,20f.) Denn der zweite, indem er ein Unrecht begeht, sündigt nicht geringer, indem er nur die Reihenfolge verändert, aber dieselbe Tat begehrt".¹⁶

¹² E. Hennecke/W.Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen II: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes, Tübingen ³1964, 187 datieren die Actus Petri auf 180-190.

¹³ Hennecke-Schneemelcher II 215. Ähnlich ActJoh 81.

¹⁴ Vgl. W. Bauer, Gebot 243; auch Ausgewählte Märtyrerakten hg. von R. Knopf (Tübingen, hg. von G. Krüger, ³1929) 28. Weitere Belege, die hier genannt werden könnten, sind: Aristides, Apol. 15,5; 17,3; Justin, Apol I,57; Diognet 5,15f; Acta Apollonii 37; Origines, Contra Celsum VII,46; Athenagoras, Legatio 1,4; 11,4; Origines, Comm. in Mt XVI,8 bezieht sich wegen der Formulierung "...keinem 'Böses mit Bösem' vergelten" eher auf die drei anderen neutestamentlichen Belege für das Talioverbot; Clemens v. Alexandrien, Stromata IV,137,2; 138,1; 138,5; (Justin, Dialog 133,6). - Das Gebet für die Verfolger und Hasser, das W. Bauer vielleicht doch ein wenig zu stark abwertet, ist ebenfalls sehr häufig belegt, vgl. nur Polykarp-Brief 12,3; Justin, Dial. 35; Tertullian, ad Scap. 1.

¹⁵ Übers. nach Origines, Der Kommentar zum Evangelium nach Matthäus I, eingell., übers. ... von H.J. Vogt (Bibl. der gr. Lit. 18) Stuttgart 1983.

Bei Tertullian finden wir folgendes Wort:

"Daher wird in uneingeschränkter Weise befohlen, Böses nicht mit Bösem zu vergelten. Gleichartige Handlungen finden gleichartige Vergeltung. Wie werden wir diese vermeiden, wenn wir bei unserer Abscheu vor der schlechten Tat keinen Abscheu vor der Rachsucht haben?" (de pat. X¹⁷)

3.4 Motive für den Talioverzicht

An den zuletzt zitierten Stellen ist auch eine Begründung für das Talioverbot sichtbar geworden. Der zweite Schlag, also die Vergeltung, ist nicht besser als der erste,¹⁸ bzw. gleichartige Handlungen werden von Gott auch gleich bestraft.¹⁹ Daneben finden sich auch andere Begründungen, z.B. das im Kontext der altorientalischen Weisheit begegnende Motiv von der umso sicheren Bestrafung durch Gott.²⁰

So sagt z.B. Tertullian:

"Wie schwer der Schlag durch die Wucht des Schmerzes und des Schimpfes auch sein mag, er wird noch schwerer vom Herrn zurückgegeben. Du schlägst den Nichtswürdigen mehr durch deine Gelassenheit; er wird dann nämlich von demjenigen geschlagen werden, um dessentwillen Du gelassen bleibst".²¹

Im gleichen Zusammenhang nennt Tertullian noch ein anderes Motiv für den Racheverzicht, nämlich den Gegner nicht das Erreichen zu lassen, was er anstrebt, und ihn so zu ärgern. "Du gehst dann nicht nur nicht (?) schadlos aus, was dir auch allein genügen müßte, sondern du hast noch die Freude, daß dein Feind sich verrechnet hat, und sein Verdruß gewährt dir Sicherheit."²² Ganz anders wird der Talioverzicht bei Basilius begründet. Er verweist auf das Beispiel der Natur, speziell auf das der Biene, "die niemandem schadet und keine fremde Frucht zerstört". Und er verdeutlicht dieses Beispiel noch dadurch, daß er zunächst auf den Bienen-König verweist, der zwar einen Stachel hat, aber diesen nicht zur Rache gebraucht, und dann auf die Bienen, die, wenn sie dem Beispiel ihres Königs nicht folgen und stechen, ihre Unbesonnenheit mit dem Tode bezahlen müssen.²³ Mit dieser Begründung aus der Natur verwandt ist die Begründung Laktanz', der auf die Erschaffung aller Menschen durch den einen Gott und die Abstammung von einem Menschen hinweist.²⁴ Selbstverständlich spielt auch das Argument der Lehre des Herrn eine Rolle,²⁵ und das neue Gesetz ist für Tertullian besser als das alte, das er deswegen als veraltet bezeichnen kann, weil nach seiner Meinung

¹⁶ Epistula ad Floram 5,4 (vgl. W. Foerster [Hg.], Die Gnosis I, Zürich/Stuttgart 1969, 209f). Vgl. denselben Gedanken u.a. auch bei Tertullian, de pat. X und bei Photius von Konstantinopel (in: J. Reuss, Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche (TU V,6) Berlin 1957). Der Gedanke, daß Wiedervergeltung sich nur durch die Reihenfolge von anderem Unrecht unterscheidet, dürfte mindestens auf Seneca zurückgehen, vgl. de ira II,32,1.

¹⁷ Vgl. auch Tertullian, Apol. 37,1-5; 45,3 (Übersetzungen werden im Folgenden in der Regel nach der BKV zitiert)

¹⁸ So ep. ad Floram 5,4.

¹⁹ So Tertullian, de pat. X.

²⁰ Vgl. dazu D. Zeller, Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern (fzb 17) Würzburg 1977, 57-59 und etwa Spr 25,21f; JosAs 28,14.

²¹ Tertullian, de pat. VIII.

²² ebda.

²³ Hexam. 8,4.

²⁴ Div. inst. 60.

²⁵ vgl. unten die Origines-Stelle und etwa Irenäus, Haer II,32,1; Clemens von Alexandrien, paid. I,70,1.

bei menschlichen Dekreten die neuen immer die alten überholen.²⁶ Auch das biblische Motiv von der Bewährung wird auf die Talio angewendet,²⁷ ebenso das von dem wahren und Gott allein wohlgefälligen Opfer.²⁸

3.5 Die Erfüllbarkeit und die tatsächliche Erfüllung des Talioverzichts in der Alten Kirche
Angesichts der Häufigkeit, mit der das Gebot des Talioverzichts herangezogen wird, erstaunt es nicht, daß trotz zahlreicher Hinweise auf die Schwierigkeit der Erfüllung dieses und der anderen Gebote der Bergpredigt und auf seine tatsächliche Nichterfüllung die Erfüllbarkeit letztlich in der Alten Kirche nicht grundsätzlich als Problem angesehen wurde.²⁹ Origenes sagt zum Beispiel:

"Auch wenn der Erlöser sagt: 'Ich aber sage euch, daß ihr nicht widerstreben sollt dem Übel' (Matth. 5,39), und: 'Wer mit seinem Bruder zürnet, der ist des Gerichts schuldig' (Matth. 5,22) ... und wenn er sonst ein Gebot gibt, so spricht er unter der Voraussetzung, daß es in unserer Macht steht, das Gebotene zu tun, und daß wir mit vollem Recht 'des Gerichtes schuldig' werden, wenn wir es übertreten".³⁰

Und Basilius weist auf Sokrates hin:

"Jemand schlug dem Sokrates, des Sophroniskos Sohn, rücksichtslos direkt ins Gesicht. Dieser wehrte ihm nicht, sondern ließ dem Zorntrunkenen freie Hand, so daß sein Antlitz unter den Schlägen bereits aufgeschwollen und von Beulen unterlaufen war. Als dann jener zu schlagen aufhörte, soll Sokrates lediglich den Namen des Täters auf seine Stirn wie auf eine Bildsäule geschrieben und sich so gerächt haben... Das Verhalten des Sokrates entspricht doch genau jenem Gebote: Dem, der uns auf die rechte Wange schlägt, soll man auch die andere darbieten und entfernt sich nicht rächen".³¹

²⁶ De exh. cast. 6.

²⁷ Tertullian, Apol. 37.

²⁸ Laktanz, Div. inst.

²⁹ Vgl. hierzu Beyschlag, Geschichte 297-299, dort auch weitere Belege. Vgl. auch Chrysostomus, Homilien 18,6 zu Mt: "Auch will der Herr zeigen, daß er nichts Übermäßiges verlangt, sondern kaum mehr als das, was alle tun; darum sagt er: 'Tun nicht auch die Heiden dasselbe?'"

³⁰ Origenes, de princ. III,1,6. Es folgt ein Hinweis auf Mt 7,24-26.

³¹ Basilius, Homilien und Predigten II,21,5. Vgl. Origenes, C. Celsum VIII,35, der auf Lykurg und Zenon als Nichtchristen verweist, die die Feindesliebe geübt haben. Bei Origenes und Basilius liegt offensichtlich noch nicht vor, was H. Haas, Die Idee der Feindesliebe in der außerchristlichen Welt, Leipzig 1927, 68 "die verehrende Hochschätzung des eigenen Besitzes, die die volle Unbestechlichkeit des Urteils auf eine den meisten zu hart sich erweisende Probe stellt", genannt hat. - Könnte das Beispiel des Sokrates, der ja nicht gerade ein Musterbeispiel für bürgerliches Leben in der Antike, wenn freilich auch kein Wandercharismatiker war, noch für die These G. Theißens, Wanderradikalismus (in: ders., Studien zur Soziologie des Urchristentums, WUNT 19, Tübingen ²1983) 92 Anm. 36 sprechen, daß Mt 5,39-41 "direkt auf die Situation wandernder Charismatiker bezogen sein" könnte, so spricht das Zeugnis des Origenes doch wohl gegen einen direkten Zusammenhang dieser Worte mit wandernden Außenseitern, da Origenes offensichtlich mit der Möglichkeit der Beherzigung dieser Maxime auch durch normale - sprich: seßhafte und familiär gebundene - Christen rechnet. Th. Schmeller, Brechungen. Urchristliche Wandercharismatiker im Prisma soziologisch orientierter Exegese (SBS 136) Stuttgart 1989, 69f rechnet Mt 5,39b-41 "sehr wahrscheinlich" zu der Gruppe von Worten, "die ursprünglich gerade auf die seßhaften Anhänger bezogen waren." Zu Sokrates und anderen Beispielen für philosophisch motivierten Gewaltverzicht vgl. noch L. Schottroff, Gewaltverzicht und Feindesliebe in der urchristlichen Jesustradition, in: Jesus Christus in Historie und Theologie. Neutestamentliche Fs. für H. Conzelmann zum 60. Geburtstag, Tübingen 1975, 197-221, 212.

Die Kirchenväter kennen auch ein Hilfsmittel, das den Verzicht auf die Talio und die damit zusammenhängenden Untugenden der Streitsucht, des Zorns und der Zwietracht erleichtert, nämlich die Geduld. So lesen wir bei Cyprian:

"Lasset Geduld im Herzen wohnen: und all diese Eigenschaften können dort keinen Raum finden, oder selbst wenn sie sich einzuschleichen versuchen, so werden sie rasch abgewiesen und müssen abziehen, damit im Herzen die friedliche Wohnung weiterbesteht, wo der Gott des Friedens gerne weilt".³²

So wenig wir die Möglichkeit haben, das tatsächliche Verhalten der Christen in den ersten Jahrhunderten insgesamt zu beurteilen, so sehr scheint mir doch die Zahl der Belege, in der der Verzicht auf die Talio als Forderung erwähnt wird, dafür zu sprechen, daß man sich wenigstens um ein solches Verhalten bemüht hat - inwieweit dieses Bemühen insgesamt von Erfolg gekrönt war, können wir nicht beurteilen, sollten aber hier angesichts unserer eigenen Praxis - wer verzichtet schon auf sein Recht und prozessiert nicht, wenn "notwendig", gegen seinen Nächsten? - mit der Beurteilung auch vorsichtig sein,³³ unbeschadet der Tatsache, daß uns natürlich aus der Urkirche eine Reihe von Klagen darüber überliefert sind, daß Christen die entsprechenden Gebote nicht gehalten haben.³⁴

Die beiden folgenden Zeugnisse von Augustinus, in denen dieser sich für Donatisten einsetzt, die einen Priester ermordet und einen anderen mißhandelt haben, sprechen m.E. eindeutig für die soeben geäußerte Vermutung, daß die Christen wenigstens versucht haben, sich an das Gebot des Talioverzichts zu halten:

"Dies flößt mir die Sorge ein, es möchte etwa deine Herrlichkeit glauben, sie nach der ganzen Schwere des Gesetzes bestrafen zu müssen, *indem ihnen das gleiche geschieht, wie sie getan haben* (ut qualia fecerunt, talia patiantur). Deshalb beschwöre ich dich durch diesen Brief bei dem Glauben, den du an Christus hast, bei der Barmherzigkeit Christi des Herrn selbst, dies nicht zu tun noch irgendwie zu gestatten, daß es geschehe. Denn obgleich wir jede Einmischung hinsichtlich ihrer Hinrichtung unterlassen könnten, ... so wollen wir doch nicht, daß für die Leiden der Diener Gottes gleichsam nach dem Vergeltungsrecht, durch Verhängung der gleichen Pein Rache genommen werde (nolumus tamen passiones servorum dei quasi vice talionis paribus supplicii vindicari)". (Brief an Marcellinus, ep. 133.1³⁵)

Und im Brief an den Prokonsul Apringius in derselben Angelegenheit heißt es:

"ich flehe dich bei der Barmherzigkeit Christi an, du mögest uns gestatten, uns deshalb ob der Erhöhung und Sicherung deiner Glückseligkeit zu freuen, doch so, daß jenen nicht Gleiches mit Gleichem vergolten werde... Gäbe es nun kein anderes Mittel, die Bosheit dieser verkommenen Leute zu zügeln, so würde vielleicht die äußerste Notwendigkeit dazu drängen,

³² Cyprian, de bon. pat. 16; vgl. auch Tertullian, de pat. VI; Clem. v. Alex., Strom. IV,61,2.

³³ Der Satz G. Dautzenbergs, Mt 5,43c und die antike Tradition der jüdischen Misanthropie, in: L. Schenke (Hg.), Studien zum Matthäusevangelium. Fs. f. W. Pesch (SBS) Stuttgart 1988, 47-77, 53 man solle eine Ethik "nicht nach ihrem Erfolg oder Mißerfolg beurteilen, sondern nach dem von ihr angestrebten Niveau" hat sicher auch sein Recht, aber die Beurteilung der ethischen Praxis kann m.E. nicht vollkommen unberücksichtigt bleiben.

³⁴ Vgl. 2 Clem 13,3ff; Joh. Chrysostomus, Hom. in Mt 18,6; vgl. auch ebda 15,10; 18,4. Augustinus, De sermone Domini in monte I, 15,40 betont, daß die Feindesliebe viel Kraft verlangt.

³⁵ Vgl. auch ebda 3: "Entwertet nicht die Leiden der katholischen Gottesdiener, die den Schwachen zur geistigen Erbauung dienlich sein sollten, durch eine ausgleichende Bestrafung ihrer Feinde, von denen sie zu leiden hatten..." (reciproca inimicorum, a quibus passi sunt, poena). Übers. nach BKV, Text nach St. Augustine. Selected letters with an English transl. by J.H. Baxter (LCL) London 1965.

sie zu töten. Was indessen uns betrifft, so würden wir, falls eine mildere Bestrafung unmöglich wäre, immerhin vorziehen, sie freizulassen, als für die Peinen unserer Brüder durch Blutvergießen Rache zu nehmen".³⁶

3.6 Die Konsequenzen des Verzichts auf Wiedervergeltung

Die Frage schließlich, was aus den Christen wird, wenn sie sich dem Verbot der Talio entsprechend verhalten,³⁷ wird von Joh. Chrysostomus reflektiert, der im übrigen in seiner Römerbriefauslegung³⁸ auch ausdrücklich sagt, daß das Talioverbot nicht nur eine innerchristliche Weisung ist, sondern sich auf jeden Menschen bezieht:

"Da der Herr sagt: 'Wer seinen Bruder einen Narren schilt, ist der Hölle verfallen', dachte er auch nicht bloß an diesen Ausdruck, sondern an jede Art von Beleidigung. Ebenso bestimmt er hier nicht, daß wir bloß Faustschläge mannhaft ertragen, sondern daß wir uns überhaupt durch kein Unrecht aus der Fassung bringen lassen. Darum wählte er auch dort gerade die schwerste Beschimpfung (Narr), hier einen Schlag, der unter allen als der beschämendste und entehrendste gilt, den ins Gesicht. Seine Weisung bezieht sich aber sowohl auf den, der schlägt, als auch auf den, der geschlagen wird. Der Mißhandelte, der eine solche Höhe der Tugend erreicht hat, wird gar nicht denken, daß ihm ein Unrecht widerfahren. Er wird ja schon gar nicht das Gefühl einer Beschimpfung empfinden, da er eigentlich viel eher kämpft, als geschlagen wird. Der Angreifer hingegen wird beschämt werden und keinen zweiten Schlag mehr führen, und wäre er auch schlimmer als das wildeste Tier. Ja, er wird sogar seinen ersten Schlag selbst gar sehr mißbilligen. Nichts hält ja die Bösen so sehr zurück, als wenn man das geschehene Unrecht sanftmütig erträgt; und zwar hält es sie nicht bloß von weiterer Gewalttätigkeit zurück, sondern es bewirkt auch, daß sie das frühere eher bereuen, die Sanftmut des Beleidigten bewundern und (von ihrem Treiben) abstehen. Ja, es macht sie aus Feinden und Gegnern nicht bloß zu Freunden, sondern zu Hausgenossen und gegenseitigen Dienern. Übt man dagegen Wiedervergeltung, so erreicht man in allem das Gegenteil. Es bringt beiden Schande, macht sie schlechter, als sie waren, und entfacht die Zornesflamme nur umso mehr; ja, wenn das Unheil noch weiter geht, hat es oft sogar den Tod im Gefolge".³⁹

³⁶ ep. 134,2 und 3 - auch hier findet sich aber wieder der schon in der vorigen Anm. zitierte Gedanke der Entwertung.

³⁷ Vgl. zu dieser Fragestellung bezüglich der Konsequenzen des Widerstandsverzichts schon Seneca, de ira II,28-34.

³⁸ Comm. in Rom 23,2; Chrysostomus, Homilien 18,6 zu Mt (s.o. Anm. 29)

³⁹ Hom. in Mt 18. Diese milde Gesinnung nach der Weisung Jesu schließt allerdings beim selben Verfasser nach unserem Geschmack übelste Ausfälle gegen die Juden nicht aus, vgl. MPG 48, u. a. 847f.852. - Daß der Angreifer durch solche Haltung des Angegriffenen überwunden und damit gut wird, nimmt auch Photius von Konstantinopel Fr. 19 an (vgl. Reuss, Matthäus-Kommentare 277); vgl. auch Clem. v. Alexandrien, Stromata III, 36,2; Didache 1,4 und dazu R. Knopf, Die Lehre der zwölf Apostel. Die zwei Clemensbriefe (HNT.E 1) Tübingen 1920, 7f und K. Niederwimmer, Die Didache (KEKErg.Reihe Bd. 1) Göttingen 1989, 103; Petrus von Laodicea. Erklärung des Matthäusevangeliums zum 1. Male hg. u. unters. v. D.F.C.G. Heinrici (Beitr. zur Geschichte und Erklärung des NT V) Leipzig 1908, 54 zu Mt 5,38-42. Petrus von Laodicea erörtert übrigens auch die Frage, ob das Gesetz des Talioverzichts im Gegensatz zum jüdischen Gesetz steht und bezeichnet die Antwort Jesu als "ὕπερ νόμον".

Diese Zuversicht des Joh. Chrysostomus, daß auf das Hinhalten der anderen Seite hin ein zweiter Schlag nicht erfolgt, wird freilich von Basilius nicht geteilt, wie wir an dessen Hinweis auf Sokrates gesehen haben - Basilius dürfte hier die Situation doch wohl realistischer einschätzen.⁴⁰

4. Das Gebot des Talioverzichts heute

Viele der in der Wirkungsgeschichte zum Ausdruck kommenden Tendenzen teilen wir heute nicht mehr. Welche Schwierigkeiten der Text der Bergpredigt, und dabei durchaus vor allem die Antithesen, heutigem Verstehen bietet, kann man schon daran sehen, daß seit der Reformation eine Auslegungsrichtung die prinzipielle Unerfüllbarkeit der Forderungen der Bergpredigt vertritt.⁴¹ Gleichzeitig haben aber gerade die Antithesen auch nach dem zweiten Weltkrieg noch zur Stabilisierung christlicher Identität beigetragen, insofern in einigen von ihnen - auch in der von der Talio - mehr oder weniger das Wort des historischen Jesus gesehen und seine Differenz zum Judentum festgehalten wurde. Wenn wir richtig gesehen haben, daß es innerhalb des Neuen Testament nur Mt ist, der bei der Talio die Differenz des "Christentums" zum "Judentum" betont, während Paulus und der Verfasser des 1 Petr hier keinen Unterschied sehen, und daß Mt den Unterschied zum Judentum vor allem aus seiner kirchengeschichtlichen Situation heraus so stark betont, so kann eine wirkungsgeschichtliche Exegese nicht davon absehen, daß diese Situation sich heute grundlegend geändert hat. Nicht mehr eine kleine christliche Gemeinde steht der großen und etablierten jüdischen gegenüber, sondern - zumindest in Deutschland - eine kleine Schar Überlebender den Noch-Großkirchen. Kann so, was damals berechtigt gewesen sein mag, heute nicht mehr berechtigt sein, ist also auf solche Kontrastierung dem Judentum gegenüber zu verzichten, so bleibt die Aufgabe für Juden und Christen damals wie heute die gleiche: Gegen die Ausübung von Gewalt wo immer möglich einzutreten, gilt doch für das Judentum und für das Christentum: "Sag nicht: Wie er mir getan hat, so will auch ich ihm tun, einem jeden will ich vergelten, wie es seine Taten verdienen." (Spr 24,29) - Aber was sagen wir den Campesinos, die von den Großgrundbesitzern mit Waffengewalt von ihrem Stückchen Land vertrieben werden und so ihre bereits hinreichend erbärmliche Lebensgrundlage verlieren? Können wir es wagen, ihnen zu sagen: "Vergeltet niemandem Böses mit Bösem! Seid allen Menschen gegenüber auf Gutes bedacht! Soweit es euch möglich ist, haltet Frieden mit allen Menschen! Rächt euch nicht selber, liebe Brüder, sondern laßt Raum für den Zorn (Gottes); denn in der Schrift steht: Mein ist die Rache, ich werde vergelten, spricht der Herr" (Röm 12,17-19)? - Es gibt Situationen, in denen Sprachlosigkeit dem Exegeten vielleicht besser ansteht als Sprachgewalt, was nur eine Anwendung der fünften Antithese auf den Umgang mit dem Wort bedeutet.

⁴⁰ Vgl. zum Problem noch Origines, Contra Celsum VIII,68 und Philo, Virt. 116-120.

⁴¹ Vgl. dazu Luz, Mt I 194f; vgl. auch ders., Die Bergpredigt im Spiegel ihrer Wirkungsgeschichte, in: J. Moltmann (Hg.), Nachfolge und Bergpredigt, München 1981, 37-72.

"GOTT" - MIT UND OHNE ARTIKEL
ORIGENES ÜBER JOH 1,1

Norbert Brox - Regensburg

Auf den folgenden Seiten will ich auf ein nicht ganz kleines, philologisches Problem der frühen Kirche hinweisen, das von erheblicher Tragweite für die Geschichte der christlichen Theologie gewesen ist, aber eine unverhältnismäßig geringe Beachtung in der Dogmengeschichtsschreibung findet. Es handelt sich um die doch sehr auffällige Tatsache, daß die Christen zwei Dinge gleichzeitig taten, die sich nach zeitgenössischem Verständnis nicht vereinbaren ließen: Sie hielten am biblisch-jüdischen Monotheismus fest und nannten gleichzeitig jemand "Gott", der nicht der biblische Schöpfer und "Vater" ist, sondern eben Jesus von Nazareth. Daß da eine bedenkliche Aporie vorliegt, wurde ihnen von Juden und Heiden und später auch vom Islam vorgehalten. Und man kann ja nicht behaupten, das ganze sei kein Problem. Was ich aus der Geschichte der Problem-"Lösung" hier avisieren will, ist zwar nur ein Detail, aber ein aufschlußreiches. Wie war Jesu frühe Bezeichnung als θεός, im 2. Jh. längst Routine, ohne massiven Verstoß gegen den Monotheismus möglich?

Ich will die Sache hier auf den zugehörigen altkirchlichen Schriftbeweis als Legitimationsmuster reduzieren. Der vorgestellte Beweis ist von Origenes entworfen. Origenes war von seinem theologischen System her bzw. vor dem Hintergrund der aktuellen Debatte um die trinitarische bzw. christologische Frage bekanntlich strenger Anti-Monarchianer. Der Monarchianismus hatte das besagte Problem mit dem Monotheismus nicht. Origenes gehörte dagegen zu den Theologen, die Christus bzw. den Logos "Gott" nannten und sich von daher unter den Beweisdruck stellten, die Zulässigkeit solcher Rede demonstrieren zu müssen. Vor ihm hatten das andere schon auf anderem Weg unternommen. Aber die Sorge um den Monotheismus war dadurch noch nicht erledigt. Es gab um diese Frage (die Frage nach Vater und Sohn) begrifflicherweise "viel Unruhe" in der Kirche, wie Origenes in einer Diskussion mit Bischöfen äußert, und er zieht daraus den Schluß, daß hier noch fundamentale und präzise Begründungen erarbeitet werden müssen.¹ Solche Begründungen konnten aber nur

zufriedenstellen, wenn sie den Begriff "Gott" konkurrenzlos halten konnten, d.h. für Jesus das Gottes-Attribut in einer Variante verstanden, die Jesus zwar "Gott", aber doch nicht Gott wie den Vater sein ließ. Und tatsächlich haben Origenes und andere mit einem doppelten Gottesbegriff gearbeitet. Zur Vermeidung jeder Konkurrenz zu Gott konnte nur ein Gottesbegriff dienen und zulässig sein, der nicht denselben, steilen Anspruch erhob wie der biblische Monotheismus. Und einen solchen "reduzierten", "ermäßigten" Gebrauch des Attributs θεός hat es in der spätantiken Philosophie und Religionsgeschichte tatsächlich gegeben, und Christen haben sich seiner tatsächlich bedient. A. v. Harnack hat m.W. als erster diesen Hinweis gegeben,² wurde aber nur von wenigen vernommen, z.B. von F.J. Dölger.³ Harnack gab zu beachten, "wie variabel und elastisch der Begriff 'θεός' gewesen ist, und zwar bei Gebildeten und Ungebildeten", und Dölger spricht von einer "Entwertung des θεός-Begriffes" (speziell durch den Kaiserkult), nach der der Terminus "nicht den engen Sinn" hat, der in der späteren Christologie-Tradition mit ihm verbunden ist. Und "selbst die Christen waren nicht allzu ängstlich, diesen Namen auch anderen Wesen außer Gott beizulegen". Nur so ist es zu begreifen und nachzuvollziehen, daß der θεός-Begriff im 2. und 3. Jh. christologisch gebraucht werden konnte, als der trinitarische Personbegriff noch nicht diskutiert und das ὁμοούσιος noch nicht denkbar waren. Christologie konnte bis mindestens ins hohe 3. Jh. hinein nur subordinatianisch konzipiert werden; Monotheismus bzw. Monarchianismus ließen nichts anderes zu. Dazu paßt nun der "reduzierte" θεός-Begriff optimal. Es ist mit ihm eine Kategorie gefunden gewesen, die das denkbar Höchste von Christus sagt, ihn (wegen der reduzierten Semantik des Begriffs) aber nicht in konkurrierende Nähe zu Gott (dem Vater) geraten ließ.

1) Entretien d'Origène avec Héraclide, hg. von J. Scherer, SC 67, Paris 1960, c. 4,17-18; Übers.: E. Früchtel, Origenes. Das Gespräch mit Herakleides und dessen Bischofskollegen über Vater, Sohn und Seele usw., Stuttgart 1974, 29.

2) A. von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, Tübingen 41909, 138f. A. 1.

3) F.J. Dölger, IXΘΥC 1, Rom 1910, 395-402.

Was im Frühchristentum problematisch war, mußte in Form des Schriftbeweises geklärt werden. Die Rede von Jesus Christus als Gott war gefährlich, weil unter Umständen mißverständlich. Verwechslung mußte ausgeschlossen werden. Origenes entdeckte, daß im Prolog zum Joh-Evangelium (und in Joh 17,3 und Ps 49,1) beides vorliegt: die Benennung des Logos als Gott und gleichzeitig seine (subordinierende) Abhebung von Gott (dem Vater) (JohCom. II 2,13-18):⁴

(13) "Mit größter Sorgfalt und als jemand, der die griechische Sprache in ihrer Präzision beherrscht, gebrauchte Johannes das eine Mal den Artikel (τὸ ἄρθρον), das andere Mal nicht. Zum Wort λόγος hat er (jedesmal) den Artikel "der" dazugesetzt (ἐπὶ μὲν τοῦ λόγου προστιθεὶς τὸ "Ο"), zu der Bezeichnung Gott aber hat er den Artikel einmal dazugesetzt und einmal weggelassen. (14) Denn er setzt den Artikel dann, wenn die Benennung Gott auf den ungewordenen Urheber des Weltalls bezogen ist. Er läßt ihn aber weg, wenn es der Logos ist, der θεός genannt wird. Aber so wie er an diesen Stellen zwischen ὁ θεός und θεός unterscheidet, so unterscheidet er nie⁵ zwischen ὁ λόγος und λόγος. (15) Denn wie der über allem stehende Gott durch ὁ θεός und nicht durch bloßes θεός bezeichnet wird, so wird die Quelle des Logos, der in jedem Vernunftwesen ist, durch ὁ λόγος bezeichnet; der Logos, der in jedem (Vernunftwesen) ist, wird (dagegen) sicherlich nicht im eigentlichen selben Sinn wie der erste (Logos) als ὁ λόγος benannt und bezeichnet."

Origenes entdeckt: Johannes trifft als erfahrener Philologe im Gebrauch und in der Bedeutung des Begriffs θεός die Unterscheidung, daß er manchmal den Artikel setzt, manchmal aber nicht (die Artikelsetzung bestimmt die Semantik). Beim Begriff λόγος trifft er (im gleichen Text Joh 1,1) diese Unterscheidung aber nicht, obwohl auch ὁ λόγος Verschiedenes bedeuten kann. Origenes schließt von dieser "Ungleichbehandlung" auf das Gewicht der Unterscheidung

4) Der Text: Origenes. Werke IV. Der Johanneskommentar, hg. von E. Preuschen, GCS 10, Leipzig 1903, 54 Zeile 13 bis 55 Zeile 8; E. Blanc, Origène. Commentaire sur saint Jean T. I, SC 120, Paris 1966, 214-218.

5) R. Gögler, Origenes. Das Evangelium nach Johannes, Zürich-Köln 1959, 142 übersetzt das μήποτε groteskerweise mit "auch". Damit kann die Argumentation des Origenes nicht mehr glücklich ans Ziel gebracht werden. Es kommt gerade darauf an, daß Johannes im Prolog nur beim Begriff θεός mit dem Artikel-Wechsel operiert, beim Begriff λόγος aber eben "nie".

(mit und ohne Artikel) von ὁ θεός und θεός. Der Evangelist legitimiert diese doppelte Diktion und sichert die Möglichkeit, den Logos der Theologie des Origenes θεός zu nennen. Und daß es ihm genau und nur darum ging, ergibt sich daraus, daß er den Artikel-Wechsel nur am Begriff θεός und nicht (auch) am Begriff λόγος einsetzt. θεός als christologisches Attribut trug zu Origenes' Zeit durchaus noch die Beweislast für seine Zulässigkeit. In den Gemeinden protestierten diejenigen, die sich mit dieser Diktion nicht abfinden konnten. Tertullian sind sie lästig geworden: *"Sie kommen uns immer mit der Behauptung, wir lehrten zwei oder drei Götter"* (Prax. 3,1). Nach Novatian sind es Leute, die (antimodalistisch) behaupten, Christus sei nur ein Mensch. Sie erheben Einspruch: *"Wenn es zwei gibt, Vater und Sohn, und wenn der Vater Gott ist und auch Christus, dann gibt es nicht nur einen Gott, sondern es sind zugleich zwei Götter eingeführt, Vater und Sohn. Wenn es aber nur einen Gott gibt, dann muß Christus Gott sein"* (trin. 175). Mit diesen Positionen stritt auch Origenes, und er sucht in der Fortsetzung einleuchtende Klarheit für die verwirrten Gemeinden zu finden:

(16) *"Von diesen Beobachtungen aus läßt sich eine Lösung finden für das, was viele irritiert, weil sie in der Liebe zu Gott (φιλόθεοι) bleiben möchten und sich hüten, von zwei Göttern (δύο θεούς) zu reden und dadurch in falsche und gottlose Lehren stürzen. Entweder bestreiten sie, daß die Individualität des Sohnes (ιδιότητα υἱοῦ) von der des Vaters unterschieden ist, und bekennen ihn als Gott, der bei ihnen nur dem Namen nach als Sohn angesprochen wird; oder sie bestreiten die Gottheit des Sohnes, setzen aber für ihn eine Individualität und ein Eigensein an, das von dem des Vaters unterschieden ist."*

Die Rede von zwei Göttern schreckt fromme monarchianische Seelen ab, allerdings zu den diversen zeitgenössischen Irrtümern.⁶ Origenes fühlt sich mit seiner doppelten Rede von θεός hier wahrscheinlich betroffen und mißverstanden und belehrt sie einschlägig. Dabei kommt er auf sein Argument von der Bedeutsamkeit des Artikels vor dem Wort θεός zurück:

6) Die nicht von zwei Göttern reden wollen, sind Monarchianer (strenge Monotheisten); die die Individualität des Sohnes bestreiten, sind die Modalisten unter den Monarchianern; die die Gottheit des Sohnes bestreiten, aber seine Individualität festhalten, sind die Adoptianer unter den Monarchianern.

(17) "Man muß ihnen nämlich sagen, daß αὐτόθεος (Gott aus sich selbst) ὁ θεός bedeutet. Deshalb sagt unser Erlöser auch im Gebet zum Vater (Joh 17,3): Damit sie dich erkennen, den allein wahren Gott (τὸν ... θεόν). Alles, was nicht Gott aus sich selbst (αὐτόθεος) ist und bloß durch Teilhabe an dessen Gottheit (μετοχῇ τῆς ἐκείνου θεότητος) Gott geworden (θεοποιούμενον) ist, sollte eigentlich nicht ὁ θεός genannt werden, sondern besser θεός (οὐχ ὁ θεός, ἀλλὰ θεός κυριώτερον ἢν λέγοιτο). Davon ist der absolut Höchstgeschätzte 'der Erstgeschaffene aller Schöpfung' (Kol 1,15), weil er als erster durch sein Bei-Gott-sein (τῷ πρὸς τὸν θεὸν εἶναι)⁷ die Gottheit in sich hineingesogen hat, er, der den übrigen Göttern außer ihm - deren Gott Gott ist (ὧν ὁ θεός θεός ἐστίν) gemäß dem Schriftwort: 'Der Gott der Götter (θεὸς θεῶν), der Herr, hat gesprochen, und er hat der Erde zugerufen' - dabei gedient hat, Götter zu werden, indem er von dem Gott (ἀπὸ τοῦ θεοῦ) schöpfte, damit sie Götter würden (θεοποιηθῆναι), und ihnen neidlos mitgab entsprechend seiner Güte. (18) Wahrhaftiger Gott ist also ὁ θεός (ἀληθινὸς οὖν θεός ὁ θεός); die Götter (οἱ ... θεοί) aber, die nach ihm gestaltet sind, sind wie Bilder eines Prototypus, aber der Archetypus der meisten Bilder ist der Logos bei Gott (ὁ πρὸς τὸν θεὸν λόγος), der "im Anfang" (Joh 1,1) war und durch das Bei-dem-Gott-Sein (πρὸς τὸν θεόν) immer θεός bleibt. Er besäße es aber nicht, wenn er nicht bei Gott (πρὸς θεόν) wäre, und er bliebe nicht θεός, wenn er nicht in unaufhörlicher Schau der väterlichen Tiefe verbliebe."

Den Abweichlern oder Verunsicherten muß klar gemacht werden, daß der Artikel vor θεός eine qualifizierte Göttlichkeit unterscheidet und anzeigt, den transzendenten Gott, der Gott aus sich selbst (αὐτόθεος) ist. Es muß ihnen weiter klar werden, daß es Wesen gibt, die "gottgeworden" und damit "Götter" sind, dann aber natürlich nicht im selben Sinn und Rang wie ὁ θεός (αὐτόθεος), sondern nur durch Teilhabe und also in abgestuftem Sinn. Mit ihnen sind die geretteten oder auf dem Weg zur Rettung befindlichen

7) Die Begründung des Gottseins des Logos hier und einige Zeilen weiter unten aus dem Bei-Gott-sein des Logos war schon in II 2,10 (GCS 10,53 Zeile 31 bis 54 Zeile 1 (mit Apparat): πρὸς δὲ τὸν θεὸν τυγχάνων ὁ λόγος θεός ἐστίν ἀπὸ τοῦ εἶναι πρὸς αὐτόν vorweggenommen.

Geistwesen (samt den vollkommenen Menschen) gemeint, unter denen es den Herausragenden gibt, den Logos, der einer von ihnen ist, aber eminent überlegen, weil er "als erster" die Gottheit "in sich hineingezogen" hat. Als Mittler oder Retter hat er den anderen dabei geholfen, Götter zu werden. Dieses abgeleitete Gottsein sollte, sagt Origenes, nicht mit dem Artikel vor dem Prädikat θεός bedacht werden. Und hier macht Origenes klar, wie groß die Kluft zwischen θεός und ὁ θεός ist. Er will Sorgfalt in der Wortwahl, damit es keine Konfusion und Irritation gibt. Gott im strengen Wortsinn ist einzig der Höchste. Was man sonst θεός nennen kann und darf, an der Spitze dieser Wesen den Logos, ist durch Teilhabe zum Gott im minderen Sinn geworden. - Origenes lädt ein, sich dieser unbedenklichen Redeweise (so meint er) anzuschließen. Sie führt zu zwei Göttern, aber nicht im unverträglichen Sinn, und markiert die Größe und Bedeutung des Logos. Aufgrund seiner langfristigen Nähe bei "dem Gott" gibt es nach Origenes kaum einen passenderen Namen für ihn. Johannes nennt ihn mit diesem Namen, aber nur so, daß er eine Verwechslung im doppelten Gebrauch von θεός (mit und ohne Artikel) vermeidet.

Origenes hat jeweils das Problem in der einen, die Bibel in der anderen Hand. Es muß seinen guten Sinn haben, daß Johannes im Prolog zu seinem Evangelium ein auffälliges sprachliches Verfahren mit den Artikeln einführt, und zwar nur am Begriff θεός, aber nicht (obwohl möglich) am Begriff λόγος. Origenes verbindet und löst damit das Problem mit dem seinem Sinn nach offenen, bislang unentdeckt oder unverstanden gebliebenen Bibeltext.

Was dabei herauskommt, ist also die Vorstellung gestufter Göttlichkeit, ein verschieden karätiger Gottesbegriff. Origenes führt eine äquivoke Rede mit dem Term Gott, ohne Bedenken zu haben, den Begriff dadurch zu diskreditieren und zu entwerten. Er redet von ὁ θεός, im "reduzierten" Sinn von θεός und noch einmal "ermäßigt" von θεοί. Er läßt einen kurzen Blick in die Streitszene tun: Es gibt die vielen φιλόθεοι, die es sich nie gestatten würden, den Gottesbegriff auf andere Wesen auszudehnen, weil das eine Mehrzahl (zwei) in Gott bedeuten würde. Origenes will ihnen die Angst nehmen. Durch den fehlenden Artikel vor θεός ist der Gottesname für den Logos hinreichend von ὁ θεός abgesetzt. Origenes zeigt da wenig Scheu. Er war kein Monarchianer. Ein unbeschwerter Titel θεός ist bezeichnend für das Klima, in dem man sich die Ausweitung des Gottesnamens vorstellen kann.

Origenes hatte übrigens für die Lösung desselben Problems noch eine Variante. Das ist die Rede vom "anderen Gott" (ἕτερος/ἄλλος θεός), die sich mindestens bis Justin zurückführen läßt (s.u.). Das sei wenigstens kurz beleuchtet. Im schon erwähnten Gespräch mit Herakleides benutzt er diese Diktion, die zum selben Ziel führt: Jesus war Gott, aber ein "anderer Gott" als der, in dessen Gestalt er sich präexistent befand (Phil 2,6). Er "war Gott", und "wir haben keine abergläubische Angst, in einem Sinn von zwei Göttern, in einem anderen Sinn von einem einzigen Gott zu sprechen" (1,26-2,6 Scherer). Der Sohn ist "ein anderer (ἕτερος) als der Vater" und gleichzeitig auch "selbst Gott" (2,20 Scherer). Und so kommt es zu "zwei Göttern (δύο θεοί)" (2,24 Scherer), und "wir bekennen zwei Götter" (ὁμολογοῦμεν δύο θεοῦς), woran eben viele Christen "Anstoß nehmen" (2,28 Scherer), weshalb man die These verbessern muß, um zu "zeigen, inwiefern die beiden zwei und inwiefern sie ein Gott sind (δείξαι κατὰ τί δύο εἰσὶν καὶ κατὰ τί εἰς θεός εἰσιν οἱ δύο)" (2,28-31 Scherer). Wenn die Rede von zwei Göttern im biblisch-monotheistischen Umfeld nicht völlig unmöglich sein soll, muß der "eine Gott" vom "anderen Gott" qualitativ unterschieden und ihm eben qualitativ überlegen sein. Und so sieht Origenes das. Die Rede ist ihm möglich, weil der "andere" Gott zwar Gott ist, aber in einem relativen, reduzierten Sinn.

Die angesprochenen erstaunlichen terminologischen und semantischen Festlegungen des Origenes (und anderer) im Zusammenhang des christlichen Gottesbegriffs und der Christologie scheinen doch ein ganz wichtiges Stück theologischer Sprachgeschichte im Frühchristentum gewesen zu sein, das man nicht ohne Verlust an Verständnis der Dogmengeschichte ignoriert. Trotz der monotheistischen Semantik frühchristlicher Predigt wurde es gewagt, auf den Titel oder das Prädikat θεός für Christus zurückzugreifen. Vermittelt wurde das Risiko, das darin für den Monotheismus lag, durch den Gebrauch der platonischen Kategorie der Teilhabe. Durch diese attraktive Idee möglicherweise wurde die Sprachregelung mit θεός für die Leute, z.B. die Monarchianer, schließlich doch akzeptabel. Gleichzeitig hielt der unterschiedliche Rang Gott und Logos auseinander. Man kann sich, soll damit gesagt sein, vorstellen, wie es über diese für viele zunächst skandalöse Diktion vom θεός mit und ohne Artikel zur Akzeptanz und dann sogar zu einem breiten Konsens im christologischen Gebrauch von θεός kam.

Zu dieser zunächst ungeschützten Rede des Origenes von dem durch den Artikel unterschiedenen θεός gibt es eine Parallele bei Justin (Dial. 48,2; Apol. I

63,15).⁸ Möglicherweise ist sie selten gewesen, geht dann aber nur an Deutlichkeit über andere Christologien hinaus. Die Tendenz selbst gehörte zu den Kräften, die den Aufstand der Monarchianer, also der entschlossenen Monotheisten, als gegenstandslos unterliefen. Den Logos als Zweiten, anderen neben Gott eben auch Gott zu nennen, war für Justin, Origenes und andere nicht gefährlich, vielmehr naheliegend, von Gott nicht unterbunden, vielmehr geeignet, das Christus-Bekenntnis auszubilden. Eine eminente Prädikation, der Titel $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$, stellt den Logos an die Stelle, in den Rang, die ihm gebühren. Die Wahl des Term $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ war möglich, weil er längst in "ermäßigter" Bedeutung im Umlauf war. Man kann sich lebhaft vorstellen, daß solche exegetischen "Entdeckungen" und solche sprachlichen Möglichkeiten, wie sie sich hier für Origenes (und Justin) zeigen ließen, die Rede von Christus als Gott in der Frühzeit erleichterten, legitimieren konnten und die Karriere dieser Nomenklatur förderten.

Theologie des Christentums, die sich heutzutage kritisch über ihre Wege bisher klar werden will, muß diese Wege experimentell zurückgehen, um zu rekonstruieren, was alles an zeitgenössischen Impulsen die Richtung bestimmt hat. Sie muß wahrnehmen, welche philosophischen und anderen Mythologeme es waren, die die frühe Einwurzelung des Christentums in die hellenistische Welt in der historisch nun gegebenen Form haben gelingen lassen. - Paul Hoffmanns Arbeit am Neuen Testament gilt zum großen Teil der frühesten Tradition von Jesus dem Nazarener. Da paßt es nicht schlecht dazu, hier ein Beispiel der Recherchen anzuschließen, die nach den Transformationen dieser Tradition in die spätantike Welt fragen, und damit Respekt zu bezeugen vor der Konsequenz, mit der Paul Hoffmann das Bild des Nazareners in seinen Publikationen nachzeichnet und kritisch erinnert.

8) Zu Justin ließe sich eine eigene Studie dieser Art anlegen. Er bezog nicht nur schon längst vor Origenes den Begriff $\epsilon\tau\epsilon\rho\varsigma$ ($\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$) in die Frage nach Vater und Sohn ein (Dial. 56,4.11.16), um den Unterschied in der doppelten Rede von Gott zu signalisieren, sondern unterschied vom Attribut $\epsilon\tau\epsilon\rho\varsigma$ zur Vorsicht das Attribut $\alpha\lambda\lambda\omicron\varsigma$, das einen konkurrierenden Gott markiert: Neben dem einen Schöpfergott gibt es keinen $\alpha\lambda\lambda\omicron\varsigma$ $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$, wohl aber unter ihm den $\epsilon\tau\epsilon\rho\varsigma$ $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ (z.B. Dial 11,1; 56,3.4). Allerdings hielt Justin sich nicht konsequent an diese Unterscheidungen und verließ sie öfter.

Aspekte biblischen Geistverständnisses

Ulrich Busse - Haltern

Bei nachdenklichen, betont römisch-katholischen Analytikern der kirchlichen Gegenwartssituation findet sich zuweilen der selbstkritische Befund der "Geistvergangenheit", die es zu überwinden gälte, um eine neue "Geisterfahrung" zu gewinnen¹. Doch wird zugleich darauf verwiesen, daß letzterer gegenüber heutzutage eine kritische Reserve vorherrsche, sie aber nichtsdestoweniger für die ersten Christen sicher angenommen werden könne, so daß eben diese urchristlichen Berichte über pneumatische Widerfahrnisse Anschauungsmodelle böten für eine positive Überwindung eines als dramatisch empfundenen Defizits.

Noch näher an die reale kirchliche Wirklichkeit führt eine Beobachtung von G. Fuchs² heran, der kürzlich den derzeitigen theologischen Ort der Kirche mit Karsamstag verglichen hat. "Könnte es sein, daß wir" - so schreibt er fragend - "in Alteuropa dem Sterben einer Kirchengestalt nicht nur beiwohnen, sondern dieses mitten durch uns hindurch erleben und erleben? Könnte es sein, daß eine Kirchengestalt, die über Jahrhunderte hin Heil vermittelt hat, heute an Strahlkraft verliert und in dieser Form vergeht, um österlich in einer neuen Kirchengestalt als dieselbe aufzuerstehen? Gibt es nicht vieles, wo wir wirklich am Ende sind? Und war es nicht stets ein Werk der Barmherzigkeit, Sterbende zu begleiten und Tote zu beerdigen? Sehen wir nicht ebenso in der gegenwärtigen Kirchenstunde österliche³ Aufbrüche - charismatischer und feministischer, monastischer und ökumenischer Bewegungen?"

* Der Beitrag geht auf einen Vortrag zurück, der am 18.11.1992 auf der Jahrestagung des Verbandes Katholischer Religionslehrerinnen und Lehrer an Gymnasien - Diözesanverband Essen - in Essen-Heidhausen gehalten wurde. Er wird hier in erweiterter Form und mit Anmerkungen versehen publiziert. Wenn er Paul Hoffmann, meinem Lehrer und Freund von Anfang an, geschenkt wird, dann aus dem einen Grund, daß er m.E. als Exeget exemplarisch für seine Generation uns ein ungeteiltes Engagement für eine attraktive Kirche unter den Konditionen der Moderne intellektuell wie praxisorientiert vorlebt. Als ein Christ aufrechten Gangs hat er wiederholt und mit der ihm eigenen Zähigkeit ekklesiale Strukturinnovationen eingeklagt, die wirklich nötig sind, damit das Gesicht Jesu im Spiegel seiner heutigen "katholischen" Kirche für die Vielen wieder erkennbar wird. Charisma und Amt haben sich im Lauf der Kirchengeschichte zumeist widersprochen, aber als akademischer Lehrer bleibt ihm auch weiterhin die wesentliche Funktion des wissenschaftlich kreativen Anstifters, Neues zu denken und zu wollen.

¹ Vgl. u.a. R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium, IV. Teil: Ergänzende Auslegungen und Exkurse, HThK IV/4, Freiburg 1984, 58;

² G. Fuchs, Kirchliche Trauerarbeit, in: K. Richter, hsg., "Unablässig leidet mein Herz". Christliche Verkündigung angesichts von Trauer und Angst, Freiburg 1992, 91-100.96;

³ Man könnte traditionell gedacht auch an pfingstliche Aufbrüche denken. Dies hätte den Vorteil, daß die Länge der Zeitspanne bis zu dem Zeitpunkt, wo ein Neubeginn konstaterbar ist, realistischer eingeschätzt wäre.

Beide Analysen stimmen im Befund des aktuellen Geistmangels überein; denn es kann nichts - theologisch gesprochen - sterben, will man nicht die Aussage von Joh 6:63, es sei der Geist, der Leben schaffe, aufheben. Doch unterscheiden sie sich grundsätzlich in ihrem Vorschlag für die Auflösung der Aporie. Jener, der zu dem Befund der "Geistvergessenheit" gekommen ist, behauptet nämlich, man könne, indem man am Anschauungsunterricht unter dem Thema "Urchristliche Gemeindeerfahrungen" teilnehme, das bereits Vergessene, aber noch mental Gespeicherte reaktualisieren. Der andere wiederum, der eine ekklesiale Todesstunde durchlebt bzw. einen Sterbenden begleitet, setzt mit aller Vehemenz auf die zukünftige Freisetzung innovativer Kräfte, die - wie einst Phoenix aus der Asche - die Gemeinschaft der Gläubigen zu dem erneuern wird, was sie paradoxerweise immer schon ist: Kirche Jesu Christi, was sie selbst aber in ihrer neuzeitlichen Identitätskrise von Existenzängsten geschüttelt überwiegend zu vergessen und zu verdrängen scheint.

Ob man nun nur mit einer Auffrischung oder aber mit einer kreativen Neugestaltung des Geistes als eschatologischem Angeld rechnet, sind damit drei wesentliche Aspekte jeder biblischen Pneumatologie bereits angesprochen. Man kann nämlich den Begriff "Geist" theologisch mit Blick auf seine Innovationen hervorrufende objektive Lebendigkeit und Kreativität oder in Beziehung auf eine mehr oder minder bestehende subjektive Beziehung im Geist verwenden, sei es man beanspruche, den Geist als Gabe geschenkt bekommen zu haben und rede deshalb prophetisch inspiriert bzw. äußerlich erkennbar ekstatisch, sei es man rechnet mit einem überraschenden Einbruch einer einem selbst unverfügbaren Kraft, die einem eine neue Wirklichkeit unversehens eröffnet bzw. in sie hineinversetzt. Außerdem taucht der Fachterminus "Geist" heutzutage im Sinne von "eines Geistes sein" zu meist in herrschaftsrelevanten Zusammenhängen bei offiziellen kirchlichen Verlautbarungen auf. Aber mit dieser Redewendung sollte jedoch ursprünglich wohl die Gemeinschaft stiftende Dimension des Pneumas als geschwisterlicher Liebe unterstrichen und die gemeinsame Spiritualität ohne die von einem Oben und Unten herrührenden Kommunikationsstörungen erfaßt werden.

Es stellt sich nun die Frage, ob dieser erste, zugestandenermaßen noch oberflächliche, Befund mit dem der Bibel übereinstimmt oder ob ein wesentlicher Aspekt der biblischen Reflexion über den Geist kräftiger akzentuiert werden sollte, weil es ausgesprochen um die aktuelle Relevanz des Pneumas geht. Diesem Problem soll anhand von Texten aus der ersten Bibel (Gen 2:7; Ez 37) und deren Nachgeschichte im Frühjudentum, aus Apg 2 und johanneischen Texten nachgegangen werden.

I.

Die Pneumavorstellungen der gesamten jüdisch-christlichen Tradition ist ursprünglich - wie nicht anders zu erwarten - in den Erfahrungs- und Denkhorizont der Antike eingebettet. Sie dachte vorrangig nicht in rationalen Kategorien, sondern mythisch, einer zur ersten alternativen Wahrnehmungsart von Wirklichkeit. So entspricht es antiker Erfahrung, jüdischer wie griechischer zugleich⁴, Bewegung und Vitalität in der Natur aus dieser selbst bildhaft abzuleiten. Denn Geist ist in der Antike nie in einem Abstraktlexem faßbar. Der Geist ist vielmehr etwas Lebendiges, mehr noch, er selbst ist der Begründer des Lebens, eine lebensschaffende Wirklichkeit, eben wie der Pfingstgeist im bekannten Kirchenlied "Herr und Lebensspender" genannt wird. Er ist eine Urgewalt, unberechenbar und unverfügbar. Man weiß eben nicht, woher er kommt und wohin er geht (Joh 3:8).

Sein Ort ist der Bereich zwischen Himmel und Erde: eben der Luftraum. Deshalb verknüpfen fast alle antiken Sprachen das Lebensphänomen metaphorisch mit der Winderfahrung. Der Wind kann gerade noch ein Lufthauch gewesen, aber bald sich schon zum Sturm ausgewachsen haben, der mit zerstörerischer Gewalt alles niederreißt. "Sage denen", so läßt Jahve Ezechiel 13:11f. reden, "die die Tünche auftrugen: Ein Platzregen wird niedergehen, Hagel wird niederfallen, und ein Sturmwind, eine *ruach*⁵, wird losbrechen. Und siehe, es stürzt die Mauer ein." Der Wind kann im vorderen Orient aber auch mit dem Erfahrungsbereich "Feuer" verknüpft werden, wenn er als Chamsim (heißer Wüstenwind) von Osten aus der Wüste weht. "Da wurde die Weinrebe ausgerissen im Zorn, zur Erde geschleudert, und der Ostwind vertrocknete ihre Frucht. ... Es verdorrte ihr kräftigster Zweig. Feuer verzehrte ihn." (Ez 19:12)

Die Erfahrung von "bewegter Luft" läßt sich nun auch anthropologisch wenden. Der Vergleich zwischen einem Verstorbenen und einem Schlafenden bringt es an den Tag. Mit der ein- und ausströmenden Atem-Luft hebt sich im Einklang die Brust des Schlafenden, der sich darin eben vom "entschlafenen" Toten unterscheidet. Die lebenswichtige Luft läßt sich erfahrungsgemäß nicht manipulieren, umgreifen und auf diese Weise zähmen, sondern - noch der tagtägliche Wetterbericht bringt es an Tag - Wind und Wetter sind zumeist unverfüg- und unberechenbar.

Damit verbirgt sich für einen antiken Menschen hinter ihm eine göttliche Potenz. Auch in der ägyptischen Mythologie ist diese natürliche und vitale Wirklichkeit präfiguriert im

⁴ Vgl. F. Büchsel, Der Geist Gottes im Neuen Testament, Gütersloh 1926, 1-119;

⁵ Es sei darauf hingewiesen, daß *ruach* im Hebräischen meist als feminines Nomen verwendet wird (im Griechischen neutrum, im Deutschen maskulin).

Geistgott Amun. Nach M. Görg⁶ bedeutet *Amun* übersetzt eigentlich der Verborgene, der Geheimnisvolle, der Gott, welcher sich nicht umgreifen läßt, der gerade deshalb für einen Menschen unbezwingbar, eben ungeheuerlich dynamisch ist. Auch hier wird schon die elementare Vitalität und Dynamik der Gotteskraft, die die gesamte soziale Wirklichkeit zu umfassen scheint, in einen theologischen Mythos transzendiert⁷. Es kann deshalb nicht verwundern, wenn schon der jahwistische Schöpfungsbericht Gen 2:7 den adamitischen Menschen aus fruchtbarer roter Erde⁸ geformt sein läßt, dem aber noch das Entscheidende fehlt: seine Vitalität. Sie wird ihm durch Einhauchen des göttlichen Atems geschenkt und damit erst seine Schöpfung abgerundet und vollendet. Der jüngere, priesterliche Schöpfungsbericht läßt den Geist Gottes bereits im Anfang der Schöpfung anwesend sein und akzentuiert dadurch ebenfalls dessen schöpferisches Potential.

Mit diesem Hinweis auf die Priesterschrift haben wir unversehens eine innerjüdische theologische Epochenschwelle übertreten, die den gesamten Zeitraum des babylonischen Exils umfaßt. Die dramatische Anfangsphase des für sein Volk traumatischen Geschehens hat Ezechiel am eigenen Leib erfahren, als er - aus einem angesehenen Priestergeschlecht stammend - mit seinem König und tausenden Anderen aus der jüdischen Machtelite als Geißel für Wohlverhalten der Zurückbleibenden nach Babylon exiliert wurde. Dort erst wird er wider seinen Willen zum Propheten berufen. Seine prophetisch-visionären Widerfahrnisse sind bekanntlich von einer außergewöhnlich dramatischen Intensität, die so bei früheren Schriftpropheten schwerlich zu beobachten war. Er gehörte in Juda der politischen Richtung an, die die Exilierung - wie schon vor ihm der Prophet Jeremias - als Gottesgericht ansah und daraus folgerte, daß man sie gehorsam erdulden müsse, bis Jahve von sich aus die Wunden heilen werde. Diese Position stieß auf den Widerstand anderer, die auf die militärische Hilfe Ägyptens setzten, um mit deren Hilfe das Joch Nebukadnezars, des Königs von Babylon, abzustreifen. Dieser Interessenkonflikt hatte hauptsächlich Bedeutung in Juda selbst, für die Exilierten aber herrschte bei Fortdauer des Exils ohne absehbares Ende lähmend das Gefühl der Verlassenheit und Hoffnungslosigkeit vor. In dieser Ausweglosigkeit, die von den Exilierten selbst zum Ausdruck gebracht wird, Ez 37:11: "Vertrocknet sind unsere Gebeine, zunichte unsere Hoffnung, wir sind abgehauen!", widerfährt dem Propheten eine Vision, in die er selbst auf dramatische Weise in-

⁶ M. Görg, *Mythos, Glaube und Geschichte. Die Bilder des christlichen Credo und ihre Wurzeln im alten Ägypten*, Düsseldorf 1992, 88f.;

⁷ Es sei hier - eine gegenwärtige Diskussion stark verkürzend - darauf verwiesen, daß der Ethnologe C. Levi-Strauss den Mythos als die Formulierung der Transzendenz einer Gesellschaft zu definieren versucht hat.

⁸ Dem entspricht eine moderne Übersetzung von *Adam* als "Erdling".

volviert ist. Der Text Ez 37:1-14, der eine große Wirkungsgeschichte in der jüdisch-christlichen Tradition haben wird, bedarf eines genaueren Studiums⁹.

Er zerfällt erkennbar in zwei Teile, in die Vv. 1-10 und 11-14; die ersteren schildern die eigentliche Vision: der Seher selbst wird auf eine Ebene voll mit zerstreuten Gebeinen geführt, die zuerst ihre Lebensgestalt zurückgewinnen und in die darauf - in eine zweite Phase bewußt zerdehnt - der Lebensgeist gemäß Gen 2:7 zurückkehren. Die Rückkehr wird beidemale vom Prophetenwort erst ermöglicht. Der andere Teil des Visionsberichtes ist ausdrücklich ein Kommentar- und Disputationswort, das aber mit der Grabmetaphorik auf den vorangegangenen Gedankengang zurückgreift. Das Scharnier zwischen den beiden Textteilen bildet das schon angesprochene Zitat in V. 11. Deshalb sind die Gebeine, die auf der Ebene vertrocknet und zerstreut liegen, auch nicht vorrangig als Leichen von Schlachtopfern gedacht, sondern gerade nach der Aussage von V. 11 spiegelt sich in ihnen die Hoffnungslosigkeit der Exilierten. Die im Bild von den vertrockneten Gebeinen angesprochenen Juden werden auf dramatische Art im Prophetenwort mit der überraschenden Verheißung Gottes konfrontiert, der gemäß Gen 2:7¹⁰ als Schöpfergott die einzigartige Fähigkeit besitzt, aus Erde Geformtes ins Leben zu rufen. Die Vision verheißt also eine erneute, gänzlich unverdiente "Auferweckung Israels" durch seinen Gott. Dabei bedient sich Jahve des Lebensgeistes. Auf diesen wird zwar schon mit Bezug auf Gen 2:7 angespielt, aber hier ist nun die Geistvorstellung charakteristisch erweitert worden. Es ist nicht mehr der Atemhauch Gottes, der dem adamitischen Körper Leben schenkt, sondern die geballte Windkraft aller Himmelsrichtungen, die die Menschenkörper anweht und sie so erneut zu lebenden Wesen werden läßt.

Aber noch eine weitere Aussage über den Geist findet sich in diesem Visionsbericht. In V. 14 wird nach der Deutung der Vision auf Heimführung der Exilierten ins "Land Israel" noch hinzugefügt: "Ich lege meinen Geist in euch, daß ihr Leben bekommt, und setze euch in euer Land!" Hier verwandelt sich der vierwindige Lebenshauch unter der Hand in "meinen Geist", den Gott Israel zu schenken beabsichtigt. Es ist also von einer zukünftigen Geistausrüstung die Rede, die Israel stärkt und besser befähigt, Gottes Weisungen zu halten (vgl. Ez 36:26f.; 39:29). Der Geist ist demnach für Ezechiel eine Mächtigkeit, die nicht nur den Propheten selbst befällt, ihn in die Ebene voller Gebeine treibt und prophezeien läßt, der verlorenes Leben neu etabliert, sondern Israel auch mit einer Kraft ausstattet, die Weisungen Jahve besser als vor dem aus eigener Schuld verursachten Desaster des Exils zu halten.

⁹ Eine eingehendere Analyse des Textes bietet *W. Zimmerli, Ezechiel*, BK XIII/2, Neukirchen 1969, 885-902;

¹⁰ Vgl. dazu *B. Schaller, Gen 1.2 im antiken Judentum. Untersuchungen über Verwendung und Deutung der Schöpfungsaussagen von Gen 1.2 im antiken Judentum*, masch. Diss., Göttingen 1961;



Fig. 1. Ezekiel Panel, left part. Resurrection of Judah with the Davidic Messiah on the right.
From Du Mesnil, *Peintures*, Pl. XLII.

II.

Daß diese dramatische Vision aus der dürftigen Exilszeit später, wo Israel in den Augen bestimmter Frommen immer wieder schuldig wird, eschatologisch gedeutet werden wird, durfte erwartet werden. Eine solche Deutung spielt sogar noch in rabbinischen Texten, die den futurischen Aspekt hier nicht ganz ausblenden konnten, und in dem glücklicherweise erhaltenen Fresko aus der Synagoge von Dura-Europos eine entscheidende Rolle. Zwei schon von P. Schäfer¹¹ besprochene rabbinische Texte mögen dies exemplarisch belegen:

TosSot 13:2ff.: "Mit dem Tod Haggais, Sacharjas und Maleachis, der letzten Propheten, schwand der hl. Geist von Israel, aber dennoch ließ man die Bath Qol hören.

Einst versammelten sich die Weisen im Haus des Gorjo in Jericho und hörten die Bath Qol sagen: Einer ist hier, der des hl. Geistes würdig wäre, nur ist sein Zeitalter dessen nicht wert. Da richteten sich ihre Augen auf Hillel, den Älteren, und als er starb, sagte man über ihn: Welch ein Demütiger, Welch ein Frommer, Schüler des Esra!

¹¹ P. Schäfer, Die Vorstellung vom heiligen Geist in der rabbinischen Literatur, *SANT* 28, München 1972, 21.94-98.112f.; vgl. auch A.M. Goldberg, Untersuchungen über die Vorstellung von der Schekinah in der frühen rabbinischen Literatur - Talmud und Midrasch - , *SJ* 5, Berlin 1969, 465ff. und neuerdings F.W. Horn, Das Angeld des Geistes. Studien zur paulinischen Pneumatologie, *FRLANT* 154, Göttingen 1992, 26-40;

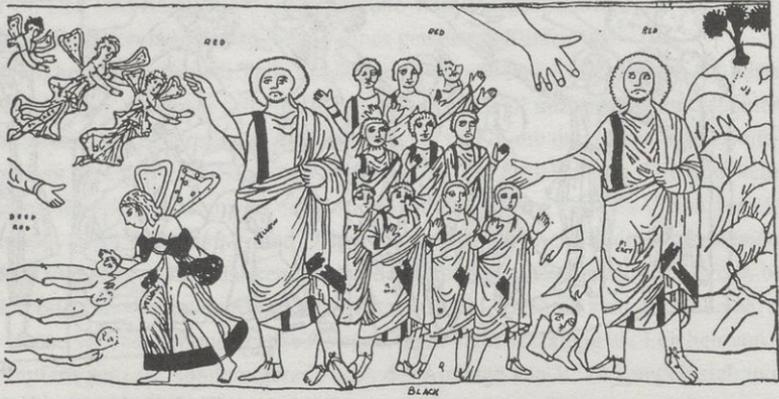


Fig. 2. Ezekiel Panel, right part. Resurrection of the ten lost tribes. From Du Mesnil, *Peintures*, Pl. XLIII.

Wieder einmal saßen sie in Jabne und hörten die Bath Qol sagen: Einer ist hier, der des hl. Geistes würdig wäre, nur ist das Zeitalter dessen nicht wert. Da richteten sich alle Augen auf Schmuel den Kleinen, und als er starb, sagte man über ihn: Welch ein Demütiger, welch ein Frommer, Schüler des Hillel! ..."

Echa Rabbati 3:138: "Mein Auge fließt und beruhigt sich nicht, denn es ist kein Aufhören. R. Acha (um 320) im Namen des R. Schmuel b. Nachman (um 260) sagt: An drei Stellen finden wir den hl. Geist direkt im Anschluß an die Erlösung. Diese sind es: "Der Palast wird verlassen sein, die bevölkerte Stadt einsam, der Ophel und der Wachturm werden Höhlen sein in Ewigkeit, dem Wild zur Freude und den Herden zur Weide" (= Is 32:14). Was steht anschließend geschrieben? "Bis ausgegossen wird über uns der Geist aus der Höhe" (= Is 32:15). "Aus dem Kleinsten sollen Tausend werden und aus dem Jüngsten ein mächtiges Volk. Ich der Herr, werde eilen, wenn die Zeit gekommen ist" (= Is 60:22). Was steht anschließend geschrieben? "Der Geist des Herrn, des Gottes, ist auf mir, weil der Herr mich gesalbt hat..." (= Is 61:1 vgl. Lk 4:18f.) Und schließlich dieser Vers: "Mein Auge fließt und beruhigt sich nicht, denn es ist kein Aufhören." (= Threni 3:49). Was steht anschließend geschrieben? "Bis der Herr vom Himmel herabschaut und sieht:" (= Threni 3:50)."

Das Textstück aus der Tosephta vermittelt nur auf den ersten Blick den Eindruck, mit dem Tod der letzten biblischen Propheten sei auch der Geist aus Israel geschwunden. Doch auch diese frühe tannaitische Baraita möchte nicht gänzlich auf die prophetische Offenbarung des Gotteswillen verzichten und führt deshalb die Bath Qol, die Himmelsstimme, als ein weniger exklusives Offenbarungsmedium ein. Die Verknüpfung des Logions mit

der sich anschließenden Notiz von den Weisen in Jericho und Jabne liefert zudem, wenigstens für die Überzeugung des Redaktors, den Beleg, daß nur die jeweils sündige Gegenwart den Geist hindere, bestimmte Rabbinen mit seiner Gegenwart zu würdigen. Dies impliziert zugleich, wenn nur die widrigen Umstände entfielen, wäre die pneumalose Zeit für Israel überwunden. Die Implikation legt also einen zwar verdeckten, aber noch erkennbaren eschatologischen Denkansatz offen. Gleichzeitig bietet der Text eine höchst interessante rabbinische Diagnose und Therapie für die hier erörterte Problematik.

Der weitere Textauszug aus dem weitaus jüngeren Auslegungsmidrasch zu den Klage-
liedern bedenkt wiederum, aber nun explizit, die eschatologische Ausgießung des hl. Geistes. Die drei Schriftzitate belegen für den Verfasser, daß zwar gemäß Is 32:14 Jerusalem zerstört ist, aber zugleich die Gabe des Geistes für die Endzeit angesagt ist. In ihr wird Israel dadurch restituiert, indem schriftgemäß (Is 60:1-61:1) die Diaspora aufgehoben und das Volk - von seinem Gott durch seinen Messias befreit - wie auch die Völker auf Zion zusammengeführt werden. Auf diese verheißene Endzeit, die nicht in seiner, sondern in Gottes Hand liegt, wartet zudem der Fromme gemäß Kl 3:50 unter Tränen.

Die Erwartung einer endzeitlichen Geistausgießung bzw. der Restitution Israels spiegelt sich auch in dem markanten Fresco in der Synagoge von Dura-Europos¹², das eine in dieser Synagogengemeinde mehrheitsfähige, volkstümliche Deutung von Ez 37 aus frühjüdischer Zeit bietet (siehe die Abbildung).

Wenn man mit der Mehrheit der Kunsthistoriker die auf dem Fresco dargestellte Handlung von links nach rechts sich entwickeln läßt, dann sieht man in der Mitte des Bildes beidseitig um einen die Szene in Frontalansicht dominierenden Mann herum drei parallel zueinander liegende leblose Körper liegen, wobei jedoch zu den rechts liegenden vom Himmel herab vier genii herabschweben. Die drei Leichen links im Bild liegen zu Füßen eines in der Mitte gespaltenen Berges auf dessen halber Anhöhe rechterhands eine Ruine zu erkennen ist. In dieser zentralen Doppelszene werden die Aussagen von Ez 37:7 und 9 bildhaft umgesetzt. Die zerstreuten und verdorrten Menschenteile (in der unteren linken Bildhälfte sichtbar) werden zuerst zu Menschengestalten zusammengefügt und anschließend von den vier genii, die wohl die vier Windrichtungen repräsentieren, mit dem neuen Lebensgeist versehen. Die Rückkehr des Geistes in die Leichen führt aber nicht wie in der christlichen Tradition zu einer individuellen, sondern zu einer korporativen Auferwek-

¹² Vgl. dazu den endgültigen Ausgrabungsbericht VIII/1 von C.H. Kraeling, *The Synagogue - with contributions by C.C. Torrey, C.B. Welles, and B. Geiger*, New Haven 1956, reprint New York 1979, 340-402; Abb. 69-72; M. du Mesnil du Buisson, *Les peintures de la synagogue de Doura-Europos*, Rom 1939; R. Wischnitzer-Bernstein, *The Conception of the Resurrection in the Ezekiel Panel of the Dura Synagogue*, JBL 60 (1941) 43-55; J. Gutman, *The Dura-Europos Synagogue. A Re-evaluation (1932-1992)*, Atlanta: Scholars Press 1992;

kung, weil auf der rechten Seite die zehn verlorenen Stämme Israels (vgl. 4 Esr 13: 39ff.¹³; BerR 73¹⁴) als Rückkehrer aus dem Exil groß ins Bild gerückt werden. Auch der Zeitpunkt, an dem dies geschieht, wird klar sichtbar gemacht: der wohl von einem gewaltigen Erdbeben gesplattete Berg symbolisiert (vgl. Mt 27:51f.parr.; Mk 13) den Einbruch der Endzeit.¹⁵

Folglich ist das Theologumenon von der propheten- und geistlosen Gegenwart der Rabbinen Teil eines umfassenderen Denkmodells, in dem die zuversichtliche Erwartung der demütigen Frommen auf ein befreiendes Handeln Gottes an Israel in der Endzeit gespeichert ist. Es kann auch von den ersten Christen nachvollzogen werden, da sie seine Konstitutiva teilen, obwohl sie den eschatologischen Messias für Israel mit Jesus von Nazareth identifiziert haben. Dessen Auftreten hat auch die Gegenwart ein wenig anders qualifiziert, aber die grundsätzliche Dichotomie zwischen Zeit und Endzeit ist nicht aufgegeben worden. Nur kann sie jetzt schon im Glauben überbrückt werden. Aber erst am Ende aller Geschichte wird jeder Vorbehalt aufgehoben sein.

III.

Diese kreative Variante im Rahmen der frühjüdischen Eschatologie findet sich auch in der lukanischen Pfingstgeschichte. Schon der bewußt in Apg 2 von Petrus zitierte Prophet Joel 3:1ff. verbindet nämlich mit der Endzeit die Erwartung einer erneuten Geistausgießung, die Israel zu alter Größe restituiert. Die ersten Christen ziehen aus lukanischer Sicht also für sich im Rückgriff auf die prophetische Andeutung einer zukünftigen Geistausgießung (Lk 24:49; vgl. 12:49 mit Apg 2:33; Apg 1:8) und einer eschatologischen Zeitauffas-

¹³ 4 Esr 13:39ff spielt schon auf diese 10 anstatt auf die bekannten 12 Stämmen an: "Wenn du ihn aber ein anderes, friedliches Heer zu sich hast rufen und sammeln sehen, das sind die 10 Stämme, die aus ihrem Land fortgeführt sind in den Tagen des Königs Josias, die Salmanassar, König der Assyrer, gefangen genommen hat; er brachte sie über den Fluß, so wurden sie in ein anderes Land verpflanzt..."

¹⁴ Der Midrasch Bereschit Rabba kommentiert die Geburt Josephs, Gen 30:24, folgendermaßen: "V. 24. Sie nannte ihn Joseph und sprach: Gott füge mir hinzu einen anderen Sohn, d.i. der Ewige gebe mir einen anderen Sohn für das Exil. R. Jehuda bar Simon sagte: Wohin die 10 Stämme verbannt wurden, dahin wurden die Stämme Jehuda und Benjamin nicht verbannt; jene wanderten nach dem Bereich des Stromes Sambatjon, diese dagegen wurden nach allen Ländern zerstreut. Oder: Gott gebe mir einen anderen Sohn für die Teilung. R. Pinchas sagte: In Folge von Rachels Gebet nahmen die Stämme Jehuda und Benjamin nicht an dem Abfall der 10 Stämme teil..." (Übersetzung von A. Wünsche, Der Midrasch Bereschit Rabba, Leipzig 1881, 356);

¹⁵ Weniger zentral für die eschatologische Ausdeutung des Fresco sind die Monumentalfiguren. Nach R. Wischnitzer-Bernstein [s. Anm. 12] repräsentieren die drei Figuren auf der linken Bildseite die drei südlichen Stämme, d.h. Juda. Sie tragen parthische Kleidung, d.h. die des Exils. Die beiden anderen Männer auf der rechten Bildseite könnten den Propheten selbst darstellen, einmal in der Funktion des visionären Propheten, der Befreiung verheißt, und zum anderen - im Bild rechts außen - als Führer der Heimkehrer. Dann bleibt nur noch die männliche Figur in der Bildmitte zu erklären. Die Farbe seines Gewandes und die Anspielung in Ez 37:24 auf "den König" und den "einen Hirten" legen den Verdacht nahe, hier sei der eschatologische David, der Messias, abgebildet. Dies könnte ein weiteres Indiz für die eschatologische Deutung von Ez 37 im Frühjudentum sein.

sung eine eigene theologische Konsequenz. Sie wird für die Synoptiker exemplarisch in der lukanischen Fassung von Joel 3,1-5a faßbar.

Indem der lukanische Petrus auf die beiden in Jerusalem kursierenden Deutungen des Sprachenwunders (Apg 2:12.15f.) als einem entweder die Zukunft bestimmenden Ereignisses oder als einem üblen Scherz Alkoholisierter die erste Deutung aufgreift, erinnert er die Anwesenden mit dem Bibelzitat daran, daß sich in dem auffälligen Ereignis die eschatologische Ansage Joel 3,1-5a realisiert haben könnte. Doch muß noch geklärt werden, was Petrus veranlaßt haben könnte, gerade diese Bibelstelle¹⁶ auf den Vorfall anzuwenden, wo doch von einem Sprachenwunder mit all seinen Folgen in ihr gar nicht, sondern höchstens von prophetischen Begabungen die Rede war. Auch handelt gerade die gesamte Pfingstrede Petri überraschend keineswegs vom Geist, wie man hätte erwarten können, sondern von Jesu Tod, Auferweckung und Erhöhung und kommt erst in einem der Abschlußverse (Apg 2:33) auf die wunderbare Geistausgießung zu sprechen.

Die Änderungen¹⁷ im Text, die die lukanische Fassung von Joel 3 kennzeichnen, sind die besten Indizien für des Rätsels Lösung, wenn man sie nicht auf eine eigenwillige LXX-Lesart zurückführen will. Die Abänderungen, Zusätze und Umstellungen geben in einem solchen Fall die besten Hinweise auf die eigentlichen Bearbeitungsintentionen des Verfassers, zumal wenn diese Ausdeutungen an anderer Stelle schon vorbereitet wurden. In der folgenden Synopse wurden die Textvariationen deshalb kursiv dargestellt:

¹⁶ Vgl. *H. von Baer*, Der hl. Geist in den Lukasschriften, BWANT 39, Stuttgart 1926, 86-89.92-95.92f.; "Scheinbar unvermittelt" schaltet schon nach von Baer Petrus "auf die Verkündigung von Jesus über"... "In der Gabe dieses Geistes ist die Gewißheit der Erhöhung gegeben." S. A. nach ist das Pfingstereignis also ein Belegwunder; aber die Rede Petri legt eine weitere Interpretationsmöglichkeit nahe. Es bietet dem Verfasser die passende Gelegenheit, die Bedeutsamkeit von Ostern für die Gegenwart aufzuweisen. Es ist somit eher ein Auslegungs- als ein Beweiswunder.

¹⁷ Vgl. dazu die noch immer aktuelle Arbeit von *M. Rese*, Alttestamentliche Motive in der Christologie des Lukas, SNT 1, Gütersloh 1969, 46-55;

1 Danach werde ich ausgießen <von> meinem Geist über alles Fleisch, und es werden weissagen eure Söhne und eure Töchter; eure Ältesten werden Träume haben und eure Jünglinge Gesichte schauen. 2 Selbst über Knechte und Mägde werde ich ausgießen < von> meinem Geist in jenen Tagen. 3 Und Zeichen werde ich geben am Himmel und auf Erden: Blut und Feuer und Rauchsäulen. 4 Die Sonne wird sich in Finsternis wandeln und der Mond in Blut, bevor der Tag Jahves kommt, der große und epiphane. 5 Und jeder, der den Namen Jahves anrufen wird, wird gerettet werden; [denn auf dem Berg Zion und in Jerusalem wird ein Entrinnen sein, wie Jahve gesprochen hat, und es werden die frohe Botschaft hören, die Jahve berufen hat.]

17 Und *in den letzten Tagen, spricht Gott*, da werde ich von meinem Geist auf alles Fleisch ausgießen, Und eure Söhne und Töchter werden weissagen, *und eure Jünglinge werden Gesichte sehen, und eure Alten werden Träume haben*¹⁸; 18 *und zwar* werde ich auf meine Knechte und auf meine Mägde in jenen Tagen von meinem Geist ausgießen *und sie werden weissagen*. 19 Und ich werde Zeichen am Himmel *oben* und Zeichen auf der Erde *unten* geschehen lassen, Blut und Feuer und Rauchwolken. 20 Die Sonne wird sich in Finsternis verwandeln und der Mond in Blut, bevor der große und epiphane Tag des Herrn kommt. 21 Und es wird jeder, der den Namen des Herrn anrufen wird, gerettet werden.

Es sind vor allem vier Veränderungen gegenüber der Ursprungsfassung auffällig: 1. wird in V. 17 das Joelzitat als Gottes- und nicht als Prophetenwort eingeführt. 2. werden in V. 18 die Knechte und Mägde mit den Jüngern direkt identifiziert und ihnen die Gabe der Prophetie zugesprochen. 3. wird in V. 19 das Wort "Zeichen" eingeführt und so die Aussage rhetorisch geschickt mit "am Himmel oben" und "auf Erden unten" akzentuiert. Die letzte, 4., Änderung liegt im Zitatende. Der lukanische Petrus läßt Joel mit 3:5a enden, obwohl gerade doch im Ursprungsvers 5b Jahve als Redender genannt wird. Der Ausfall läßt sich am besten damit erklären, daß Lukas den Widerspruch zwischen der universalen Heilsaussage in V. 17, Gott werde am Ende seinen Geist "auf alles Fleisch" ausgießen und alle ihn Anrufenden retten, mit der partikularen Aussage Joel 3:5b, auf dem Zion und in Jerusalem werde man gerettet, vermeiden wollte. Er akzentuiert allein den universalen Heilsaspekt. Dieser entspricht der Aussage Apg 1:8, die Jünger würden gemäß Is 49:6 seine Zeugen sein bis an das Ende der Erde. Diesem Trend entspricht auch die Konkretion in V. 18, daß seine Knechte und Mägde weissagen würden (vgl. u.a. Apg 6:3.5.15). Am schwierigsten zu lösen ist die rhetorische Umgestaltung in V. 19. Man fragt sich schon lange, wo im Pfingstereignis das Zeichen am Himmel oben und auf der Erde unten zu suchen sei. Auch wird nirgends in Kap. 2 erzählt, daß eine Sonnenfinsternis die Geistausgießung dramatisch begleitet habe.

¹⁸ Diese zumeist unerklärte Umstellung geht aber mit der Aussage Lk 1:17 parallel. Auch dort wird - überraschend für eine patriarchalische Gesellschaftsform - angesagt, daß die Väter ihre Herzen ihren Söhnen zuwenden werden.

Das Rätsel läßt sich erst auflösen, wenn man die gesamte Rede Petri in seine Überlegungen einbezieht. Dort kommt dieser nämlich in V. 33 auf das Pfingstgeschehen noch einmal zu sprechen, indem er darauf verweist, daß der erhöhte Jesus von Gott die Geistgabe erhalten und sie darauf - wie versprochen - über sie ausgegossen habe. Die Geistgabe ist also fest im Jesusgeschehen verankert. Der Geist konnte nur vom Erhöhten gegeben werden. Darauf hatte schon verdeckt Lk 12:49f. angespielt, wo Jesus in einem eschatologischen Zusammenhang - ebenso wie hier - sagte: "Um ein Feuer auf die Erde zu werfen, bin ich gekommen, und wie wünschte ich, es wäre schon entzündet. Ich muß aber mit einer Taufe getauft werden, und wie sehr bin ich festgehalten, bis sie vollendet ist." Diese beiden Rätselworte spielen nun im nachhinein erkennbar auf Jesu Passion und Erhöhung an. Beide aber müssen in der richtigen Reihenfolge dem Gotteswillen gemäß erfolgen.

Wenn man diese von Lukas gelegte Spur weiterverfolgt, dann wird man auf die Passionsgeschichte Jesu verwiesen. Dort sollte man nämlich weitersuchen, um das Rätsel über "die Zeichen am Himmel oben und auf der Erde unten" zu lösen. In der Tat wird nur in der synoptischen Passionsgeschichte von einer Sonnenfinsternis, einem Erdbeben und dem Zerreißen des Tempelvorhanges berichtet. Doch hat Lukas dort schon seine markinische Vorlage charakteristisch abgeändert, die sie mit seiner Joelzitatsvariante harmonisiert. Nur Lk 23:27.35.48 berichten nämlich davon, daß gerade diese beklemmenden Ereignisse in Anwesenheit von vielen Menschen geschahen. Auch ist er es allein, der in einem Vers, Lk 23:45, von der Sonnenfinsternis und dem Zerreißen des Tempelvorhangs als einem gleichzeitigen Geschehen berichtet. Damit sind auch die gesuchten "Zeichen am Himmel oben und auf der Erde unten" gefunden. Die Korrektheit des Befundes bestätigt dann noch einmal ausdrücklich Apg 2:22, wo von den machtvollen Zeichen und Wundern Jesu geredet wird, u.z. in exakt den griechischen termini wie in V.19.

Die Rettung aller (vgl. die Aufforderung Apg 2:38f.) ist also für Lukas untrennbar an das Jesusgeschehen zurückgebunden. Die Endzeit hat mit seinem Auftreten begonnen (vgl. Lk 4:16-30). Die Jünger, Frauen wie Männer, sind prophetische Zeugen dieser Inkraftsetzung der Verheißung Gottes in seiner Passion, die er einst Joel gegeben hatte. Ihre Geistbegabung legt einerseits Zeugnis ab für die vollzogene Erhöhung Jesu an die Seite Gottes, wie sie auch andererseits die Fortsetzung seines endzeitlichen Rettungswerkes garantiert, das mit Jesu Auftreten begonnen wurde. Dem nun auch wegen ihrer polyglotten Geistausrüstung eigentlich nichts mehr im Wege steht. Die Angst um ihre Existenz wie auch die einer Mission hinderlichen Sprachbarrieren sind im Pfingstgeschehen für die Jünger symbolträchtig überwunden (vgl. Apg 4:24-31; 10:46f.; 11:15f. und 19:6) worden.

IV.

In diesem Zusammenhang ist auch ein Abstecher in das zeitlich vorangegangene paulinische Denken wohl erlaubt. Es sei deshalb knapp auf dessen Gedankengang 1 Kor 15:45 hingewiesen. Dort schreibt Paulus im Rahmen der korinthischen Auferstehungsdiskussion: "Geschaffen wurde der erste Mensch Adam zu einer lebendigen Seele, der letzte Adam allerdings <aufgrund der Auferweckung aus den Toten> zum lebendigmachenden Geist!" Dieses Verb "lebendigmachen" erinnert nicht nur über Ez 37 an Gen 2:7, sondern belegt gleichfalls, daß schon für Paulus jede Geistwirklichkeit in der Auferweckung Jesu ihren theologischen Grund hatte. Die christliche Pneuma-Existenz beruht nämlich - eschatologisch gedacht - auf dem Auferweckten, der nicht nur für Paulus - wie wir gesehen haben - als eine von Gott neu geschaffene Weltwirklichkeit gilt. Die Geistbegabung seiner Anhänger hingegen ist nur eine qualifizierende Dienstausrüstung, die das Zeugnisablegen für diesen Akt der Neuschöpfung Gottes als markanten Anbruch der Endzeit erst ermöglicht.

V.

Nach diesem Abstecher sei nun die johanneische Variante eines biblischen Geistverständnisses¹⁹ noch herangezogen. Das Johannesevangelium enthält neben generellen Aussagen über den Geist (Joh 3:8; 3:34; 4:24) vor allem Anspielungen, die der Leser am Schluß der Lektüre erst, mit dem Geburtsmotiv Joh 1:12f. (vgl. 3:3ff.): "Allen aber, die ihn aufnahmen, gab er Macht, Kinder Gottes zu werden, denen, die an seinen Namen glauben, sie, die nicht aus dem Blut und nicht aus dem Willen des Fleisches und nicht aus dem Willen des Mannes, sondern aus Gott geboren wurden", in Verbindung zu bringen, gelernt haben wird. Zu dieser zahlenmäßig größten Kategorie gehören Joh 1:32-35; 3:3ff..34; 4:23f.; 5:21; 7:37-39; 20:22. Die berühmten Parakletworte in der Abschiedsrede (Kap. 14-16) bilden in diesem Kontext - wie wir noch sehen werden - keinen Fremdkörper, sondern teilen mit den vorangegangenen ebenfalls einen ausgesprochen futurischen Aspekt. Allen Aussagen aber ist eigen, daß sie erst im Licht der biblischen Tradition von Gen 2:7 und Ez 37 voll verständlich werden.

Für den Leser eröffnet der Evangelist sein Werk mit einer in hymnische Form gekleidete Leseanweisung. Sie wird ihrer Funktion dadurch gerecht, daß sie ihm das angestrebte Aussageziel nur in verschleiender Form mitteilt. Deshalb verrät er ihm am Anfang nicht sogleich sein Erzählkonzept, sondern der Leser muß sich schon der Mühe selbst unterziehen, das Evangelium durchzulesen um zu erfahren, ob die Behauptungen des Prologs auch

¹⁹ Einen guten Überblick bietet die Arbeit von *G.M. Burge*, *The Anointed Community: The Holy Spirit in the Johannine Tradition*, Grand Rapids 1987;

belegt werden können. Zu jenen noch unbewiesenen Behauptungen des Prologs gehört auch die Feststellung, daß einige - zwar nur eine bescheidene Minderheit - den Logos aufgenommen haben und dadurch zu Kindern Gottes geworden sind. Wo wird sich - erzählerisch in das Wirken Jesu eingebettet - dafür eine Bestätigung finden lassen? Diese Frage u.a. soll sich der Leser stellen. Seine Aufmerksamkeit wird also darauf konditioniert, auf welche Weise der Erzähler dieses auch für den Leser zentrale Heilsangebot in seiner Jesusgeschichte gesichert sieht. Wie kann also ein irdisches Wesen, das in der Dunkelheit der Gottesferne lebt, von einem Mann gezeugt und von einer Mutter geboren wurde, zu einer zweiten Existenzweise kommen, die ihn als Kind Gottes ausweist?

Diese von ihm behauptete Möglichkeit beginnt der Erzähler schon in Joh 1:32f. zu begründen. Zum Abschluß der Rückblende des Zeugen Johannes - in der synoptischen Tradition "der Täufer" genannt - in die Situation, als er damals Jesus taufte und dabei das himmlische Erkennungszeichen bemerkte, daß nämlich der Geist einerseits gemäß der synoptischen Tauftradition wie eine Taube aus dem Himmel auf Jesus herabstieg und andererseits in Ergänzung dieser Überlieferung auf ihm auch "blieb", fügt er ganz im Sinne der Tradition noch hinzu, dieser werde mit hl. Geist taufen. Der Leser muß nun schon zwei Kapitel weiterlesen, bis ihm dies bestätigt zu werden scheint. Zum Abschluß von Kap. 3 wird nämlich von Taufaktivitäten Jesu und seiner Jünger berichtet. Sie werden jedoch sogleich korrigiert und auf die Jünger allein (vgl. Joh 3:22 mit Joh 4:2) eingeschränkt.

Verständlich wird diese auffällige Korrektur nur, wenn man die zentralen Aussagen des Kap. 3 mit in Rechnung stellt. Es geht in der Nikodemuserikope zentral darum, wie jemand beschaffen sein muß, um Jesu Sendung wirklich verstehen zu können: er muß von oben, d.h., wie erklärend hinzugefügt wird, aus dem Geist wiedergeboren worden sein. Die Geisttaufe als Neugeburt und Existenzwechsel aber wird nur denen zuteil, die die Worte dessen hören, den Gott gesandt hat und dem glaubt, der göttlichen Geist in Überfülle besitzt (Joh 3:34). Dort heißt es nämlich begründend: "Denn der, den Gott gesandt hat, spricht Gottes Wort, der ihm den Geist gibt ohne Maß. Der Vater liebt den Sohn und hat alles ihm in die Hand gegeben. Wer an den Sohn glaubt, hat unendliches Leben."

Der Unterschied zwischen der Wassertaufe des Zeugen und der Geisttaufe liegt in der unterschiedlichen Herkunft der beiden "Täufer" begründet. Denn mit Rückgriff auf die Argumentation in Joh 3:6, man müsse von oben geboren sein, wird klargestellt, daß die Herkunft konditioniert. Denn wer von der Erde ist, redet Irdisches, wer aber vom Himmel herabgekommen ist, hat eine überlegene Weltsicht (Joh 3:13). Er hat dort göttliche Dinge sehen können und von dessen Plänen in Bezug auf den Kosmos gehört, die er hier nun bezeugt, aber leider nimmt das hier so recht niemand an.

Damit ist der Erzähler wieder bei seinen anfänglichen Ausführungen im Prolog gelandet. Gemäß der Abfolge von Joh 1:9-11 müßte nun in der Gedankenabfolge von Kap. 3 eine Aussage folgen, die der von Joh 1:12f. entspricht. Das ist in der Tat der Fall. Pointiert mit dem Partizip Aorist wird in Joh 3:33 das Joh 1:12 bestimmende Verb "aufnehmen" aufgegriffen. Gleichzeitig wird auch sichergestellt, daß der "Aufnehmende" jemand ist, der in Raum und Zeit agiert und dort Gottes Wahrheit besiegelt. Diese hat der mitgebracht, der von Gott gesandt wurde. Denn er redet dessen Wort und folglich hat Gott ihm auch Geist in Überfülle mitgegeben. Im Geist aber liegt die Potenz als Ermöglichungsgrund verborgen, um an der der Menschenwelt zugewandten Seite der göttlichen Wirklichkeit partizipieren zu können. Denn Gott ist trotz aufgekommener Zweifel weiterhin (Joh 3:16) an seiner Schöpfung mit Liebe gebunden. Er hat sich deshalb im Menschen Jesus verkörpert. Dieser ist nun Gott für die Welt. Der ihm und seiner Sendung Glaubende kann folglich unendliches Leben, d.h. die Existenzweise der Gotteskinder, geschenkt bekommen. Da aber die Jünger noch nicht vollends glauben, weil sie noch nicht alle Worte Gottes gehört haben, bleiben die Ausführungen Jesu für den Leser im weiteren Verlauf noch theoretisch.

Er erfährt als nächste Information bei seiner Lektüre, daß die Seite Gottes, die seiner Schöpfung zugewandt ist, Geist ist (Joh 4:23f.), gerade den - so kann der Leser nun kombinieren - auch Jesus in Überfülle besitzt. Deshalb kann im weiteren Verlauf ohne Überraschung für ihn in Kap. 5 von der "lebenspendenden" Kraft Gottes (vgl. Gen 2:7), die ebenfalls Jesus zukomme, geredet werden. Auf diese Weise reaktiviert der Erzähler nur die biblischen Vorstellungen von Gen 2:7 und Ez 37.

Joh 6:63²⁰ greift nun wiederum darauf präzisierend zurück und erklärt, die lebensschaffende Potenz sei der Geist, der aus den Worten Jesu spreche. Damit verknüpft war ja schon in Kap. 3 das Glaubensmotiv, das deshalb konsequent, wenn auch negativ, im Kontext von Joh 6:63 wieder aufgegriffen wird: "Doch es gibt unter euch manche, die nicht glauben - Jesus wußte ja von Anfang an, welche es sind, die nicht glauben, und wer es ist, der ihn ausliefern werde." (Joh 6:64)

Aber die sich mehr und mehr anreichernde theologische Gedankenkette wird erst in Joh 7:37-39 endgültig auf ein innergeschichtliches Ziel ausgerichtet²¹. Es ist - wie bei Paulus und Lukas - die Passion und Auferstehung Jesu. Denn Joh 7:39 verweist - ausdrücklich kommentierend: "Das aber sagte er mit Blick auf den Geist, den alle empfangen sollten, die an ihn glauben. Denn noch gab es den Geist noch nicht, weil Jesus noch nicht

²⁰ Mit Recht weist *J. Kügler*, *Der Jünger, den Jesus liebte. Literarische, theologische und historische Untersuchungen zu einer Schlüsselgestalt johanneischer Theologie und Geschichte. mit einem Exkurs über die Brotrede in Joh 6*, SBB 16, Stuttgart 1988, 212, auf die "reflexive Metaebene" der Vv. 60-71 hin.

²¹ In Joh 6:64 war dieses Datum mit der Erwähnung des Verräters bereits indirekt angedeutet worden.

verherrlicht war!" - auf dieses für den Evangelisten heilsemimente Datum. Die Jünger können ihre Sehnsucht nach einer Neugeburt aus dem Geist erst stillen, wenn ihnen der Auferweckte dieses Geistesleben schenkt.

Aber dies wird erst in Joh 20:22 - konsequent die Aussage von Joh 7:39 beachtend - berichtet. Die dortige Szene erfüllt nun für einen bibelkundigen Leser alle Bedingungen, die offene Frage von Joh 1:12f. einleuchtend zu beantworten. Indem der Auferstandene und zum Vater Zurückgekehrte die Jünger anhaucht und dabei ein Privilegrecht des Schöpfergottes nach Gen 2:7 wahrnimmt, erhalten sie erst jetzt die neue Geistexistenz mit der dazu gehörigen Vollmacht der Sündenvergebung. Gleichzeitig findet die theologische These aus den Kap. 3-5 pragmatisch ihre Bestätigung, daß nämlich der Sohn wie der Vater kreative Kraft besitzen. Er verleiht ihnen nämlich die neue Existenzweise der Gotteskindschaft. Zugleich wird auch die Basis für einen Gottesdienst in Geist und Wahrheit (Joh 4:23f.) gelegt, der nach der Zerstörung des Tempels in Jerusalem nun ohne Unterbrechung im Tempel des Leibes Jesu (Joh 2:21f.) gefeiert werden kann²². Damit ist also auch im Johannesevangelium die eschatologische Neugeburt der Christen an das Jesusgesehen zurückgebunden.

Aber seine bleibende Bedeutung in fortschreitender und bedrängender Zeit wird erst in den Parakletworten festgehalten. Denn schon in Joh 14:16 wird bewußt akzentuiert, daß Jesus den Vater bitten wird, den zurückgebliebenen Gläubigen "einen *anderen* Parakleten" zu senden, der ihnen in der Dunkelheit des Kosmos mit mehr oder minder anwaltlichen Rat wider alle Verdächtigungen, Verleumdungen und Anklagen quasi juristisch bestehen wird. Der Paraklet ist also wie Jesus als eine Person gedacht, die vom Vater zur Stützung der Gläubigen in der Abwesenheit Jesu gesandt werden wird. Damit könnte hier zum ersten Mal in der christlichen Theologiegeschichte so etwas wie eine "göttliche" Geist-Person neben die klassische biblische Vorstellung von einem "göttlichen" Medium getreten sein, in dem die Treue des Schöpfers zu seiner Schöpfung präsent bleibt. Dieser Überschritt von der medialen zur personalen Ebene ist aber erkennbar noch nicht vom griechischen Geistgedanken verursacht, sondern von der Gleichsetzung des Geistes mit der Person Jesu, in der sich unüberholbar und nun fortdauernd für den Glaubenden die Liebe Gottes zum Kosmos geoffenbart hat. Doch erscheint dieser für die weitere Theologiegeschichte zentrale Schritt in Richtung auf die Trinitätsvorstellungen der ökumenischen Konzilien hier noch nicht konsequent durchdacht zu sein, weil die Parakletzusage zwar für die Abschiedsrede Kap. 14-16, d.h. für die nachösterliche eschatologische Sammelbe-

²² Vgl. dazu U. Busse, Die "Hellenen" Joh 12,20ff. und der sogenannte "Anhang" Joh 21, in: FS Frans Neirynck III, BETHL 100 C, Löwen 1992, 2082-2100.2093;

wegung²³, auf die in Kap. 21 ein Ausblick gewährt wird, maßgeblich ist, in der Ostergeschichte jedoch zur biblisch-medialen Konzeption zurückgekehrt wird. Denn erst der österliche Jesus gibt seinen Jüngern den Geist und schenkt ihnen damit die eschatologische Neugeburt. Damit ist die im Prolog noch offengehaltene Frage nach der Gotteskindschaft für den Leser kurz vor dem Ende seiner Lektüre beantwortet worden.

VI.

Die Überlegungen haben gezeigt, daß die Rede vom "Geist" in der biblischen Tradition vorrangig ein prophetisches Theologumenon ist, das im Rekurs auf die Schöpfungsgeschichte metaphorisch eine erneute Restitution Israels durch seinen Gott verheißt. Dieses im Exil gefundene Motiv für eine Zuversicht wider jede menschliche Hoffnung wird in der nachexilischen Theologie eschatologisch weiter geweitet. Die frühjüdische Theologie spricht von der propheten- und damit geistlosen Gegenwart. Deshalb gewinnt der Fromme seine Zuversicht aus der nur Gott verfügbaren Zukunft. Die ersten Christen konnten auf dieses Deutungsschema zurückgreifen, weil sie es ideal in der Auferweckung des Propheten Jesus verwirklicht sahen.

Indem aus paulinischer Sicht die Christen in die von Gottes Geist geschaffene neue Weltwirklichkeit, d.h. in Christo, im Glauben hineingenommen sind, partizipieren sie an der in Christo anwesenden Heilsfülle. Sie schlägt sich bescheiden in ihren unterschiedlichen Charismen als Angeld auf den eschatologischen Geist nieder. Bei dem später schreibenden Lukas wird die Geistspende an die Jünger ebenfalls im Passions- und Ostergeschehen verankert und gleichzeitig als Gabe der Prophetie an die Jünger vorrangig gedeutet. Im Johannesevangelium werden nun die medialen Geistkonzeptionen, prophetisches Offenbarungsmedium und kreative Kraft der Neuschöpfung, mit dem personalen Paraklet-Geist-Konzept verknüpft. Sie ist das Ergebnis einer intensiven theologischen Reflexion des Evangelisten und seiner Anhänger über die Sendung Jesu in Bezug auf die von Christen durchlittene Zeit bis in die Gegenwart hinein. Den negativen Erfahrungen stellt der Autor auch die Parakletverheißung entgegen. Der Paraklet hat analog zu Jesus einst dessen Funktion nun übernommen. Er erinnert die Christen an dessen Wort und Gabe. Hier unternimmt ein Evangelist den Versuch, innerhalb eines weiterhin eschatologisch bestimmten Geschichtsentwurfes das auch für unsere Frage zentrale Problem der Kontinuität zu lösen.

²³ Diese darf man nicht vorschnell mit einem modernen Kirchenbegriff gleichsetzen. Die Jünger werden zu Instrumenten einer von Gott initiierten endzeitlichen Sammelbewegung. Eine Kirche als Selbstzweck kommt nicht in den Blick.

Die gewonnenen Einsichten in den eminent eschatologischen Charakter der frühjüdischen und urchristlichen Pneumatologie werfen nun ein bezeichnendes Licht auf die gegenwärtig so berechtigte Selbstanalyse, die eine Geistvergessenheit der Kirche in Alteuropa diagnostiziert. Die biblische Tradition verweist eine Kirche, die sich nur noch um sich selbst dreht, bemitleidet und sich aufgrund selbstverschuldeter Strukturdefizite "kleiner setzen" will, auf ihre umfassende Einbettung in das universal und eschatologisch ausgerichtete Wirken Jesu. Doch ist ein restaurativer Weg unter dem Motto "zu Jesus zurück", der auf der naiven Voraussetzung basiert, man könne 2000 Jahre einfach zurückdrehen, versperrt. Denn aus der Sicht der Spätwerke der einen Bibel treibt eine von Gott gestiftete Dynamik die Geschichte vorwärts. Fundamentalistisches Stabilitäts- und damit verwandtes Harmonie- und Orthodoxieverlangen sind zwar menschlich verständlich, aber auch leicht als durchsichtige Ablenkungsmanöver von der nun von der Kirche wirklich geforderten Aufgaben erkennbar und stehen ihr nur im Wege (vgl. 2 Kor 3:6). Aus der Sicht der neutestamentlichen Autoren kann eine geistvergessene Kirche nur aus der von Jesus ihr vorgegebenen Spur gesprungen sein, weil jene die Gabe des Geistes an das Jesusgeschehen gebunden sahen. Sie hat sich wieder in die eschatologische Sammelbewegung Jesu durch die Zeiten einzugliedern, sonst erweisen sich die säkularen Überlieferungsprozesse der Jesusbotschaft in der Neuzeit (Menschenrechte, soziale Gerechtigkeit, Weltfrieden etc.) eben als stärker als die ekklesialen²⁴.

²⁴ Hier greife ich einen Gedankengang auf, der meinen Lehrer in letzter Zeit umtreibt.

Literaturauswahl:

- Baer, H. von, *Der hl. Geist in den Lukasschriften*, BWANT 39, Stuttgart 1926
- Berger, K., Art.: *Geist/hl. Geist/Geistesgaben III*, TRE 12, 1984, 178-196
- Dautzenberg, G., Art.: *Glossolalie*, RAC XI, 1981, 225-246
- Görg, M., *Mythos, Glaube und Geschichte*, Düsseldorf 1992
- Gunkel, H., *Die Wirkungen des hl. Geistes nach den populären Anschauungen der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus*, Göttingen 1909
- Hahn, F., *Die biblische Grundlage unseres Glaubens an den hl. Geist, den Herrn und Lebensspender*, FS. E. Biser, 1983, 125–37
- Haufe, G., *Taufe und hl. Geist im Urchristentum*, ThLZ 101 (1976) 561-566
- Hauschild, W.-D., *Gottes Geist und der Mensch. Studien zur frühchristlichen Pneumatologie*, BEvTh 63, München 1972
- Heinemann, I., *Die Lehre vom hl. Geist im Judentum und in den Evangelien*, MGWJ 66 (1922) 169-180.268-279; 67 (1923) 26-35
- Heitmann, C./Mühlen, H., ed., *Erfahrung und Theologie des hl. Geistes*, Hamburg/München 1974
- Hilberath, B.J., Art.: *Pneumatologie*, in: *Handbuch der Dogmatik I*, Düsseldorf 1992, 445-552
- Horn, F.W., *Das Angeld des Geistes. Studien zur paulinischen Pneumatologie*, FRLANT 154, Göttingen 1992
- Kremer, J., *Pfingstbericht und Pfingstgeschehen*, SBS 63/64, Stuttgart 1973
- Kuss, O., *Der Römerbrief II*, RNT, Regensburg 1963, 540-595
- Müller, Kh., "Die Propheten sind schlafen gegangen" (syrBar 85,3), BZ 26 (1982) 179-207; ebenfalls in: Idem, *Studien zur frühjüdischen Apokalyptik*, SBA 11, Stuttgart 1991, 195-227
- Porsch, F., *Pneuma und Wort*, FThSt 16, Frankfurt 1974
- Schäfer, P., Art.: *Geist/hl. Geist/Geistesgaben II. Judentum*, TRE 12 (1984) 173-178
- Idem, *Die Vorstellung vom hl. Geist in der rabbinischen Literatur*, StANT 28, München 1972
- Schaller, B., *Gen 1.2 im antiken Judentum*, masch. Diss., Göttingen 1961
- Schlier, H., *Über den hl. Geist nach dem NT*, in: Idem, *Der Geist und die Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge IV*, 1980, 151-164
- Schnackenburg, R., *Die johanneische Gemeinde und ihre Geisterfahrung*, in: Idem, *Das Johannesevangelium*, HThK IV.4, 1984, 33-58
- Westermann, C., *Geist im AT*, EvTh 41 (1981) 223-230
- Willi, T., *Das Erlöschen des Geistes*, Jud. 28 (1972) 110-126
- Zimmerli, W., *Ezechiel II*, BK XIII, Neukirchen-Vluyn 1969, 885-902.1262-1265

Das Ägypten des Alten Testaments bei Thomas Mann*

Manfred Görg - München

Zwei Vorbemerkungen:

1. "Thomas Mann und Altägypten" - ist das Thema der Tagung. Dies suggeriert einen unmittelbaren Zusammenhang. Mann befaßt sich mit Ägypten. Man befaßt sich ja auch mit Ägypten. Ägypten ist "in", wie Thomas Mann im Ägypten seiner Wahl. Aber gibt es da nicht zuerst jenes Ägypten, das uns in der Literatur des Alten Testaments begegnet? Hätte dies nicht den Anspruch auf primäre Sicht, nicht so als wäre es um der Komplementierung des Zusammenhangs auch noch von Interesse, das Alte Testament hinzuzuziehen? Ich möchte meinen, daß alle Diskussion um den Ort des Mannschen Ägyptenbildes bei der Rezeption des biblischen Ägyptenbildes einzusetzen hätte.

2. Thomas Manns Roman - anerkanntermaßen ein exquisites, anspruchsvolles Werk der Weltliteratur, das über die Zeiten seinen Platz unter dem Besten hat, was in deutscher Sprache literarische Gestalt gewinnen konnte. Doch ist auch jenes Werk längst Weltliteratur, das Thomas Mann zur Grundlage genommen hat. Die Bibel als Literatur - für den wissenschaftlich arbeitenden Theologen eine Selbstverständlichkeit. Exegese als Schriftauslegung kommt an literaturwissenschaftlicher Arbeit nicht vorbei¹, will sie begründbare und kontrollierbare Thesen einer Theologie zuführen, die ihrerseits gewiß mehr als Literaturwissenschaft sein will. Ein Vergleich, wie er hier ansteht, zielt in den Bereich der Komparatistik, der vergleichenden Literaturwissenschaft.

Zur vorläufigen Übersicht seien einige Thesenblöcke vorgetragen, die negativ formuliert sein sollen:

* Vorabdruck eines Referats, das anlässlich einer Tagung zum Thema "Thomas Mann und Ägypten" in Lübeck (Mai 1992) gehalten wurde.

¹Zur Exegese als Literaturwissenschaft vgl. die grundlegende Darstellung von W. Richter, *Exegese als Literaturwissenschaft, Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie*, Göttingen 1971. Zu den literaturwissenschaftlichen Perspektiven der biblischen Josefserzählung vgl. vor allem H. Schweizer, *Die Josefsgeschichte, Konstituierung des Textes*. Teilband 1: Argumentation, Teilband 2: Texte, Stuttgart 1991. Neuere Literatur zur biblischen Josefserzählung bei H. Schweizer, *Josefsgeschichte*, in: M. Görg - B. Lang (Hg.), *Neues Bibel-Lexikon*, 8. Lieferung 1992, Sp.389.

1. Das Ägypten des Alten Testaments ist nicht das Ägypten der Josefs-
erzählung im Alten Testament.
2. Das Ägypten der Josefserzählung im Alten Testament ist nicht das
Ägypten der Josefserzählung im Alten Testament.
3. Das Ägypten des Alten Testaments ist nicht ein historisches Ägypten.
4. Das Ägypten der Josefserzählung im Alten Testament ist nicht ein
historisches Ägypten.
5. Das Ägypten des Alten Testaments ist nicht das Ägypten Thomas Manns.
6. Das Ägypten der Josefserzählung im Alten Testament ist nicht das
Ägypten des Josephromans Thomas Manns².

Nach dieser Sequenz von Negativthesen eine scheinbar kontrastierende
Behauptung:

7. Das Ägypten des Alten Testaments und im besonderen das Ägypten der
Josefserzählung im Alten Testament ist mit dem Ägypten Thomas Manns
vergleichbar.

Die Negativthesen und ihre Begründung

Ad. 1: Das Ägypten des Alten Testaments ist nicht das Ägypten der Josefs-
erzählung im Alten Testament.

Dies ist eine rein literarische Feststellung. Sie gründet in den Erkennt-
nissen der historisch-kritischen Arbeit an alttestamentlichen Texten und ist
mit den Kriterien literaturwissenschaftlicher Untersuchungen erhebbar. Dabei
kommt der innertextlichen Wertung des Namens "Ägypten" oder der Volksbezeich-
nung "Ägypter" eine signifikante Rolle zu. So sind diejenigen Texte, die sich
z.B. der Wortfügung "Haus der Knechtschaft" in Apposition zu Ägypten bedie-
nen, gerade dadurch als Zeugnisse ausgewiesen, die nicht mit Ägypten sympa-
thisieren. Es handelt sich in diesem Fall um eine Phraseologie der deutero-

²Die hier gewählte orthographische Unterscheidung zwischen dem biblischen
"Josef" und dem "Joseph" bei Thomas Mann schließt sich einerseits der
Schreibung biblischer Eigennamen nach den sog. Loccumer Richtlinien an,
während andererseits für die literarische Zitation der Eigennamen im Roman
Thomas Manns die dortige Schreibweise beibehalten wird.

nomisch-deuteronomistischen Literatur³, die auf der Basis einer Reformbewegung des 7./6. Jh. v. Chr. gewachsen ist und aufs Ganze gesehen keine positive Neigung zu Kontakten nach Ägypten erkennen läßt. Bezeichnendes Signal für diese Orientierung ist die Nachricht vom Tode des großen Gönners und Förderers der deuteronomischen Bewegung, Joschija von Juda, in einer offenbar gesuchten Konfrontation mit dem Saitenpharao Necho II. auf dem symbolischen Schlachtfeld bei Megiddo (ca. 609 v. Chr.). Da die deuteronomisch-deuteronomistische Redaktion einen erheblichen Teil alttestamentlicher Literatur in erzählenden und prophetischen Texten prägend bestimmt, legt sich der Eindruck nahe, Ägypten habe in den Augen Israels einen vorherrschend negativen Stellenwert⁴. Der scheinbar antiägyptischen Grundstimmung scheinen nicht nur die großen Propheten der Exilszeit mit ihrer Orientierung zum mesopotamischen Raum hin zu folgen, Jeremia in Juda und Ezechiel in Babylonien, sondern schon jene Schriftsteller, die im Vorfeld der deuteronomischen Bewegung, z. Z. der Könige Hiskija von Juda und Hosea von Israel vor allem, einer antiassyrischen Koalition widerstreben, die die Parteigängerschaft Ägyptens zur Überlebensstrategie Judas und Israels nutzen will. Hier sind es besonders die Stimmen des Propheten Jesaja und des sogenannten jehowistischen Erzählers im Süden, aber auch des Propheten Hosea im Norden, die ein ungünstiges Ägyptenbild proklamieren, weil sie einer fragwürdigen Bündnispolitik begegnen wollen. Geht man noch weiter zurück, um zugleich in gegenwärtig heiß umstrittene Zonen der literarischen Zuweisung und Datierung von Bibeltexten zu gelangen, kann man schon in der Geschichtsdarstellung des Jahwisten einen antiägyptischen Grundzug erkennen, der sich nicht zuletzt in der zugleich ägyptenwie salomokritischen Rückschau auf die Exodustradition zeigt⁵. Denn diese ist und erweist sich in ihren sämtlichen Schichten von einer frühjahwistischen bis hin zur deuteronomistisch-priesterlichen Bearbeitung in der Spätzeit als thematischer Angelpunkt einer zielgerichteten, zeitkritischen Perspektive:

³Vgl. dazu u.a. W. Groß, Die Herausführungsformel - Zum Verhältnis von Formel und Syntax, in: Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 86, 1974, S.425-453, hier besonders S.428-430, der priesterlich-kultische Orientierung erkennen will, während F.-L. Hossfeld, Der Dekalog, Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen (Orbis Biblicus et Orientalis 45), Freiburg-Göttingen 1982, S.264f m.E. wohl zutreffender die deuteronomische Basis herausstellt.

⁴Vgl. dazu bereits M. Görg, "Persönliche Frömmigkeit" in Israel und Ägypten, in: M. Görg (Hg.), Fontes atque Pontes. Eine Festgabe für Hellmut Brunner (Ägypten und Altes Testament 5), Wiesbaden 1987, S.162-185, hier S.163-165.

⁵Vgl. dazu zuletzt vor allem P. Weimar, Exodusbuch, in: Neues Bibel-Lexikon I, 1991, Sp.636-648, besonders Sp.642.

es geht vordergründig immer wieder um den Widerstand gegen Zweckbündnisse der Tagespolitik, gegen Dependenzstrukturen, wie man sie in Ägypten zu beobachten glaubte, letztlich in dem Trend, die zunehmende Kristallisierung des Eingottglaubens, die an geschichtliche Erfahrungen gebundene Idee des einzigartigen Bezugsgottes Jahwe zu fördern⁶.

Dennoch ist da auch das andere Ägypten, ohne sonderliche Tiefenschärfe, attraktiv und mit humanen Farben beschrieben. Die Konturen sind nicht auf den ersten Blick erfassbar, zeigen sich aber, wenn man die redaktionellen, in der Regel nicht gerade ägyptenfreundlichen Überlagerungen abhebt. Ein Beispiel: die Darstellung, nach der der kleine Mose von seiner Mutter ausgesetzt und auf wundersame Weise gerettet wird (Ex 2,1-10)⁷. Die Erzählung, so idyllisch sie anmuten mag, ist literargeschichtlich ein zweiphasiges Werkchen und intentional höchst politisch. Sie redet auf ihrer primären Ebene von zwei prominenten, freilich namenlosen Frauen, der "Tochter Levis" und der "Tochter Pharaos". Beide stehen einander gegenüber: Die "Tochter Levis", d.h. die Mutter des Kindes, die ihr Kind aussetzt, und die "Tochter Pharaos", die das Kind findet und aufzieht. Die "Tochter Levis", zunächst überhaupt nicht positiv gezeichnet, erscheint als extremistische Levitin, die ihrer Kinder nicht achtet (vgl. den Levispruch Dtn 33,9). Die "Tochter Pharaos" dagegen ist Personifikation der Humanität, wahre Fürsorgerin des kleinen Mose. Eine Bearbeitung dieser bipolaren Erzählung liefert eine Kehrtwendung, höchst geschickt verklammert, dennoch noch transparent. Da tritt auf einmal die Schwester des Mose auf, was zugleich den Eindruck der radikalen Position der Kindsmutter entschärft, die Schwester, die sich er bietet, die Kindsmutter zu holen und auf diese Weise "rehabilitiert". So kommen am Ende alle glücklich davon, die Kindsmutter, die später Jochebed,

⁶Zu den schichtenspezifischen Perspektiven im einzelnen vgl. P. Weimar, Die Meerwundererzählung. Eine redaktionskritische Analyse von Ex 13,17-14,31 Ägypten und Altes Testament 9), Wiesbaden 1985. Zur Profilierung des Jahweglaubens als Eingottglauben vgl. u.a. zuletzt M. Görg, Jahwe, in: Neues Bibel-Lexikon, Lieferung 7, 1992, Sp.260-266.

⁷Zum Folgenden vgl. u.a. P. Weimar, Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 146), Berlin-New York 1977, S.31-34; Ders., Die Berufung des Mose. Literaturwissenschaftliche Analyse von Exodus 2,23-5,5 (Orbis Biblicus et Orientalis 32), Freiburg Göttingen 1980, S.213f.218f, und die vorläufigen Beobachtungen M. Görg, Die "Sünde" Salomos. Zeitkritische Aspekte der jahwistischen Sündenfallerzählung, in: Biblische Notizen. Beiträge zur exegetischen Diskussion 16, 1981, S.42-59, und Aegyptiaca-Biblica. Notizen und Beiträge zu den Beziehungen zwischen Ägypten und Israel (Ägypten und Altes Testament 11), Wiesbaden 1991, S.235-251, hier S.17f bzw. 236f.

wohl in mythologischer Anspielung auf Isis als Mutter des Horus in Chemmis (ägypt. *Jhbjt*) heißt⁸, die "Tochter Pharaos", die ihr Gesicht nicht verliert, aber in den Hintergrund tritt, die Schwester des Mose und endlich dieser selbst als das glücklich bewahrte, scheinbar ohne Gottes ausdrücklichen Eingriff überlebende Kind, der Prototyp eines Retters als selbst Geretteten. Positive Ägyptensicht liefert uns auch eine Variante der sogenannten Ahnfrauengeschichten (Gen 20), die von einer freundlichen Nachbarschaft zwischen Kanaan und Ägypten kündigt⁹.

Und da ist die Josefserzählung, ein Denkmal der Ägyptensympathie, zweitelllos das umfangreichste erzählerische Dokument, das einem einträchtigen Nebeneinander der Kulturen Tribut zollt. Im Blick auf die Beziehungsfrage noch am ehesten mit dem Gesamtkomplex des Hohen Lieds vergleichbar, das auf seine poetische Weise einer Sammlung ägyptischer Liebeslyrik nahesteht, wie auch immer die Intentionen dieses Meisterwerks der biblisch-orientalischen Literaturgeschichte zu bestimmen sind¹⁰. Das Ägyptenbild der Josefserzählung ist nach allem nicht einfach das Ägyptenbild des Alten Testaments.

Ad 2: Das Ägypten der Josefserzählung im Alten Testament ist nicht das Ägypten der Josefserzählung im Alten Testament.

Die Josefserzählung - ich wähle nicht nur im Vorgriff auf bestätigende, hier nicht zu leistende Einzelanalysen den Singular - stellt sich nach einem Wort Goethes in der Tat als eine höchst attraktive Geschichte dar: "Höchst anmutig ist diese natürliche Erzählung, nur erscheint sie zu kurz, und man fühlt sich berufen, sie ins einzelne auszumalen"¹¹, was sich jemand besonders

⁸Dazu M. Görg, Jochebed und Isis, in: Biblische Notizen. Beiträge zur exegetischen Diskussion 61, 1992, S.10-14. Ders., Jochebed, in: Neues Bibel-Lexikon, Lieferung 8, 1992, Sp.348.

⁹Dazu P. Weimar, Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte, S.4-107; Ders., Ahnfrauengeschichten, in: Neues Bibel-Lexikon I, 1991, 67f.

¹⁰Vgl. dazu zuletzt O. KEEL, Hohes Lied, in: Neues Bibel-Lexikon, 7. Lieferung 1992, Sp.183-191.

¹¹Dichtung und Wahrheit, I. Teil, 4. Buch. Vgl. dazu auch H. Donner, Die literarische Gestalt der alttestamentlichen Josephsgeschichte (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-Hist. Kl., 1976/2) Heidelberg 1976, S.9f, der u.a. auf eine ähnliche Perspektive bereits in der Vorrede zum frühesten deutschsprachigen Josefsroman: Grimmelshausen, "Des Vortrefflich Keuschen Josephs in Egypten Lebensbeschreibung samt des Musai Lebens-Lauff" hinweist (Anm.7).

zu Herzen genommen haben muß. Literargeschichtlich gesehen, ist das Werkchen in seiner jetzigen Gestalt mit allerlei Zusätzen und Erweiterungen ausgestattet, die es nicht einheitlich erscheinen lassen. Wie denn die Komposition der Erzählung im einzelnen zu definieren sei, darüber gehen die Meinungen seit dem Beginn der sogenannten Quellenscheidung auseinander. Der Vater der Quellenkritik, Julius Wellhausen, hat - wohl eher notgedrungen als überzeugt - eine Kombination aus J und E angenommen, d.h. aus den postulierten Quellenwerken des Jahwisten und des Elohisten, mithin israelitischen Schriftstellern, die ihren Namen nach den von ihnen bevorzugten Gottesbezeichnungen tragen und in der Regel in die Königszeit datiert werden. Obwohl man bis in unsere Tage versucht, in der Josefserzählung eben diese zwei Erzählungsstränge auszumachen und voneinander abzuheben, hat sich doch eine gewisse Frustration ergeben, da eine überzeugende Trennung zweier Erzählfäden ausgeblieben ist¹². Die Neubesinnung der bibelbezogenen Literaturwissenschaft auf ihre methodischen Grundlagen hat uns überdies die Einsicht beschert, daß es schon gewichtiger Kriterien bedarf, um einem Text die Uneinheitlichkeit attestieren zu lassen. So darf sich auch der kritische Betrachter der Josefserzählung trotz diverser Spannungen im Textverlauf, die freilich formkritisch, d.h. als intendierte Erscheinungen der sprachlichen Gestaltung behandelt werden müssen, an einen Erzählduktus halten, dessen Uneinheitlichkeit jedenfalls z.Z. nicht erwiesen werden kann.

Die grundsätzlich vermutete Geschlossenheit hindert jedoch nicht, daß die

¹²Vgl. dazu Donner, Die literarische Gestalt, S.7-9.14-24 mit dem Ergebnis: "Die Kriterien der Pentateuchquellenscheidung versagen an Gen. 37-50" (S.24). Einen weiteren Vorstoß zur Schichtdifferenzierung mittels literarkritischer Analysen unternimmt H.-Chr. Schmitt, Die nichtpriesterliche Josephserzählung. Ein Beitrag zur neuesten Pentateuchkritik (Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 154), Berlin-New York 1980, wobei "Literarkritik" als "Methode" verstanden wird, die "in durchaus eigenständiger - von Traditions- und Formkritik nicht direkt abhängiger - Weise den literarischen Entstehungsprozeß von Texten zu klären versucht" und sich zugleich bemüht, "die Intentionen redaktioneller Arbeit aufzuhellen" (S.2, Anm.15). Jedoch empfiehlt sich größere Zurückhaltung gegenüber der Kompetenz der Literarkritik, da die Kriterien der literarkritischen Scheidung streng zu handhaben sind (vgl. dazu die Hinweise bei Richter, Exegese als Literaturwissenschaft, S.50-72). Der neueste Versuch einer eigenständigen Textanalyse mit gegenüber Richter modifizierter Handhabung des methodischen Instrumentariums liegt vor bei H. Schweizer, Josefsgeschichte (vgl. oben Anm.1). Die Vorgehensweise unterliegt gegenwärtiger Diskussion, vgl. u.a. die Einwände bei B.R. Knipping, Textwahrnehmung 'häppchenweise': Bemerkungen zu Harald Schweizer "Die Josefsgeschichte" und zu seiner Literarkritik, in: Biblische Notizen 62, 1992, S.61-95, und die bedenkenswerte Replik von H. Schweizer, in: Biblische Notizen 63, 1992, S.52-57.

Jetztgestalt der Erzählung und ihre Einpassung auf das Konto eines integrierenden Redaktors gehen muß. Hier denkt man in erster Linie an den bereits zitierten jehowistischen Literaten aus der fortgeschrittenen Königszeit, wohl unter den Königen Hiskija und Manasse von Juda (8.Jh. v.Chr.). Das Ägyptenbild der Josefserzählung im heutigen Kontext wäre demnach zu differenzieren in das Ägyptenbild, wie es die ältere Josefserzählung vermittelt hat, dann aber auch in jenes, wie es die jehowistische Redaktion zu vermitteln trachtete bis hin zu den überlagernden Detailperspektiven, mit denen redaktionelle Eingriffe die Darstellung bis zur jetzigen Gestalt begleiten.

Wenn wir als nächstes fragen, wo denn die purifizierte Fassung der Josefserzählung ihren primären Ort gehabt habe, bleiben nur Vermutungen. Hier ist natürlich zu unterscheiden zwischen dem Ägyptenbild, das der Verfasser der Zeit des Josef zuschreibt und dem Ägyptenbild, das der Verfasser vor Augen haben konnte. Die früher vertretene und auch von Ägyptologen, wie Vergote und Kitchen rezipierte Auffassung geht dahin, in der Erzählung ein Spiegelbild der Ramessidenzeit zu sehen. Die Plazierung der Geschehnisse in die Amarnazeit ist unter Alttestamentlern eher die Ausnahme gewesen und findet ebenso wie die Beziehung auf die Ramessidenzeit bei den Exegeten unserer Tage so gut wie keinen Nachhall mehr. Es scheint vielmehr kaum möglich zu sein, ein überkommenes Ägyptenbild mit einer Anbindung an vergangene Perioden glaubwürdig zu rekonstruieren, da hierzu keine Kriterien greifbar sind.

Auch die schriftliche Fixierung des Erzählwerks kann nicht mehr ungezwungen in die Primärphasen israelitischer Literaturgeschichte datiert werden. Wenn auch der bislang umfangreichste Genesiskommentar von Cl. Westermann noch empfiehlt, die salomonische Zeit als Periode der relativen Öffnung nach außen und nach Ägypten hin als Abfassungszeit zu nehmen¹³, so stehen doch ernsthafte Argumente einer revidierten Urkundenhypothese dagegen, von der radikalen Leugnung von literarischer Tätigkeit in Israel vor dem 8. Jahrhundert ganz zu schweigen. Die Konzentration auf die sprachliche Gestaltung kann vielmehr den Eindruck bestätigen, daß wir es mit einem Erzählwerk zu tun haben, das seinen literarischen Werdegang überwiegend dem Prozeß des allmählichen Niedergangs des Nordreiches Israel im 8. Jh. v.Chr. zuordnen läßt.

Dies leitet zum weiteren Problembereich über, mit welchem zeitgenössischen

¹³Vgl. Cl. Westermann, Genesis (Biblischer Kommentar I/3), Neukirchen-Vluyn 1982, S.18.

Ägypten es der Autor der Josefserzählung im Alten Testament zu tun hat. Hat er überhaupt die Absicht, dem Leser ein spiegelbildliches Verständnis irgendeiner konkreten Periode der Geschichte Ägyptens vor Augen zu führen? Auch diese Frage ist eingebettet in das Studium der Konturierung Ägyptens im Alten Testament überhaupt. Geht es vor allem bei den klassischen Bezugnahmen um ein historisches Ägypten?

Ad 3: Das Ägypten des Alten Testaments ist nicht ein historisches Ägypten.

Das Ägypten des Alten Testaments ist immer ein perspektivisches Ägypten. So sehr sich das Interesse historischer Forschung etwa auf die Rekonstruierbarkeit des Geschehens um den Exodus Israels aus Ägypten konzentrieren mag, es wird nicht zu einem Grad an Gewißheit über bestimmte Vorgänge in einem Raum- und Zeitrahmen kommen, der über die Feststellung geeigneter Konditionen hinausführt¹⁴. Einen Exodus, wie ihn die Bibel in diversen, z.T. einander widersprechenden Darstellungen, schildert, hat es nicht gegeben. Denkbar ist allenfalls die Flucht- oder Absetzbewegung kleiner Gruppen von Asiaten von der ägyptischen Klassengesellschaft, vor allem in der Zeit übergroßer und zur Schau gestellter Herrschaftsdominanz in Ägypten, wie etwa während der außerordentlich langen Regierungszeit Ramses II¹⁵. In ägyptischen Quellen sind verständlicherweise keine Ereignisse bezeugt, die zu Lasten der Erfolgsstrategie der Ramessidenzeit gehen¹⁶. Immerhin ist in der Stele des Sethnacht von Elephantine von Asiaten die Rede, die mit auswärtigen Agenten gemeinsame

¹⁴Zur 'Geschichtlichkeit' des sogenannten Exodus vgl. M. Görg, Exodus, in: Neues Bibel-Lexikon I, 1991, Sp.631-636. Die zuletzt von K.A. Kitchen, in: The Anchor Bible Dictionary II, 1992, S.700-708 vorgetragene Sicht entbehrt leider jeder kritischen Betrachtungsweise zu den literarischen Verhältnissen im Alten Testament, die auch durch noch so detaillierte Einbeziehung von angeblichen Informationen aus ägyptischem Quellenmaterial nicht ersetzt werden kann. Dennoch ist das Votum für größtmögliche Nähe der biblischen Darstellung zu historischen Geschehnissen nicht ohne hypothetischen Wert.

¹⁵Vgl. dazu u.a. R. Stadelmann, Die lange Regierungszeit Ramses' II., in: Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo 37 (Festschrift L. Habachi), Mainz 1981, S.457-463. E.F. Wente, Ramesses II., in: The Anchor Bible Dictionary V, 1992, S.618-620.

¹⁶Vgl. dazu jetzt auch Kitchen, in: The Anchor Bible Dictionary II, S.706.

Sache machen, und deswegen aus dem Lande verwiesen werden¹⁷. Aufstandsbewegungen zum Ende der 19. Dynastie und deren Niederschlagung können im Hintergrund von Migrationen stehen, die auf dem Landwege von Ägypten nach Palästina vonstatten gegangen sein mögen, aber das alles spiegelt sich nicht exakt in dem Bild wider, das uns die Exodusversionen der Bibel vermitteln. Je jünger die literarische Schicht ist, die über den Exodus nachsinnt, um so reicher an Illustrationen und Konstruktionen, ja an fiktionalen Elementen ist eben der Darstellungsmodus¹⁸. Die sogenannte Priesterschrift ist bekanntlich die Schicht, die alles am besten weiß und zugleich am nachdrücklichsten ins Bild zu setzen versteht. Es sind die Wassermauern, durch die Israel angeblich trockenen Fußes hindurchzieht, es ist die vermeintlich exakt definierte Route des Wüstenzuges mit namentlich fixierten Stationen, was den Eindruck einer detailgetreuen Wiedergabe des Geschehens zu erwecken scheint, obwohl es sich weithin um bildsprachliche Interpretation handelt, um gedeutete Bekenntnisinhalte, um eine quasiliturgische Demonstration einer geglaubten Befreiungstat, um Aktualisierung von Geschichte in festlicher Dramaturgie und Einbindung der Dramaturgie in den literarischen Textverlauf. Israel soll sich im Exil an den Exodus als Realsymbol der Rettungstat Jahwes erinnern, die sich immer wieder vollziehen kann. Da entschwindet das historische Ägypten hinter den Wassermauern und unter den Wassermassen, ja es bleibt keine Spur von den Streitwagen. Der Vollzug des mythologisch gewandeten Geschehens geht ein in die festliche Vergegenwärtigung in der Feier des Pesach: Grundlage eben dieses zentralen Festes bleibt die aktuelle Erinnerung im Wort (hebr. *zikkārōn*) das motivierte und motivierende Erlebnis des Nachsinnens über die Rettungstat Jahwes. Ägypten ist hier nur mehr die Negativfolie, genauer sogar eine Metapher für das Chaos, das in die Geschichte eingreifende Negativpotential, das die Nähe zur Grundbefindlichkeit der Welt vor der eigentlichen Schöpfungstat mit ihrer Chaosschilderung (Gen 1,2) offenbart, ebenso aber auch die erneuerte Destruktion in der Schöpfung infolge menschlicher Gewalttat vor Beginn der großen Flut (Gen 6), schließlich wohl auch das vorerst vergebliche Bemühen der Vorfahren Abrahams, den Weg nach Kanaan zu finden (Gen 11). Der Pharao und seine Götter stehen in einem exemplarischen Widerstreit zur Dominanz des Gottes Israels.

¹⁷Vgl. dazu die jüngste Bearbeitung von F. Junge, *Elephantine XI. Funde und Bauteile 1.-7. Kampagne, 1969-1976*, Mainz 1988, S. 55-58.

¹⁸Vgl. dazu v. a. P. Weimar, *Die Meerwundererzählung. Eine redaktionskritische Analyse von Ex 13,17-14,31 (Ägypten und Altes Testament 9)*, Wiesbaden 1985. Ders., *Exodusbuch*, in: *Neues Bibel-Lexikon I*, 1991, Sp.636-648.

Im Unterschied zu diesem perspektivischen Bild Ägyptens, das es nicht möglich erscheinen läßt, bestimmte Konturen eines geschichtlich greifbaren Zeitraums zu erkennen, vermitteln manche zeitgenössische Beziehungen auf Ägypten den Eindruck geschichtlicher Kontakte, wie etwa die Nennung der Pharaonennamen Schischak (= Schoschenk), der im 5. Jahr Rehabeams von Juda einen Feldzug nach Palästina antritt und denselben am Bubastidentor in Karnak feiert, einen Feldzug, der seinem Schützling Jerobeam, zugleich Gegner Salomos, eine Rückendeckung verschaffen soll, aber darüber hinaus an alte Ambitionen der Pharaonenherrschaft anzuknüpfen scheint, oder Tiharqa (= Taharqa) unter Hiskija und Jesaja, an Hofra (= Apries) unter Zidkija und Jeremia. Ein genaueres Bild über das jeweils zeitgenössische Ägypten entsteht dadurch jedoch nicht.

Bezeichnend für einen gewissen Leerlauf im Bemühen um die historische Anbindung ist die Erwähnung eines Königs So' in Ägypten¹⁹. Der Name ist auf die Stadt Sais im Nildelta und auf die 26., die sogenannte Saiten-Dynastie, bezogen worden, genauer dann auf den Quasi-Pharao Tefnachte aber auch auf Pharao Osorkon, und zwar als Abkürzung dieses Namens, schließlich - und das ist weiterhin bedenkenswert - ²⁰ auf den Titel "König", der u.a. auch so in der Lautung bewahrt worden sein kann. Auf jeden Fall ging es den biblischen Autoren nicht um eine definitive Deskription Ägyptens. Informationen über Landeskunde, Administration und Kultur sucht man weithin vergeblich, von Aufklärung über religiöse Zeiterscheinungen ganz zu schweigen.

Selbst noch in griechischer Zeit, in der man sich über Fragen der Religion auch in Palästina ungehemmter verständigen konnte, liefert uns die biblische Literatur doch nur eine Verzeichnung der religiösen Struktur und Konzeption, wie etwa des Tierkults oder der Götterverehrung im Buch der Sapientia Salomo-

¹⁹2Kön 17,4. Zur Identität des Königs vgl. zuletzt A. Spalinger, Tefnachte, in: Lexikon der Ägyptologie VI, 1986, Sp.295-296. M. Cogan - H. Tadmor, II Kings. A New Translation with Introduction and Commentary (The Anchor Bible 11), 1988, S.196. Die hier vertretenen Lösungen vermögen jedoch noch nicht zu überzeugen.

²⁰Vgl. dazu R. Krauss, So, König von Ägypten - ein Deutungsvorschlag, in Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 110, 1978, S.49-54. Spalingers Meinung, dies sei "impossible", ist gewiß nicht das letzte Wort in dieser Sache. Vgl. auch H. Donner, Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen (Das Alte Testament Deutsch. Ergänzungsreihe 4/2), Göttingen 1986, S.314.

Ad 4: Das Ägypten der Josefserzählung im Alten Testament ist nicht ein historisches Ägypten.

Auch das Ägyptenbild der Josefserzählung ist ein perspektivisches Ägypten, ja ein fiktionales, das sich keiner bestimmten Zeit fugenlos einpassen und zumessen läßt. Dies gilt sowohl für jenes Ägypten, das der Erzähler seinen Josef erleben läßt, wie auch für das Ägypten, das dem Erzähler und den Texterweiterern und Redaktoren als zeitgenössische Realität bewußt gewesen sein muß. Es ist zwar zur Genüge - ich weise vor allem auf die Einzeldiskussion bei Vergote hin²² - versucht worden, die Informationen und Hinweise des Textes als Fingerzeige für eine Verankerung der Geschehensfolge in der Ramessidenzeit zu nehmen, oder auch - wie es beispielsweise Redford unternommen hat²³ - eine Beziehung auf Vorgänge und Vorstellungen in der Saitenzeit zu begründen. Die Versuche aber, die Ereignisse mit einem Ägypten der Hyksoszeit oder der Amarnazeit zusammenzuführen, haben sich ebensowenig bestätigen lassen können, wie die Ansetzung der Primärerzählung in die Zeit der sogenannten salomonischen Aufklärung, die in dem früher gezeichneten Umfang und Maß wahrscheinlich nie existiert hat. Schließlich kann der These, es handele sich um eine Diasporanovelle zur Erbauung und Legitimation der jüdischen Gemeinden in Ägypten²⁴ analog zur Esternovelle als einer Schrift für die Juden in Babylonien keine brauchbare Alternative sein, da hier weder formale noch semanti-

²¹Vgl. dazu M. Görg, Der Eine oder die Vielen. Beobachtungen zur Religionskritik in Weish 13,1f., in: R. Schulz - M. Görg (Hg.), *Lingua Restituta Orientalis*. Festgabe für Julius Assfalg (Ägypten und Altes Testament 20), Wiesbaden 1990, S.119-128.

²²Vgl. J. Vergote, *Joseph en Égypte. Génèse Chap.37-50 a la lumière des études égyptologiques recentes*, Louvain 1959.

²³Vgl. D.B. Redford, *A Study of the Biblical Story of Joseph (Genesis 37-50)*, *Vetus Testamentum Supplements* 20, Leiden 1970.

²⁴Vgl. dazu A. Meinhold, Die Gattung der Josephsgeschichte und des Estherbuches: Diasporanovelle II, in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 88, 1976, S. 72-93.

sche Kriterien in ausreichendem Umfang zur Prüfung anstehen. Fazit: Das angeblich vergangene Ägypten ist nicht greifbar, das gegenwärtige keinesfalls unzweideutig transparent, so daß die Konturen des Ägyptenbildes im Hintergrund ohne die nötige Tiefenschärfe vor Augen stehen. Das Ägyptenbild bleibt merkwürdig in der Schwebe. Dennoch gibt es gewisse Anzeichen im Textverlauf, Signale, die auf Inspiration des Autors durch zeitgenössische Beobachtungen schließen lassen.

Nach Cl. Westermann hat die Schilderung ägyptischer Verhältnisse den "Charakter einer ersten Begegnung"²⁵. Das Neuheitserlebnis scheint in der Tat beeindruckend zu sein. Zugleich wird keinerlei Reserviertheit gegenüber dem Fremdartigen spürbar, welche Haltung nach Westermann für die Zeit Salomos spricht und gegen die Zeit des Exils. Aber reicht das Kriterium?

Gewiß, das Staunen über diese neue, andersartige Welt spielt eine große Rolle. Das Interesse am namenlosen Pharao, an der Administration, der Hofhaltung, dem Ständewesen, dem Strafvollzug, nicht zuletzt dem Phänomen der Titulatur, der Investitur von Beamten, der Magie schließlich und dem merkwürdigen Bestattungsritual, der Balsamierungspraxis, das alles scheint dem Erzähler so augenfällig wie frappierend, daß er es in seine Szenenfolge einbaut. Keine Rede von den königlichen Baumaßnahmen, der allen Zeiten eigenen Architektur, kein Wort von imperialer Machtdemonstration, stattdessen erfährt der Hörer und Leser, daß es sogar Hungersnöte in diesem Land der Fleischtöpfe gibt. Kurz, es gilt nach wie vor, das was R. de Vaux meint: Der Erzähler "n'écrit pas en Égypte ni pour des Égyptiens. Le point de vue est celui d'un Palestinien, intéressé et ébloui par le grand royaume voisin"²⁶ Also nur Spiegelung einer Faszination?

Lassen wir uns auf einige Signale ein. Da sind die bekannten Namen der Hauptakteure auf ägyptischer Seite. Daß der "Pharao" ohne Namen erscheint, ist zwar ägyptischerseits gut bezeugt, da der Titel *pr* '3 ohne weiteres - auch in der Kartusche - für den König stehen kann, doch läßt auch der Kontext im biblischen Verwendungsbereich keine weiteren Identifikationen zu. Der Titel steht für den Namen. Da ist der Name Potifar, wie die Ägyptologen wissen, eine Bildung nach dem Muster 'P3 *dj* p3+Gottesname', in diesem Fall

²⁵Westermann, Genesis, S.18.

²⁶Vgl. R. de Vaux, *Histoire Ancienne d'Israel (Études Bibliques)*, Paris 1971, S.286. Deutsche Wiedergabe bei Westermann 19.

zweifellos "Der, den Re gegeben hat". Ein Allerweltsname, wie es scheint, merkwürdig ist nur, daß er im Personennameninventar Ägyptens zwar der Gattung nach häufig begegnet, und zwar vor allem in der Spätzeit, hier aber meist ohne Implikation des Re²⁷. Daher liegt der Gedanke nicht soweit fern, daß der Name den bekannten Formen nachgebildet und in Verbindung mit dem Kultort On, der Sonnenstadt Heliopolis, wo Potifar Priester gewesen sein soll, konstruiert worden ist. Wie sieht es ferner mit dem Ehrennamen Josefs: *Ṣāphnat Pahēach* aus? Gewöhnlich als Bildung einer geläufigen Art gedeutet, nämlich der Form *ḡd GN jw.f 'nh* "Die Gottheit NN spricht, es (das Kind) möge leben" o.ä., hat der Ehrenname keine wortgleiche Parallele im ägyptischen Namenskorpus. Die beispielhafte Untersuchung zum Nameninventar Thebens in der 25. und 26. Dynastie von Günter Vittmann nennt überdurchschnittlich viele Namen des Typs, aber keinen Namen, der mit dem Ehrennamen Josefs deckungsgleich wäre²⁸. Vielmehr nennt der Verfasser die Gottheit so, wie dies auch die Weisheitslehren können, die von einem anonymen "Gott" sprechen. Er kennt sich so gut im Ägyptischen aus, daß er hier bewußt modifiziert²⁹. Der biblische Josef kann sich nicht mit einem ägyptischen Gottesnamen beherrschen lassen. Darum die intendierte Änderung. Die Septuaginta kann hier offenbar noch kühner verfahren, sie gibt den Titel mit *Psontomphanēch* wieder, welche Umschreibung nicht einfach als Entsprechung zur hebräischen Fassung gedeutet werden kann, sondern wohl am ehesten einer Namenbildung *p3 snḏm jb 'nh* "der das Herz mit Leben angenehm macht" o.ä. nahesteht³⁰. Potifar erhält Titel, die viel Kopfzerbrechen bereitet haben. Der Titel "Oberster der Leibwächter" (hebräisch *šar haṭṭabbāhīm*), zugleich der Chef der Scharfrichter und Gefängnisdirektor beispielsweise hat wahrscheinlich mit einer hebräischen Neuinterpretation des ägyptischen Titels *šmsj* zu tun, ein Wort für die "Begleitung", das mit der Hieroglyphe für das Hinrichtungsgerät geschrieben wird³¹. Die Frau des Potifar ist im Alten Te-

²⁷Vgl. dazu Redford, *Story of Joseph*, S.228, wonach der Name erst seit der 26. Dynastie belegt sein soll.

²⁸Vgl. G. Vittmann, *Priester und Beamte im Theben der Spätzeit* (Veröffentlichungen der Institute für Afrikanistik und Ägyptologie der Universität Wien. Beiträge zur Ägyptologie 1), Wien 1978, S.223f.

²⁹Der Alternativvorschlag Redfords, *Story of Joseph*, S.230f, statt der üblichen Ansetzung die Lesung *ḡd-Jpt-Nt-jw.f-'nh* "Ipēt und Neith sagen: er möge leben" zu wählen, erscheint mir nicht akzeptabel.

³⁰Vgl. etwa H. Ranke, *Die ägyptischen Personennamen I.*, Glückstadt 1935, S. 117 Nr. 11: *p3-snḏm-jb-nḡt*.

³¹Näheres hierzu bei M. Görg, *Die Amtstitel des Potifar*, in: *Biblische Notizen*. Beiträge zur exegetischen Diskussion 53, 1990, S.14-20.

stament bewußt namenlos, weil ihr Name für den Erzählprozeß nicht weiter relevant ist.

Weil es für den Nichtägypter eben zu den auffälligsten Erfahrungen mit Ägypten gehört, ein Wort zur Spiegelung der Bestattungspraxis in der Josefserzählung. Es war bis in die jüngste Vergangenheit unklar, was mit einem in Gen 50,3 gewählten Verb, gebildet von einer Basis *HNT* und mehr aus Verlegenheit mit "einbalsamieren" wiedergegeben, ursprünglich gemeint sei³². Dieser Ausdruck ist m.E. nichts anderes als die hebraisierte Wiedergabe einer bestimmten Funktion im Rahmen des Balsamierungsgeschehens. Es handelt sich um die Praxis des Zusammenbindens, die von den "Weberinnen der Neith" vielfach in den Texten der Saitenzeit prädiert wird. Der biblische Erzähler greift also nicht in die geläufige Terminologie für das Einbalsamieren in Ägypten ein, sondern bedient sich eines Fachausdrucks für einen ihm auffälligen Vorgang im Rahmen dieser Praxis, um ihn dann zum Ausdruck für das Gesamtgeschehen hochzustilisieren, wiederum ein Zeichen dafür, daß er mit seinen Informationen und Eindrücken autonom und kreativ umzugehen weiß.

In allem spiegelt sich mehr oder weniger deutlich das Wissen einer Zeit um Ägypten, das von einem lebhaften Kulturaustausch geprägt ist. Die Zeit ab Osorkon II., dessen Spuren sich in Samaria nachweisen lassen³³, kommt hier besonders in Frage. Zugleich spielt die politische Lage eine entscheidende Rolle. Die Gefahr der assyrischen Bedrohung wächst von Jahr zu Jahr; das Hilfeersuchen des Hosea von Israel an den ägyptischen König ohne Namen ist signifikant genug. Eine Flucht nach Ägypten setzt ein, wie es deren mehrere gegeben hat. Was erwartet die Flüchtlinge? Vielleicht soll die Josefserzählung die Erwartungen stützen, daß es mit denen, die in Ägypten Zuflucht vor dem Osten suchen, trotz anfänglicher Probleme doch aufwärts geht und letzten Endes doch zum Besten stehen wird. Ist die Josefserzählung so etwas wie eine Werbeerzählung, nicht zur Abwerbung, sondern zur Sympathieweckung? Wir können

³²Zum Folgenden vgl. M. Görg, Ein biblischer Begriff im Licht seines ägyptischen Äquivalents, in: *Studies in Egyptology. Presented to Miriam Lichtheim* (ed. S. Israelit-Groll) I., Jerusalem 1990, S.241-256, mit dem zusätzlichen Obertitel "'Bindung' für das Leben" auch in: M. Görg, *Studien zur biblisch-ägyptischen Religionsgeschichte* (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 14), Stuttgart 1992, S.108-116.

³³Vgl. dazu u.a. K.A. Kitchen, *The Third Intermediate Period in Egypt* (1100-650 BC), Warminster 1973, S.324.

es nur vermuten.

Nicht zuletzt aber dürfte es der Rückblick auf das Geschick des Jerobeam gewesen sein, das zur Ausbildung der Erzählung und ihrer Akzeptanz zunächst im Nordreich Israel geführt hat³⁴. Während Salomo im Südreich Juda und in der königsfreundlichen Literatur zum exemplarischen Weisheitslehrer aufstieg, ist Jerobeam als Gegner Salomos, als Flüchtling nach Ägypten und als erster König des Nordreichs sozusagen die paradigmatische Gegenfigur, die allem Anschein nach in der biblischen Josefserzählung eine Art Rehabilitation oder eher verschlüsselte Sympathieerklärung erfährt.

Ad 5: Das Ägypten des Alten Testaments ist nicht das Ägypten Thomas Manns

Aus dem Gesagten ist schon deutlich geworden, daß sich die Palette der Ägyptenbilder oder -perspektiven im Alten Testament wohl nicht mit Thomas Manns Ägyptenbild zur Deckung bringen lassen. Dabei ist es nicht so sehr die von Mann postulierte Amarnazeit im Hintergrund, die sich von den biblischen Beziehungen abhebt, da hier so gut wie keine Anknüpfungspunkte religionsgeschichtlicher Art nachweisbar sind (weder in der Monotheismus-Frage noch eindeutig in der Sprache von Ps 104), sondern es ist eher die Art, wie von Ägypten geredet wird. Wenn die Bibel aufs Ganze gesehen ein dialektisches Ägyptenbild serviert, mit der Spannweite vom "Haus der Knechtschaft" als Symbolort des Inhumanen bis hin zur Region der Menschlichkeit, vom Raum der Bedrohung Israels bis hin zur Zone der Zuflucht, so erscheint das Ägypten bei Thomas Mann als fiktionales Gebilde, und zwar einerseits als Region stupider "Greisheit"³⁵, andererseits aber auch als Sphäre gelassener Liberalität, als Land für Emporkömmlinge, eine Welt, in der man leben und leben lassen kann. Das Ägypten des biblischen Josef ist dagegen ein höchst lebendiges, staunens-

³⁴vgl. dazu u.a. J. Ebach, Josephsgeschichte, in: Lexikon der Ägyptologie III, 1980, Sp.270-273.

³⁵Dazu W.R. Berger, Die mythologischen Motive in Thomas Manns Roman "Joseph und seine Brüder", Wien 1971, S.178.

wertes, aber auch von mannigfachen Gegensätzen durchzogenes Ägypten, das ein einliniges Urteil nicht verträgt.

Dort, wo man nach dem Studium der Beziehungen zwischen Israel und Ägypten eine Bezugnahme erwarten würde, wie etwa im Bereich der Erinnerung an die Anfänge - ich denke an die Schöpfungserzählung Gen 1,1-2,4a oder die sogenannte Paradiesesgeographie, Texte, die im Josephsroman wie selbstverständlich an mesopotamische Traditionen gebunden werden - könnte man an positive Ägyptenperspektiven erinnern, die im Alten Testament greifbar sind.

Jakob und Ägypten. "Jaakob": "Er war kein Gelehrter", heißt es bei Thomas Mann, und: "Er sprach natürlich neben seiner südkanaanäischen Mundart das Babylonische, dieses sogar besser als jenes, aber das Ägyptische nicht, schon deshalb nicht, weil er ... alles Ägyptische mißbilligte und verabscheute. Was er von diesem Lande wußte, ließ es ihm als die Heimat der Fronfuchtel und der Unmoralität auf einmal erscheinen. Die staatliche Dienstbarkeit, die dort offenbar das Leben bestimmte, beleidigte seinen ererbten Sinn für Unabhängigkeit und Selbstverantwortung, und der Tier- und Totenkult, der drunten in Blüte stand, war ihm ein Greuel und eine Narrheit,- dieser in noch höherem Grade als jener, denn aller Dienst am Unterirdischen, das aber schon sehr früh, schon beim Irdischen begann, schon beim Samenkorn, das in der Erde fruchtbar verweste, war ihm gleichbedeutend mit Unzucht. Er nannte das schlammige Land dort unten nicht 'Keme' oder 'Mizraim', er nannte es 'Scheol', die Hölle, das Totenreich; und seine geistlich-sittliche Abneigung erstreckte sich auch auf das übertriebene Ansehen, in dem, wie man hörte alles Schreibertum dortzulande stand"³⁶.

Natürlich zeichnet der Jaakob Thomas Manns ein "Zerrbild ägyptischer Sittenverwilderung"³⁷, so daß der Joseph Thomas Manns leichtes Spiel hat, die "streng tendenziösen Schilderungen" zu belächeln, "mit denen Jaakob auch ihm dies Land unleidlich zu machen gesucht hatte, das er, ohne wirkliche Anschauung davon zu besitzen, im Lichte feindlich-greuelhafter Prinzipien, des Vergangendienstes, der Buhlschaft mit dem Tode, der Unempfindlichkeit für die Sünde sah"³⁸. Strenggenommen ist dies das Ägyptenbild der Sapientia Salo-

³⁶Zitat aus dem Kapitel "Vom äffischen Ägypterland" (IV,96ff). Zum Ägyptenbild Jaakobs vgl. Berger, Mythologische Motive, S.188-192.

³⁷Berger, Mythologische Motive, S.191.

³⁸Dazu Berger, Mythologische Motive, S.192 mit Zitaten.

monis, ein Ägypten der dekadenten Welt, der Vielgötterei, des abstrusen Tierkults usw., aber nicht das der biblischen Josefserzählung.

Ägypten als "Scheol", die alttestamentliche Bezeichnung für die Unterwelt, eine Welt weithin ohne Gott, in die er bestenfalls ausnahmsweise Einsicht nimmt. Thomas Mann geht davon aus, daß dieses Wort israelitischen Ursprungs sei. Es läßt sich jedoch noch immer ernsthaft erwägen, ob es nicht ein ägyptischer Ausdruck ist, nämlich das wohlbekanntes *schī-jalu*, Bezeichnung des sogenannten Binsfeldes, des Elysium, wie es in einzigartiger Weise im Grabe des Bürgermeisters Sennedjem in Deir el-Medina dargestellt ist. Aber - und das ist hier entscheidend - im Alten Testament gewinnt das Paradies der Ägypter auf einmal den Charakter einer Unwelt, in der zwar die Toten wohnen, aber doch ohne jede Aussicht auf Veränderung oder gar Rechtfertigung durch den Sonnengott. Erst der Descensus ad inferos im christlichen Credo verdeutlicht aufs neue, daß die lebensstiftende Majestät des Schöpfergottes auch die Präsenz im Bereich der Toten umschließt und zugleich überstrahlt, ein zweifelloses ägyptisches Erbe in christlicher Neugestaltung³⁹.

Für Ägypten jedenfalls wird dieses Konzept einer Negativwelt nicht durchweg in Anspruch genommen. Gewiß, Ägypten ist für Israel immer mehr "Haus der Knechtschaft", aber es ist auch, ohne daß dies terminologisch zum Ausdruck käme, das Land einer stillen Sehnsucht, Land der Hoffnung auf Rettung vor Assur und Babylon, Land der Exiljuden, einer eigenen "Galut", die es schwer hatte, sich gegenüber der anderen Gola, der Verbannungsgemeinde in Babylon zu behaupten, als es nach dem Exil um den Aufbau des neuen Israel ging.

Ad 6: Das Ägypten der Josefserzählung im Alten Testament ist nicht das Ägypten Thomas Manns.

Die Belege für kritische Vergleichsstudien zum Verhältnis des Ägypten der Josefserzählung im Alten Testament und dem Josephsroman Thomas Manns sind dünn gesät. In der theologischen Literatur basieren sie auf einer Betrachtung des bekannten Alttestamentlers Gerhard von Rad⁴⁰, dessen zwei-

³⁹ Zum Vorstehenden vgl. zuletzt M. Görg, *Mythos, Glaube und Geschichte. Die Bilder des christlichen Credo und ihre Wurzeln im alten Ägypten*, Düsseldorf 1992, S.176f.

⁴⁰ G. von Rad, *Biblische Joseph-Erzählung und Joseph-Roman*, in: *Neue Rundschau* 76, 1965, S.546-559 = Ders., *Gottes Wirken in Israel*, Neukirchen-Vluyn 1974, S.285-304. Aus diesem Beitrag stammen die obigen Zitate. Es sei besonders be-

bändige Theologie des Alten Testaments immer noch in den Bücherschrank jedes Theologen gehört. Gerhard von Rad nimmt einen Zwiespalt wahr, der vor allem Gestalt und Intention der biblischen Verarbeitung des Stoffes von der Fassung Thomas Manns trennt. Der biblische Text weise mit seiner literarischen Stilkunst, seiner Anthropologie und Theologie in eine "Schicht aufgeklärter Gebildeter", die "als Träger eines Humanismus eine große literarische Produktivität entfaltet haben". Auch wenn von Rad hier ohne sonderlichen Vorbehalt an die frühe Königszeit denkt, wählt er doch mit gutem Grund den Ausdruck "Humanismus", da es nicht zuletzt um eine Beschäftigung des Schriftstellers mit dem "Phänomen des Menschen" gehe. Dies sei aber besonders mit dem Interesse der älteren Weisheit zu verbinden, wie sie in Spr 10ff zur Sprache komme und nunmehr "Joseph selbst ein Paradigma" des Langmütigen, des Gelassenen und Versöhnlichen erscheinen lasse. Dieser weisheitliche Humanismus sei aber nun keineswegs ohne göttliche Inspiration zu denken, im Gegenteil: gerade darin, daß sich der scheinbar immanente Ablauf der Geschehnisse in einer "seltsamen Verkettung der Ereignisse" darstelle, sei Gottes Stimme spürbar, denn "Gott hat sich in dieser Führung gerade des Bösen bemächtigt, um alles zum Guten zu fügen". Die Theologie der Josefserzählung bestehe darin, daß man im Unterschied zu älteren und anderen Dokumenten zum Geschichtshandeln Gottes hier keinerlei sakrale Vermittlung beansprucht habe, ja man habe den Eindruck, "daß in der aufklärten Geistigkeit dieser Erzählung das Sakrale überhaupt keinen Platz mehr" habe: "So säkular hat Israel selten den Menschen vor Gott gesehen". Ist also die Josefserzählung, wie von Rad meint, "in theologischer Hinsicht in ihrer Zeit wohl mehr ein radikaler Außenposten"? Ist dann nicht Ägypten, um den Faden weiterzuspinnen, als Lebenswelt Josefs nur die Chiffre eines gottgefälligen Raums, der das "Zitat" Gottes nicht braucht, aber dennoch nicht aus der Ökonomie Gottes herausfällt?

Gerhard von Rad läßt Thomas Manns Darstellungsmodus nicht ungeschoren⁴¹.

tont, daß schon von Rad ausdrücklich auf Gestalt und Qualität des literarischen Bestandes der biblischen Josefserzählung aufmerksam gemacht hat: "Dem ist nun wirklich nicht so, daß Thomas Mann dem alten ('ehrwürdigen' sagt man dann gern) Erzählungsstoff sozusagen zum ersten Mal wirkliches Leben eingehaucht habe, als habe er erst das Rohmaterial der biblischen Erzählung zu großer Form geschliffen" (S.550).

⁴¹Zur Darstellung G. von Rads vgl. jetzt auch F. Golka, Die biblische Josefs-geschichte und Thomas Manns Roman (Oldenburger Universitätsreden 45), Oldenburg 1991, besonders S.16f.

Es ist gerade die von Thomas Mann selbst gesetzte Charakteristik der Tetralogie als "ein manifest mythologisches Werk", was ihm mit dem unvereinbar scheint, was man im Alten Orient hätte bedenken können. "Fleischwerdung" des Mythos als eingestandenes Vorhaben des Autors, die Tendenz, den Mythos ins Humane "umzufunktionieren", steht für Gerhard von Rad als ein Bestreben da, das sich doch letzten Endes gegen das mythenkritische und antimythologische Konzept biblischer Schriftsteller wende. Denn gerade die Josefserzählung führe nicht ein religiöses Engagement "sei es in feierlichem Pathos, sei es in ironischer Distanz" vor, wie dies bei Thomas Mann der Fall sei, sondern lenke die Aufmerksamkeit auf das vordergründige Geschehen, freilich nicht ohne gerade darin eine Wahrheit verborgen zu wissen, daß "Gott in dem verwirren profanen Getriebe ein rettendes Werk zum Ziele geführt" habe. Ja es scheine so, daß "das menschliche Wollen und Handeln von der Übermacht des göttlichen Heilsplanes fast bis zur Bedeutungslosigkeit entleert" würde. Dagegen gebe es bei Thomas Mann "kein göttliches Walten, das in seiner Autarkie die Menschen fast überfährt". So hat Gerhard von Rad den Eindruck hinterlassen, als hätten wir es mit einer "exklusiven Gegensätzlichkeit" zu tun. Dieser Eindruck mildert sich auch dadurch nicht, daß von Rad abschließend auf eine gemeinsame Perspektive zu sprechen kommt. Hieß es zuvor als Feststellung von Rads: "In dem Maß, in dem die Figuren des Romans ihre Legitimation im Mythischen finden oder suchen, in dem ihnen in den mythischen Urordnungen Göttliches begegnet, in dem Maß erweitert sich die Kluft zwischen ihm und dem Alten Testament (aber auch dem Neuen Testament), denn dort legitimiert und birgt sich der Mensch in einem Heilsgeschehen, das sich im Irreversiblen ereignet und das Irreversibles schafft", so daß, wie von Rad fragend formuliert, "Israel den ganzen Tiefsinn eines mythischen Daseinsverständnisses mühelos dadurch überstiegen" habe, "daß es durch die Begegnung mit einem verheißenden und sich doch immer tiefer verbergenden Gott in eine Zone ganz anderer Geheimnisse geführt wurde, nämlich in den Beruf eines Gottesknechtes", so kann er doch wenigstens dem "Witz" Tribut zollen, der sowohl der biblischen Erzählung wie dem Roman Manns innewohnt: indem er aus dem Wort Josephs an seinen Haushalter zitiert: "Was für eine Geschichte, Mai, in der wir sind! Es ist eine der besten! Und nun kommt's darauf an und liegt uns ob, daß wir sie ausgestalten, recht und fein und das Ergötzlichste daraus machen und Gott all unseren Witz zur Verfügung stellen. Wie fangen wir's an, einer solchen Geschichte gerecht zu werden? Das ist's, was mich aufregt...". Aber auch hier: eine gewichtige Einschränkung. Für die Bibel ist das Geschehen trotz allen Humors in den Vätertraditionen keineswegs ein Spiel, nicht vergleichbar mit dem "Märchenspiel der mythischen hochstaplerischen Rolle

Josephs" (H. Lehnert)⁴². Der Leser kommt nie von jener Atmosphäre "tödlichen Ernstes" frei, der die "Fremdlingschaft Israels in der Welt der Religionen von Anfang an begleitet"⁴³. Der "Ur-Josef" des Alten Testaments ist so wenig ein Spiel, ein "Josef-im-Fest" wie das alttestamentliche Ägypten Schauplatz der liturgischen Vergegenwärtigung eines Mythos ist. Stattdessen kommt Josef im Gewand des gottgeleiteten Aufsteigers im Ausland daher, als Prototyp eines Weisen, der die Strahlungen des Mythos auf sich zieht und in die Geschichte bannt.

Aus dieser divergierenden Sicht fällt auch ein entsprechender Schatten auf das jeweilige Ägyptenbild. Von einer deckungsgleichen Perspektive kann in der Tat keine Rede sein. Ägypten ist in der Josefsgeschichte des Alten Testaments das aufgesuchte und gesuchte Ausland, das zum Raum der gottgefühten Bewährung und Erhebung eines ausgestoßenen Israeliten wird; die Einbettung der Geschichte in ihren jetzigen Kontext läßt Ägypten dagegen nur für einen Lidschlag der Geschichte als attraktiv erscheinen, um aber dann gerade diese Periode als Vorraum der Unterdrückung zu präsentieren, als aufgenötigte Existenz, der die Befreiung in Gestalt der Herausführung aus Ägypten folgen muß. Dieses zwielichtige Ägypten der Josefstraditionen im Alten Testament hat bei Thomas Mann keine stimmige Spiegelung erfahren, sollte es wohl auch nicht.

Ad 7: Das Ägypten der Josefserzählung im Alten Testament ist mit dem Ägypten Thomas Manns vergleichbar.

Geht also die Schere soweit auseinander, daß man nicht nur von einer Verfremdung Ägyptens durch Thomas Mann, sondern auch von einer Verfremdung des alttestamentlichen Ägypten bei Thomas Mann sprechen müßte, ohne ein Tertium comparationis wahrzunehmen?

Die Keuschheit des Joseph im Roman stellt sich als Erfüllung eines Postulats der "Gottvernunft, der "Gottesklugheit" und des "Gottesverstandes" dar, sie steht, wie mit Recht gesehen worden ist, in Kontrast zur "Sünde",

⁴²H. Lehnert, Thomas Mann - Fiktion, Mythos, Religion, Stuttgart 1968, S.97.

⁴³Von Rad, Joseph-Erzählung, S.558.

insofern sie einer Maxime für optimale Lebensgestaltung entspricht, so wie sie die jüdische Weisheit vorschreibt⁴⁴. Sünde als "Narrheit", als Verhaltensweise des Toren in der weisheitlichen Spruchliteratur ist in der Tat die Folie, vor der sich Josephs weisheitliche Tugend vorteilhaft abhebt. Hier treffen sich weisheitlich-didaktische Perspektiven, die der biblischen Darstellung zu eigen sind, mit den Konturen des Mannsches Joseph. Allerdings ist dies eher ein Kennzeichen der frühjüdischen Josefsinterpretation, die dann auch die Exegese der Alten Kirche mitbestimmt hat. Josef als Exponent des Widerstandes gegen die Verfremdung, als Inbegriff des Gerechten, der die Weisheit verkörpert. Es muß nicht erneut betont werden, daß diese Interpretation den Boden der Josefserzählung im Alten Testament - auch in ihrer redaktionellen Position - verläßt, und nur dort Raum gewinnen kann, wo Ägypten nicht mehr als attraktiver Lebensraum, sondern als Ort der Bewährung in der Versuchung, als Herausforderung in der Fremde, als Sphäre der Diaspora verstanden wird.

Das Ägypten der biblischen Josefserzählung ist ein weisheitliches Ägypten, d.h. ein Ägypten, wie es ein Weiser der Zeit des fortgeschrittenen Königtums im Nordreich vor dessen Untergang sieht und perspektivisch beschreibt. Keine Beschreibung nach Machart der französischen "Description d'Égypte" gewiß, aber doch auch mit begrenztem Durchblick durch die Zusammenhänge, geprägt vom Staunen über diese neue und doch so alte Welt. Dennoch geht der Verfasser mit den Eindrücken nicht unkritisch um. Er modifiziert Namen und Titel, hebt - wie beim Bestattungsgeschehen - Einzelzüge heraus und läßt sie in Übernahme einer fremden Terminologie als charakteristisch erscheinen, kurz, er greift ein, wie es seiner gestaltenden Sichtweise entspricht. Grundsätzlich tut Thomas Mann nichts anderes. Seine "Gotteseerfindung" bewegt sich ja auch um Kreation der Dinge und Namen hier und dort, ohne vollständig vom Boden abzuheben. Das Land, in dem sich Träumer bewegen, die Beamten und vor allem der Pharao selbst, wird von einem Träumer heimgesucht, der zugleich Traumdeuter ist. Wird also jenes in der Schweben verbleibende Ägypten nicht selbst zu einem Traumgebilde? Schon auf der Ebene der primären Josefserzählung scheint sie es zu sein, wenn auch die Einbettung in den jetzigen Kontext Ägypten eher als traumatisches Gebilde oder als Alptraum Israels erscheinen läßt.

⁴⁴Vgl. Berger, Die mythologischen Motive, S.195.

Wie bei Thomas Mann ist Ägypten schon im "Ur-Josef" der Josefserzählung des Alten Testaments nicht der angeborene Lebensraum Israels. Ägypten bleibt die einigermaßen exotische, jedenfalls andere, geographisch jenseitige Welt, die einen Lebensweg abnormer Art verspricht. Die Grundstruktur der biblischen Josefserzählung mit den drei Phasen der Loslösung aus den angestammten Verhältnissen, der Abstiegs- und Aufstiegserfahrung im quasijenseitigen Ägypten und der Reintegration in die israelitische Tradition und Gesellschaft kann m.E. mit den Elementen des märchentypischen Erzählschemas "Auszug-Fremde-Heimkehr" verglichen werden, das u.a. auch in dem literarischen "Zwei-Brüder-Märchen" aus Ägypten wiederkehrt, wie Jan Assmann gezeigt hat⁴⁵. Die längst vermutete Kenntnis des "Zwei-Brüder-Märchens" auf Seiten des alttestamentlichen Erzählers beschränkt sich daher nicht auf die Gestaltung der Episode von der Frau des Potifar⁴⁶, sondern charakterisiert ebenso weitere Einzelzüge, die das Schicksal des Josef mit Phasen des Vegetations- und Auferstehungsgottes Osiris und dem Regenerationsprozeß des Lebens vergleichen lassen⁴⁷, und vor allem den Ablauf der Erzählung als ganzer, ohne daß man von einer literarischen Dependenz im engeren Sinne sprechen muß. Auch hierin, möchte ich meinen, zeigt sich eine vielleicht unbeabsichtigte Strukturparallele, die den Josephsroman Thomas Manns als verwandtes Makroprojekt mit der biblischen Fassung verbindet.

⁴⁵Vgl. J. Assmann, Das ägyptische ZweiBrüdermärchen (Papyrus d'Orbiney). Eine Textanalyse auf drei Ebenen am Leitfaden der Einheitsfrage: ZÄS 104, 1977, 1-25. E. Brunner-Traut, Papyrus D'Orbiney: LÄ IV, 1982, 697-704 wendet sich gegen Assmanns im Anschluß an V. Propp und M. Eliade vermutete Dependenz des dreiphasigen Aufbaus von Initiationsritualen und möchte die "Zusammenhänge umgekehrt" sehen (701), da ihr der "Dreitakt: Auszug - Fremde - Heimkehr" eine "allgemeine Kunstregel - weil Lebensregel" zu sein scheint, die lediglich zu "Spiegelungen" auf verschiedenen Ebenen wie der Kultpraxis und Kunst führen könne. Aber auch wenn das ZweiBrüdermärchen nach E. Blumenthal und (ihr zustimmend) Brunner-Traut als neuägyptische "Unterhaltungsliteratur" betrachtet werden sollte, kann ihm doch ein weisheitlich-didaktisches Grundmodell zu eigen sein, das sich geradezu archetypisch erfassen läßt, ohne daß man genötigt sein müßte, ein Initiationsritual vorauszusetzen. Allerdings kann ich auch nicht erkennen, wieso eine Berufung auf das Initiationsthema etwa zur Folge haben müßte, "jede klassische Sonate mit Exposition-Durchführung - Reprise als Aktualisierung eines Initiationsthemas" zu verstehen. Das gemeinte Strukturprinzip ist nicht mit dem hegelianischen Dreischritt ineinzusetzen.

⁴⁶Vgl. etwa Westermann, 1982, 16.

⁴⁷Vgl. dazu zuletzt H. Ringgren, Die Versuchung Josefs (Gen 39): M. Görg (Hrsg.), Die Väter Israels. Beiträge zur Theologie der Patriarchenüberlieferungen im Alten Testament (Fs J. Scharbert), Stuttgart 1989, 267-270.

Für Thomas Mann ist der "Joseph des Romans" ein "Künstler, insofern er spielt, nämlich mit seiner imitatio Gottes auf dem Unbewußten spielt"⁴⁸. In der "erzählerischen Begegnung von Psychologie und Mythos" ereignet sich ihm eine "festliche Begegnung von Dichtung und Psychoanalyse". In dem "Spiel der Psychologie auf dem Mythos" sind ihm "Keime und Elemente eines neuen Menschengefühls, einer kommenden Humanität beschlossen". Schon die Josefs-erzählung im Alten Testament ist, so denke ich, auf Zukunft angelegt. Sie möchte auch einer offenen Humanität das Wort reden, freilich auch einer Menschlichkeit, die sich alternativ zur Erfahrung des Gegenteils darstellt und für Israel eine Ahnung von nationaler Würde im internationalen Miteinander bedeutet. Ist zunächst Jerobeam als geschichtliche Gestalt zugleich Exemplarfigur des Josef als ein Prototyp eines Hoffnungsträgers für ein erneuertes Israel, kann die Hereinnahme der Erzählung in die Traditionen des Pentateuchs durch den jüdischen Redaktor eben jenen Josef zum Erzvater der Begegnung der Kulturen aufwerten, der mit den drei Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob Schritt halten kann, ja der das schier Unmögliche realisiert, vom Häftling im ungeliebten Ägypten in einer Blitzkarriere zum Premierminister aufzusteigen. Der Ahnherr Josef wird so zu einer quasimythischen Figur, in der sich das benachteiligte Nordreich im Widerstand gegen zeitgenössische Bedrohung wiederfindet und später Juda/Jerusalem ein Gütezeichen für den gesuchten und nicht unumstrittenen Beistand aus Ägypten erblicken kann. Insofern ist das Ägypten der Josefserzählung eine Art Vorwegnahme des Exils als Zeitraum der Katharsis, einer Reinigung, die zur Grundlage eines alternativen Gemeinschaftsbewußtseins wird. Ägypten und seine Behandlung in der Josefserzählung des Alten Testaments ist ein Exemplarfall jener Ironie, mit der der Autor die Ägyptenangst herrschender Kreise karrikiert. Auch hier ist eine gewisse Parallelität zum Zusammenspiel zwischen Ironie und Neuer Humanität bei Thomas Mann unverkennbar⁴⁹. Auf Ganze gesehen mag man Picassos Devise recht geben, daß die "Kunst als Lüge" zur Wahrheitssuche provoziert, was sich mit Thomas Manns eigenem vielzitierten Wort von der "lustigen Exaktheit" und der "fiktiven Wissenschaftlichkeit" durchaus kreativ verbinden läßt.

⁴⁸Th. Mann, Freud und die Zukunft, in: Gesammelte Werke IX, S.499.

⁴⁹Zur Ironie im Josephsroman vgl. R. Baumgart, Das Ironische und die Ironie in den Werken Thomas Manns, München 1964, S.151-163.

Nachwort:

Eine "digitale Kommunikation" mit dem exemplarischen Aufsteiger ist nach meiner Ansicht nicht nur für Israel, sondern für die Zukunft des Christentums im Kontakt mit dem Judentum von bleibender Relevanz. In dem biblischen Josef verkörpert sich in Entsprechung zum Josef Thomas Manns die gewollte und anerkannte Zeitlosigkeit der humanen Vermittlung im Geist der Versöhnung. Diese Perspektive vergißt keinen Moment lang das Dasein des Häftlings oder das unendliche Elend des Gefangenseins, nicht die scheinbare Aussichtslosigkeit der traumatischen Existenz, gewichtet aber den Traum und den Traumdeuter, läßt den Traum von einer besseren Koexistenz träumen, wie ihn der biblische Josef und auch der Josef Thomas Manns träumen konnte.

Sowohl die Josefserzählung des Alten Testaments wie auch der Josephsroman Thomas Manns müssen nach den zerstörerischen Erfahrungen, die das Judentum machen mußte, neu gelesen werden. Eine "relecture nach Auschwitz" muß verdeutlichen, was schon von Rad angedeutet hat, daß die "Fremdlingschaft" Israels in der Diaspora "in einer entsetzlichen Weise bestätigt" worden ist⁵⁰. Das Ägypten als Aufenthaltsort eines Israeliten und prototypischen Juden im Ausland, steht ja paradigmatisch und selbst prototypisch für den Raum, in dem Juden ein Lebensrecht und eine Heimat finden. Ägypten ist ja in beiden Darstellungen - das sollten wir besonders herausheben - das Asylland schlechthin geworden, dessen Offenheit eine humane Gesellschaft fordert und fördert. Aber Ägypten ist auch als Ort der Knechtschaft gesehen worden, auch darin prototypisch für alle Räume der Unfreiheit in dieser Welt.

In der Ägyptenvision und deren Revision offenbart sich eine dialektische Erfahrung, die eine Traumwelt der bitteren Realität gegenüberstellt. Aber ohne den Traum vom Aufstieg aus den Niederungen zur Höhe des Gestaltenkönnens in Harmonie mit sich selbst kommt kein Mensch aus, kann er nicht leben oder gar überleben. Das Träumen ist auf verzwickte Weise mit dem Traumatischen verwandt. Denn nur in der Nacht der Gefängnisse hat das Träumen wohl noch eine echte Chance.

⁵⁰ von Rad, Biblische Joseph-Erzählung, S.557.

Der unausweichliche Konflikt -

Überlegungen zur urchristlichen Rezeption der Jesusverkündigung im Spannungsfeld zwischen Widerspruch und Anpassung

Rudolf Hoppe - Passau

Einleitung

Mehr als noch vor einigen Jahren werden uns heute der Konflikt der christlichen Kirchen zwischen einem begrenzten Eingehen auf vermeintlich nicht zu beeinflussende Realitäten und Widerspruch gegen dieselben bewußt. Das betrifft nicht nur die Positionsbestimmung und Praxis des - kirchlich vertretenen - christlichen Glaubens in ehemals totalitären Systemen, das betrifft auch das Christentum in einer zwar freien, aber zunehmend auf das Funktionieren ausgerichteten Gesellschaft, in der die quantifizierbare Leistung zum nahezu einzig gültigen Kriterium erhoben wird.

Eine Volkskirche, von der erwartet wird, daß sie auf allen gesellschaftlich relevanten Ebenen präsent ist und ihren konstruktiven, d.h. systemstabilisierenden Beitrag leistet, steht hier vor anderen Herausforderungen als eine Kirche der Minderheit in Opposition zur staatlichen Gewalt, die die Frage nach den Grenzen der Verantwortbarkeit von für erforderlich gehaltenen Kompromissen umtreibt. Zu dieser Gegenwartsproblematik können sich Pastoraltheologen kompetenter äußern.

In diesem Beitrag¹ sei das Problem, vor dem jede dem Programm Jesu verpflichtete christliche Gruppierung steht, zielgerichtet auf die Frage beschrieben, wie das Urchristentum - hier exemplarisch dargestellt anhand zweier "Fallbeispiele", zweier zeitlich und sachlich auseinanderliegender Traditionskreise - sich dem Erbe des Jesus von Nazareth gestellt hat.

In den folgenden Überlegungen soll der gestellten Frage anhand einiger Grundaspekte der Verkündigung Jesu und ihrer Rezeption in der Q-Überlieferung sowie der Ortsbestimmung der christlichen Gemeinde in 1 Petr in ihren jeweiligen Beziehungen zum politisch bestimmenden Umfeld nachgegangen werden. Zwar kann man auch dann eigentlich noch nicht von "der" urchristlichen Rezeption sprechen, wie der Titel des Beitrags möglicherweise annehmen läßt, aber

¹ Die hier vorgelegten Überlegungen, die auf meine Antrittsvorlesung an der Universität Passau am 11.12.92 zurückgehen, mögen als kleines Zeichen des Dankes an Paul Hoffmann für eine lehrreiche Zusammenarbeit an der Theol. Fakultät in Bamberg von 1986-1992 verstanden werden. Daß der Bezug der Exegese zur Praxis an der "Basis" ein kritisches Potential - ekklesial zwar nicht immer bequem, aber notwendig - bedeutet, hat er in meinen Augen konsequent und im Interesse der Sache unmißverständlich und nachvollziehbar vermittelt.

die beiden "Fallbeispiele" Q und 1 Petr geben insofern über das Spektrum von Bewahrung des Jesuserbes im Urchristentum Aufschluß, als Q das relativ frühe (noch ländliche) palästinisch-judenchristliche Milieu, 1 Petr die Gemeinde in der hellenistisch-römischen Stadtgesellschaft widerspiegelt.

1. Jesus und seine Bewegung

Spätestens seit dem Exil hatte Palästina seine Erfahrungen mit der Abhängigkeit gemacht, in ihr auch seine verlorene Identität neu suchen müssen.² Den seleukidischen Ansprüchen des 2. Jh. v. Chr., für die sich ein Teil des Judentums in Palästina zu öffnen bereit war,³ widersprachen weite Kreise der Frommen mit der Vision der nahe bevorstehenden Gottesherrschaft und der neuen, von Jahwe bestimmten Welt.⁴ Vor allem die apokalyptischen Bewegungen des 2./1. vorchristlichen Jahrhunderts sahen in der hellenistischen Großmacht die Eskalation widergöttlicher Tyrannis unmittelbar vor dem geglaubten Eingreifen Jahwes.⁵ Diese Erwartung hatte sich nach Ausbreitung und Etablierung des römischen Weltreiches nur noch zugespitzt. Gegen Ende des ersten christlichen Jahrhunderts malt das apokalyptische 4. Esrabuch in seiner Adlervision das Schreckensbild Roms in grellen Farben und versucht, das glaubende jüdische Volk mit der Perspektive der Befreiung durch den Messias, der am Tage des Gerichts kommen und seinem Volk Freude verleihen, dieser Geschichte aber das Ende bereiten werde, zum Durchhalten und Festhalten an Jahwe zu drängen.⁶ Jahwe, so der Glaube der Apokalyptiker, werde der Unheilsgeschichte ein Ende machen und völlig Neues schaffen, sein Herr-Sein über alle selbsternannten oder wirklichen Götter der Heiden siegreich durchsetzen.

Hier konnte es keine Kompromisse zwischen Besetzten und Besatzern geben, zumal gerade in römischen Kreisen der Erfolg der staatlichen Machtpolitik theologisch gedeutet und der römische Kaiser als Vertreter der Gottheit zum Universal-Heilsbringer für die Welt hochstilisiert wurde.⁷

Die großpolitische Konstellation um die Zeitenwende und die auf sie reagierende jüdische Bewegung, vor allem die apokalyptische, ist für das Auftreten Jesu und seine Botschaft maßgeblich. Zwar wird Jesus sich beträchtlich vom apokalyptischen Geschichtsbild unterscheiden, aber mit den Apokalyptikern teilt er den systemkritischen Ausgangspunkt seiner

² Vgl. M. Hengel, Judentum und Hellenismus (WUNT 10), Tübingen 2. Aufl. 1973, 486-570; P. Schäfer, Geschichte der Juden in der Antike, Stuttgart/Neukirchen 1983, 58-62; E. Bickerman, Der Gott der Makkabäer, Berlin 1937, 90-116; ders., The Jews in the Greek Age, Cambridge/London 1988.

³ Vgl. Anm. 1; ferner: K. Bringmann, Hellenistische Reform und Religionsverfolgung in Judäa, Göttingen 1983; T. Fischer, Seleukiden und Makkabäer, Bochum 1980.

⁴ Vgl. G. Stemmerger, Phariseer, Sadduzäer und Essener (SBS 144), Stuttgart 1991.

⁵ Vgl. K. Müller, Die frühjüdische Apokalyptik, in: ders., Studien zur frühjüdischen Apokalyptik (SBA 11), Stuttgart 1991, 35-173; J. Maier, Zwischen den Testamenten (NEB-Ergänzungsband 3), Würzburg 1990, 106-125.

⁶ Vgl. A. Vögtle, Das NT und die Zukunft des Kosmos, Düsseldorf 1970, 55-66.

⁷ S. dazu w. u. unter Punkt 3

Verkündigung. Schon das Judentum hatte den Begriff der Königsherrschaft Gottes als Gegenbegriff zu den Königreichen der Welt formuliert:

"Und in den Tagen dieser Könige wird der Gott des Himmels aufrichten ein Königreich, das in Ewigkeit nicht untergeht, und die Königsherrschaft einem anderen Volk nicht überlassen. Und es wird zermalmen und zerstören alle diese Königsherrschaften. Es selber wird aber in alle Ewigkeiten bestehen bleiben" (Dan 2,44).⁸

Den Gedanken der Königsherrschaft Gottes sollte Jesus bei seinem Auftreten ins Zentrum rücken.⁹ Lk 10,18 überliefert uns ein kurzes apokalyptisches Wort, welches für das Selbstverständnis Jesu offenbar von größter Bedeutung ist: "Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen".¹⁰ Hinter diesem Wort, das man gut begründet auf Jesus selbst zurückführen kann, steht offenbar ein visionäres Erlebnis, in welchem der Sturz des Satans in der himmlischen Welt mitgeteilt wird, und zwar als ein reales Geschehen, das auch auf die bevorstehenden Heilsereignisse auf Erden vorausweist. In jüdisch-apokalyptischen Texten um die Zeitenwende ist die Vorstellung vom Himmel als dem Ort der Auseinandersetzung zwischen Gott und dem Satan verbreitet.¹¹ Diese von Gott bestimmte Auseinandersetzung erweist dessen Herrschaft auch über die Erde, ist gewissermaßen deren Voraussetzung, so daß Jesus als Verkündiger des Wirkens Gottes nach dem eigenen Verständnis seiner Sendung in seinem Erdenwirken für den Vollzug der Herrschaft Gottes auf Erden steht und einsteht. Dem prophetischen Charakter der jesuanischen Verkündigung entspricht es dann auch, daß Jesus mit dem ihm zugekommenen visionären Erlebnis eine von der Zukunft in die Gegenwart hineinragende reale Wirklichkeit beschreibt.¹² Wenn Jesus von der Vision des Satanssturzes sein eigenes befreiendes, sich etwa in den Dämonenaustreibungen konkretisierendes Handeln versteht,

⁸ Zur Basileia im Judentum vgl. M. Lattke, Zur jüdischen Vorgeschichte des synoptischen Begriffs der "Königsherrschaft Gottes", in: P. Fiedler/D. Zeller (Hrsg.), Gegenwart und kommendes Reich (Schülergabe A. Vögtle), Stuttgart 1975, 9-25; O. Camponovo, Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den frühjüdischen Schriften (OBO 58), Freiburg/Schweiz-Göttingen 1984; Zur Vorstellung vom Königtum Gottes in AT vgl. W.H. Schmidt, Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte, Neukirchen 6. Aufl. 1987, 170-178.

⁹ Vgl. H. Merklein, Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip (FzB 34) Würzburg 3. Aufl. 1984; ders., Die Botschaft Jesu von der Gottesherrschaft (SBS 111) Stuttgart 3. Aufl. 1989; I. Maisch, Die Botschaft Jesu von der Gottesherrschaft, in: P. Fiedler/ D. Zeller (s. Anm.8), 27-41; H. Merkel, Die Gottesherrschaft in der Verkündigung Jesu, in: M. Hengel/A. M. Schwemer (Hrsg.), Königsherrschaft Gottes und Himmlischer Kult (WUNT 55), Tübingen 1991, 119-161.

¹⁰ Vgl. Den grundlegenden Aufsatz von U.B. Müller, Vision und Botschaft, in: ZThK 74 (1977), 416-448; P. Hoffmann, Zukunftserwartung und Schöpfungsglaube in der Basileia-Verkündigung Jesu, in: rhs 31(1988) 374-384.

¹¹ Vgl. Den umfassenden Nachweis bei U.B. Müller, Vision (s.Anm.10), 420-422.

¹² Zum Problem des Verhältnisses von Gegenwarts- und Zukunftsbedeutung der Basileia in der Verkündigung Jesu vgl. A. Vögtle, "Theo-logie" und "Eschato-logie" in der Verkündigung Jesu?, in: ders., Offenbarungsgeschehen und Wirkungsgeschichte, Freiburg 1985, 11-33.

beansprucht er, das von Gott in Gang gesetzte, alle Unheilmächte außer Kraft setzende Heil - wohl nur brennpunktartig, aber im Prinzip universal - darzustellen.

Jesus teilt also mit der Apokalyptik grundsätzlich die Option der Herrschaft Gottes über alle Dämonie und Unfreiheit, über alles Satanische und alles Unheil, welches Welt und Mensch hervorbringen, proklamiert die Herrschaft Gottes aber - anders als die Apokalyptik - als inmitten dieser Geschichte in Gang gesetztes Geschehen. Das kann er, weil er die heilschaffende Nähe Jahwes zu seiner Schöpfung bezeugt,¹³ die Nähe Jahwes zum von ihm nicht aufgegebenen Geschöpf verkündet und in seinen Zeichenhandlungen, welche die Solidarität Gottes mit den Sündern und an den Rand Gedrängten abbilden, erfahrbar darstellt. Jesus weiß darum, daß Gott die Sonne aufgehen läßt über Böse und Gute, daß er regnen läßt über Gerechte und Ungerechte (Mt 5,45 par) - wobei es "Gerechte" im eigentlichen Sinne nicht gibt.

Die von Jesus gelebte Zuwendung Gottes zum ohnmächtigen und von der Welt diskriminierten Menschen, zum also versehrten Geschöpf, hat Konsequenzen: Wie immer man das Gebot der Feindesliebe in seinem Kontext bei Mt und Lk traditionsgeschichtlich auswerten mag, einleuchtend und logisch in der Verkündigung Jesu wird jenes Gebot gerade dann, wenn man es vom jesuanischen Zentralgedanken der Gottesherrschaft ableitet.¹⁴ Das liebende Herrsein Gottes kennt keinerlei Ausgrenzung, die ja ihrerseits die Voraussetzung für die Denkbarekeit des Feindes ist. Jesu Gebot der Feindesliebe ist also theo-logisch rückgebunden: es fordert vom Menschen die Annahme der Geschöpflichkeit, des Sich-Gott-Unterstellens als dessen bedingungslos geliebtes Geschöpf; aber daß Jesus seine Forderung erhebt, setzt voraus, daß sein Gottesbild der Akzeptanz durch seine Adressaten erst noch bedarf, daß seine anthropologische Option eben noch eine Option ist. Das jesuanische Gebot, die Feinde zu lieben, geht also von der Wahrnehmung der gebrochenen Schöpfung aus und überspringt nicht die Wirklichkeit. Es unterläuft aber die Kriterien eines Denkens, das Gott nicht als den Herrn der Schöpfung anerkennen kann, Welt und Mensch verselbständigt und des Feindes zur eigenen Legitimation bedarf. So universal Jesus den Menschen faktisch in seinem Scheitern sieht, so universal sieht er Gott als den Herrn der Schöpfung, der stetig die Welt in ihrem Selbstverständnis verunsichert und provoziert - zu ihrem Heil. Damit läuft Jesu theologische und anthropologische Grundeinsicht auf eine Kampfansage an jedwedes System hinaus, das sich selbst heilbringend und rettend versteht. Diese Kampfansage

13 Diesen Aspekt hebt P. Hoffmann nachdrücklich hervor: Vgl. Zukunftserwartung (s.Anm.10) 377f; ders., Tradition und Situation. Zur "Verbindlichkeit" des Gebots der Feindesliebe in der synoptischen Überlieferung und in der gegenwärtigen Friedensdiskussion, in: K. Kertelge (Hrsg.), Ethik im NT (QD 102), Freiburg 1984, 50-118.

14 Vgl. D. Lührmann, Liebet eure Feinde, in: ZThK 69(1972), 412-438, bes. 437; Hoffmann, Tradition (s.Anm.13), 103-117; A. Vögtle, Ein "unablässiger Stachel" (Mt 5,39b-42 par Lk 6,29-30), in: H. Merklein (Hrsg.), Neues Testament und Ethik (FS R. Schnackenburg), Freiburg 1989, 53-70; J. Becker, Feindesliebe-Nächstenliebe-Bruderliebe, in: ZEE 25 (1981), 5-18. Neuerdings versucht J. Sauer das Gebot der Feindesliebe in nachjesuanische Zeit zu verlagern (vgl. J. Sauer, Traditionsgeschichtliche Erwägungen zu den synoptischen und paulinischen Aussagen über Feindesliebe und Wiedervergeltungsverzicht, in: ZNW 76 (1985) 1-28.

wäre für die Repräsentanten des von Jesus kritisierten Denkens noch hinnehmbar, wenn er seine Vision individualistisch als befreiende Selbsterfahrung gedeutet oder allenfalls einen relativ geschlossenen, esoterischen Kreis für dieselbe gewonnen hätte, welcher dann vornehmlich nach innen gewirkt hätte und damit ohne öffentliche Wirksamkeit geblieben wäre.¹⁵ Das aber widerspricht wiederum fundamental dem eigenen Anspruch, dem universal beanspruchten Heil der faktischen Macht mit *seinem* Universalanspruch des Heils zu begegnen.¹⁶ Die Konfliktbereitschaft Jesu zeigt sich gerade darin, daß er nicht eine sog. Heilsgemeinschaft exklusiver Prägung schafft, die "für sich" seine Vision der Gottesherrschaft miteinander lebt, die also dann öffentlich nicht zum Reibungspunkt werden könnte. Wenn Jesus die Jünger zur Austreibung alles Dämonischen aussendet (Mt 10,1/Lk 9,1; vgl. Mk 6,7) und dieselben darin die Herrschaft Gottes proklamieren läßt, wie er es selber getan und in seinen Zeichen dargestellt hat, verwehrt er ihnen (den Jüngern), sich als heile Gemeinde in Abgrenzung zur unheilen Gesellschaft zu verstehen. Er beauftragt seine Jüngerschaft mit derselben provozierenden Verkündigung, die er ins Werk gesetzt hat. Die Nachfolgeschaft muß sich also programmatisch in die unheile Welt eingebunden wissen und diese mit dem gütigen Herr-Sein Gottes beunruhigen. Insofern überträgt Jesus das Konfliktpotential, das er in seiner Person verkörpert, verpflichtend auf seine Jüngerschaft.

Hat also Jesus selbst den Anspruch der führenden Kreise seiner Zeit grundsätzlich in Frage gestellt¹⁷ und ist diese Kritik auf jeden Jesusnachfolger verpflichtend übergegangen, ist das Problem gestellt, wie die Jesusbewegung *nach* Jesus auf diese Herausforderung reagiert.

2. Die Q-Gruppe

Eine der ältesten für uns faßbaren Gruppierungen des Urchristentums ist die Trägergruppe der sog. "Logienquelle", die mit einem hohen Maß an Genauigkeit aus den Großevangelien Matthäus und Lukas rekonstruierbar ist. Nach allgemeiner Auffassung steht hinter dieser Bewegung eine Gruppe von palästinischen Wandercharismatikern, die Reden und Sprüche Jesu aufnahmen und schriftlich festhielten, sich diese zu eigen machten und als eine Art Kompendium für das eigenene

¹⁵ Diese Gefahr sieht Hoffmann in G. Lohfinks ekklesialer Orientierung des Gewaltverzichts (vgl. G. Lohfink, Wem gilt die Bergpredigt? Eine redaktionskritische Untersuchung von Mt 4,23-5,2 und 7,28f, in: K. Kertelge (Hrsg.), Ethik [s.Anm.13], 145-167, überarbeitet in: G. Lohfink, Wem gilt die Bergpredigt? Freiburg 1988, 15-38). Hoffmann widerspricht kaum zu Unrecht der "ekklesialen Vereinnahmung" des Anspruchs Jesu: Tradition (s.Anm.13), 104-111; Zukunftserwartung (s.Anm.10) 381f; vgl. besonders die mustergültige Auseinandersetzung Vögtles mit Lohfink: Stachel (s.Anm.14), 63-70.

¹⁶ Vgl. K. Wengst, Pax Romana. Anspruch und Wirklichkeit, München 1986, 73-92.

¹⁷ Die in den Evangelien dargestellte Auseinandersetzung Jesu mit den jüdischen Gruppierungen seiner Zeit könnte den Anschein erwecken, der Konflikt spiegele sein Verhältnis nur zu den führenden Kreisen des Judentums wider. Ansatz und Anspruch des Nazareners greifen jedoch strukturell, weil prinzipiell systemkritisch weit darüber hinaus. Das hat nicht zuletzt Wengst belegen können (vgl. Pax [s. vorige Anm.], bes. 76-80).

missionarische Wirken im ländlichen palästinisch-syrischen Raum lebten. Aus dieser Logienammlung läßt sich deshalb das Jesusverständnis der Gruppe ableiten und auch auf das eigene Selbstverständnis als *Jesusbewegung* zurückschließen.

Auf eine Übersicht der (sicheren oder wahrscheinlichen) Q-Tradition kann hier verzichtet werden;¹⁸ der Bogen von der Versuchungsgeschichte über die Auseinandersetzung Jesu mit seinen Gegnern, die Deutung des Todes Jesu als Prophetengeschick bis hin zur Menschensohn-Christologie und Gerichtstheologie zeigt aber eines sehr deutlich: Der Jesus der Quelle ist eingespannt in den Konflikt und erspart den Adressaten seiner Verkündigung den Konflikt ebensowenig. Hier liegt ein wesentlicher Aspekt des Jesusbildes jener Gruppierung im Urchristentum. Und wenn sich die Gruppe, die sich wohl primär aus den Unterschichten der ländlichen Bevölkerung zusammensetzt,¹⁹ mit diesem Jesus identifiziert, spiegelt das zweifellos auch ihren eigenen Konflikt wider. Wie läßt sich das näher bestimmen?

Die Spruchquelle wird mit der überordnenden Verhältnisbestimmung Jesu zum Täufer und der darauf folgenden Versuchungsgeschichte eröffnet. Letztere, also die Versuchungsgeschichte, sieht Jesus durch den Satan herausgefordert, der ihm, Jesus, den Beweis seiner Wundermacht und Gottessohnschaft abverlangt und ihm bei entsprechender Unterwerfung die Herrschaft über alle Reiche der Welt verspricht.²⁰ Die Forschung hat in dieser Erzählung den Versuch erkannt, einer übersteigerten Sohn-Gottes-Christologie vorzubeugen oder entgegenzusteuern.²¹ Das wäre primär eine christologische Deutung. Eine andere Akzentsetzung in der Interpretation sieht in ihr den Versuch, in Jesus *das* Beispiel zu entdecken, daß Gott nicht mit Götzen zu verwechseln ist. Wenn Jesus allein Gott die Göttlichkeit zugesprochen hat, muß der Mensch das erst recht tun.²² Das wäre dann exemplarisch auf das Verhalten der Gemeinde hin verstanden, die Adressaten der Q-Gruppe bzw. sie selbst wären auf ein eindeutiges Gottesverhältnis hin verpflichtet. Oder man sieht in der Erzählung die Abweisung falscher, nämlich rein politischer Messiaserwartung durch Jesus und dann natürlich der Jesusbewegung.²³ Das sind sicher Deutungen, die textlich

¹⁸ Vgl. P. Hoffmann, Studien zur Theologie der Logienquelle (NTA 8 NF), Münster 2.Aufl. 1975, 4f; D. Zeller, Kommentar zur Logienquelle (SKK 21), Stuttgart 1984.

¹⁹ Vgl. Hoffmann, Tradition (s.Anm.13) 78-80.

²⁰ Eine Rekonstruktion der Versuchungsgeschichte in Q bietet P. Hoffmann, Die Versuchungsgeschichte in der Logienquelle, in: BZ 13 (1969) 207-223, hier 209; Zeller, Logienquelle (s.Anm.18), 21f. Allgemeiner Konsens ist, daß die Q-Reihenfolge der Versuchungen bei Mt erhalten geblieben ist. Zur Versuchungsgeschichte vgl. ferner die bei Hoffmann, Tradition (s.Anm.13), 78 Anm.87 verzeichnete Literatur. Vgl. nun auch den lehrreichen Beitrag von G. Theßen, Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien, Göttingen/Freiburg (Schweiz) 1989, 212-245.

²¹ Vgl. S. Schulz, Q - Die Spruchquelle der Evangelisten, Zürich 1972, 187; F. Hahn, Christologische Hoheitstitel (FRLANT 83), Göttingen 4.Aufl. 1974, 303; G. Bornkamm, Enderwartung und Kirche im Matthäusevangelium, in: ders./G. Barth/H.J. Held, Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium (WMANT 1), Neukirchen 1960, 34 (gegen ein einseitiges magisches Verständnis).

²² Vgl. u.a. D. Zeller, Die Versuchungen Jesu in der Logienquelle, in: TThZ 89(1980), 61-73, hier 69-71.

²³ Vgl. P. Hoffmann, Die Versuchungsgeschichte in der Logienquelle, in: BZ 13(1969), 207-223, hier 213-218. Zu anderen Deutungen (z.B. die "messianische") vgl. U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, Bd.1 (EKK I,1), 160-162; vgl. auch J. Gnilka, Das Matthäus-Evangelium, 1.Teil (HThK I,1), 84f.

begründbar erscheinen.

Im Anschluß an die letztgenannte Interpretation kann man noch einen Schritt weiter gehen.²⁴ Die Jesusbewegung der Spruchquelle will offenbar ihre eigene Konfliktsituation im Lichte der Auseinandersetzung Jesu mit dem Satan sehen und sich in dieser Situation bewähren. Die Anlage der Geschichte zeigt, daß das Textgefälle vor allem auf die dritte Versuchung hinausläuft. Dann wird der Hintergrund der Überlieferung sehr konkret, weil vom zeitgenössischen Kolorit her präzisiert. G.Theißen hat m.E. plausibel machen können, daß die Versuchungsgeschichte im Lichte der durch den römischen Kaiser Caligula (37-41) repräsentierten Macht zu verstehen ist.²⁵ Der völlig überzogene Kult, den der Kaiser für sich forderte, mußte den frommen Juden und Christen zwangsläufig wie ein Hohn erscheinen.²⁶ Hier konnte es für den orthodoxen Glauben zweifellos keine Kompromisse geben. Daß Rom gerade zu dieser Zeit die jüdische Bevölkerung in Bedrängnis brachte, zeigt die Gesandtschaft des alexandrinischen Juden Philo, der gegen die Unterdrückung des jüdischen Volkes durch die Vasallen Roms und die das Judentum provozierenden Anordnungen des Caligula vor dem Kaiser protestiert.²⁷ Daß Königreiche vom römischen Kaiser übergeben und gewährt werden, finden wir singulär zu Beginn der 40er Jahre. Dem absolutistischen Größenwahn der römischen Politik gilt es, so Q, theologisch zu wehren. Die Krise des Judentums war zweifellos auch eine Krise der Jesusbewegung. Die Versuchungsgeschichte widerspricht also den Unterwerfungsansprüchen menschlicher Macht theologisch und monotheistisch. Wie Jesus den Konflikt mit dem Satan und den Dämonen nicht gescheut hat, so darf auch die Jesusbewegung den Weg des Widerspruchs gegen die Mythisierung der Macht nicht scheuen. Hatte Jesus mit seiner Basileia-Botschaft das Heil einzig an Gott als den Herrn gebunden, so wissen sich die Wandermissionare mit ihrer Botschaft auf die Predigt Jesu verpflichtet. Indem sie sich mit dem so ausgelegten Jesus identifizieren, machen sie den jesuanischen Widerspruch gegen wie immer auch vertretene Heilsansprüche auch zu ihrem Programm. Jene Sachwalter der Sache Jesu, die selbst angesichts der Liquidierung ihres Herrn nicht kapitulierten und nicht der "einfachen" Logik verfielen, Macht sei mit Wahrheit zu identifizieren, teilen deshalb mit Jesus den Konflikt, weil sie auf dem Recht *Gottes* auf Mensch und Welt bestehen, sein Herr-Sein propagieren und den Vollzug dieses Rechtes auch ankündigen. Diesen letztgenannten Aspekt bringt die Gerichtsverkündigung von Q, vor allem in der abschließenden Endzeitrede, zugespitzt zur Sprache.²⁸

24 Hoffmann, Versuchungsgeschichte (s. vorige Anm.) 218f., hebt vor allem die antizelotische Tendenz der Erzählung hervor.

25 Vgl. Theißen, Lokalkolorit (s. Anm.20), 215-232.

26 Vgl. Theißen, Lokalkolorit (s. Anm.20), 215-225.

27 Vgl. Philo De legatione ad Gaium.

28 Vgl. D. Zeller, Der Zusammenhang der Eschatologie in der Logienquelle, in: ders./P. Fiedler, Gegenwart (s. Anm.8), 67-77; Kloppenborg, Formation 154-170; Hoffmann, Die Anfänge der Theologie in der Logienquelle, in: J. Schreiner-G. Dautzenberg (Hrsg.), Gestalt und Anspruch des NT, Würzburg 1969, 134-152.

In ihrer Identifikation mit Jesus versteht die Gruppe der Logiensammlung ihre verpflichtende Weitergabe der Jesusworte vor allem auch als Herausforderung an sich selbst. Gerade die eben erwähnte Gerichtspredigt ist nicht nur an Außenkreise, d.h. das weitgehend erfolglos missionierte Israel, gerichtet, sondern stellt auch die Jesusbewegung selbst vor den Anspruch, die Worte Jesu in der Praxis zu bewähren. Daran hängt für die Jesusanhänger das endzeitliche Heil; auch ihr ist die Ausrede: "Wir haben ja Abraham zum Vater" (Mt 3,9) verwehrt. Die Träger der Spruchsammlung verstehen die Botschaft Jesu als Heilsbotschaft, aber diese kann bei Verweigerung auch zum Gericht werden. Die *Praxis* der Jesusanhänger ist also gefragt. Gelingt es der Gruppe, die Option der Praxis Jesu, die sich bei ihm in der von der Gottesreichpredigt her begründeten Feindesliebe radikal äußerte, wach zu halten und zur Geltung zu bringen?

Q hat das jesuanische Gebot der Feindesliebe in der auf die Seligpreisungen folgenden Spruchgruppe überliefert. Abgesehen von den traditionsgeschichtlichen Erwägungen und Einzelfragen bezüglich des Wortlautes und der Abfolge der Sprüche läßt sich zu deren leitendem Interesse sagen: Mit der Frage Mt 5,46f/Lk 6,32f: "Denn wenn ihr die liebt, die euch lieben, welchen Lohn habt ihr da? Tun nicht auch die Zöllner dasselbe? Und wenn ihr eure Brüder grüßt, was tut ihr da Besonderes? Tun nicht auch die Heiden dasselbe?", mit dieser Frage dringt die Q-Gruppe auf ein eindeutiges Verhalten, das sich von dem der "Zöllner" und "Heiden" unterscheidet. Diese lassen ja an jene Kreise denken, welche faktisch Handlanger der Römer waren und mit denen es zu keinen Verwechslungen kommen durfte. Von denen, die gewollt oder ungewollt die Interessen der Unterdrücker vertraten, galt es sich eindeutig in der Praxis zu unterscheiden. Diese Konsequenz, die der Widerspruch der Jesusbotschaft gegen die normative Kraft der realen Verhältnisse erfordert, hat die Q-Gruppe also gezogen. Das ist freilich nur die eine Seite des Konflikts. Hier waren sich die Prediger der Jesusbotschaft und die antirömischen Bewegungen im palästinischen Judentum wahrscheinlich weitgehend einig. Die andere Seite des Konflikts für die Trägergruppe der Spruchquelle sind nun aber gerade jene zelotischen Gruppen, die die antirömische Opposition ausdrücklich mit militanten Mitteln betrieben. Wo in zelotischen Kreisen der bewaffnete Kampf gegen die Römer angesagt war, steht für die Gruppe das jesuanische Programm der Feindesliebe, das das Richten über die Welt und ihre Mechanismen allein Gott überläßt und von ihm die Aufrichtung seiner Herrschaft erbittet.²⁹ Nur Gewaltlosigkeit und Feindesliebe sind die Möglichkeiten, das Vermächtnis Jesu zu bewahren. Gerade die, welche unter den herrschenden Verhältnissen am meisten zu leiden haben, werden in den Seligpreisungen der Logienüberlieferung seliggepriesen. Das aber sind bevorzugt jene Kreise, die zum zelotischen Potential der Aufständischen gegen die Römer gehörten. Die zelotischen Kreise kann man also als eine Art "Konkurrenzgruppe" der Jesusgruppe der Spruchquelle betrachten. Das Programm der Jesusgruppe ist es auch in der Praxis, Jahwe den Herrn der

²⁹ Vgl. Hoffmann, Anfänge (s. vorige Anm.) 150-152; ders., Tradition (s. Anm. 13) 80f.

Geschichte sein zu lassen und von ihm das Heil zu erwarten, ja, es jetzt schon in den realen Möglichkeiten zu leben.

Diese Position war von vornherein mit größten Problemen behaftet: Das Judentum, das unter dem Kaiser Caligula arg gelitten hatte, konnte sich nach dessen Tyrannei erholen; für die militanten Kreise in Palästina bedeutete diese Wende der Geschichte eine Bestätigung ihrer Strategie. Insofern war eine auf die Feindesliebe verpflichtete Bewegung in Palästina in einem hoffnungslosen Konflikt, die Erfolgsgeschichte des militanten Widerstandes schien ja dessen Betreibern Recht zu geben. Die Logikquelle ist von daher ein Zeugnis dafür, daß der Weg zwischen Anpassung an vorgegebene "Realitäten" und militanten Versuchen zur Beseitigung derselben ein notwendig konfliktgeladener ist, allerdings der einzig mögliche, will die Gruppe sich in der Nachfolge des Hingerichteten verstehen. Daß die Wandermissionare mit ihrer Sendung wesentlich auf Ablehnung in Israel stoßen, kann sie nicht daran hindern, das Programm Jesu zu leben, wissen sie doch, daß Gott den gescheiterten Jesus in dessen Erhöhung zum Menschensohnrichter bestätigt hat.

Von hier aus können wir nun noch einen Schritt weitergehen: Bekanntlich überliefert Q das Wort von der Feindesliebe im Anschluß an die Seligpreisungen. Die realen Verhältnisse, in denen das jesuanische Gebot durchgehalten und positiv vertreten wurde, wurden eben kurz beschrieben. Über diesen situativen Hintergrund hinaus gewinnt die Forderung aber grundsätzliche Bedeutung. Mit ziemlicher Sicherheit überliefert schon Q die Spruchkombination des Gebotes der Feindesliebe und des Gewaltverzichtes mit der sog. "Goldenen Regel".³⁰ Diese "Goldene Regel" ist nichts spezifisch Jesuanisches oder unterscheidend Christliches, sondern ein Grundsatz, der sowohl in der griechisch-hellenistischen wie auch in der jüdischen Welt verbreitet ist, in sich auch keineswegs das vergeltende "Ausgleichsdenken" überwindet. In der jüdischen Tradition findet sich aber schon - und das geht über das gleichgewichtige Vergeltungsdenken hinaus - die Zuordnung von Goldener Regel und dem Gebot der Nächstenliebe (vgl. Sir 31,15). Hier geht die Spruchquelle nun einen deutlichen Schritt weiter: Wenn sie das Gebot der Feindesliebe und die Goldene Regel einander zuordnet, läßt sie ihr Interesse erkennen, die Praxis der Feindesliebe zur stetigen Lebens- und Praxisregel der Jesusnachfolgerschaft werden zu lassen. Damit gewinnt jenes revolutionäre Gebot überzeitlichen Charakter und entläßt die Gemeinde der Jesusnachfolger - nach ausdrücklicher Überzeugung der Q-Gruppe - auf Dauer nicht aus dem potentiellen Widerspruch mit der Umwelt.

³⁰ Vgl. U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus (s. Anm. 23), 387; Hoffmann, Tradition (s. Anm. 13) 71f; Vögtle, Stachel (s. Anm. 14) 53f; Zeller, Kommentar (s. Anm. 18) 30. Die Reihenfolge der Sprüche wird jedoch unterschiedlich entschieden (vgl. Vögtle, Stachel 53-63). Meine Annahme, die "Goldene Regel" schließe in Q die den Seligpreisungen folgenden Spruchgruppen des Gebotes der Feindesliebe (Lk 6,27f.35cd) und des Verbotes der Wiedervergeltung (Lk 6,29f par 5,39-42) ab und gehe der Einheit Lk 6,32 par Mt 5,46-48 voraus (vgl. meinen Artikel "Goldene Regel", in: NBL I, Sp 899-901, hier 890) kann ich hier nicht weiter begründen. Entscheidend ist der Gesichtspunkt, daß die Q-Überlieferung das Gebot der Feindesliebe und die "Goldene Regel" einander zugeordnet hat.

Mit den Wanderpredigern, die hinter der Spruchquelle stehen, haben wir eine weitgehend unorganisierte Gruppe von Jesusanhängern vor uns, die gesellschaftlich noch keine Relevanz gewonnen hat. Das ist freilich kein Zufall. Geschichtlich ist die Gruppe mit ihrem Programm gescheitert und untergegangen. Die Entwicklung spricht eben vordergründig für diejenigen, welche sich auf die realen Verhältnisse einlassen. Beachtlich ist aber immerhin, daß sie gewissermaßen als die "gefährliche Memoria"³¹ in die Großevangelien des Mt und Lk eingegangen ist und von jenen beiden evangelischen Autoren wachgehalten wurde. Damit gibt ihr die Geschichte wiederum insofern recht, als punktuelles Scheitern nicht gleichbedeutend mit geschichtlicher Wirkungslosigkeit ist.

Ist die eine Möglichkeit des Umgangs mit dem jesuanischen Konfliktpotential in der Q-Gruppe wenigstens unter einem zentralen Aspekt der Jesusbotschaft angedeutet, so soll gewissermaßen die potentielle Alternative dazu zu Wort kommen, die uns in dem hinter dem 1 Petr stehenden Christentum begegnet. Wir begegnen hier einer geschichtlich, sozial und strukturell grundlegend veränderten Situation. Diese Gemeinden sind - in städtischer Gesellschaft - zwar auch noch in der Minderheitensituation, aber offenbar gesellschaftlich doch nicht mehr zu übersehen. Diese Gemeinden stehen deshalb auch vor neuen Herausforderungen.

3. Gemeinde in hellenistisch-römischer Gesellschaft

Nach heute überwiegend vertretener Auffassung ist der 1 Petr eine pseudepigraphische Schrift,³² gegen Ende des 1. Jahrh. an kleinasiatische Gemeinden gerichtet. Der Brief wendet sich nach 1,1 an die "Auserwählten", die "in der Zerstreuung" leben. Damit ist nicht nur der geographische Hinweis verbunden, daß die Adressaten Diasporachristen sind, sondern auch die entscheidende Existenzfrage gestellt: Die Adressaten sind in ihrer Umwelt ausgegrenzt, stoßen auf Ablehnung aufgrund ihres Christseins.

1 Petr spricht an zentraler Stelle von seinen Adressaten als *παρεπιδήμιοι* und *πάροικοι*:³³ Die Schrift führt mit der Adressierung *ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις διασποράς* in die

31 Hier nehme ich die bekannte Formel von J. B. Metz auf ("Gefährliche Erinnerung der Freiheit Jesu Christi", in: ders., Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1977, 77ff); P. Hoffmann hat sich jüngst scharfsinnig zur Sache der "Memoria Jesu" geäußert: Das Erbe Jesu und die Macht in der Kirche, Mainz 1991, 14-39.

32 Jüngst hat O. Knoch, Der erste und zweite Petrusbrief, Der Judasbrief (RNT), Regensburg 1990, 24f. die These ins Spiel gebracht, Silvanus sei der Verfasser des 1Petr. Doch scheinen die zum Thema "Paulinismus" in 1Petr geltend gemachten differenzierenden und eher diesbezüglich zur Vorsicht mahnenden Beobachtungen von N. Brox, Der erste Petrusbrief (EKK XXI), Einsiedeln/Neukirchen 1979, 47-51, nicht unbedingt für den Paulus-Kreis zu sprechen. Vgl. zum Paulinismus in 1Petr nun auch: F.-P. Prostmeier, Handlungsmodelle im ersten Petrusbrief (FzB 63), Würzburg 1990, 24-37.

33 Unabhängig davon, wie man 1 Petr disponiert (vgl. zurückhaltend N. Brox, 1Petr (s. vorige Anm.), 35-38; vgl. dagegen den Strukturierungsvorschlag von H. Frankemölle, 1.2.Petrusbrief/Judasbrief [NEB 18/20] 21f, der nach der Grundlegung 1,3-2,10 in 2,11 den 2.Hauptteil einsetzen läßt), gibt 2,11 als Motiv des "Fremdseins" die Hauptthematik des Briefes an.

Diasporasituation der Christen ein; in 2,11 verwendet er *παρεπίδημος* parallel zu *πάροικος* und hebt damit die Situation präziser als in 1,1 hervor. *παρεπίδημος* bedeutet in der profan hellenistischen Literatur die vorübergehende Fremde als Aufenthaltsort (so übrigens auch Ar 110).³⁴ Darüber geht AT-LXX hinaus, wenn es - und daran anknüpfend auch weite Teile der außerbiblischen Literatur - die Fremdheit als Existenzsituation in den Vordergrund stellt, so daß Fremdheit geradezu zum unterscheidend Charakteristischen des Frommen werden kann.³⁵ Für 1 Petr drückt sich freilich im Fremdsein die angefochtene Situation aus, und das als gegenwärtiger Zustand.³⁶

Nun ist das Phänomen des Gefühls der Heimatlosigkeit und Entfremdung nicht auf die unter Repressalien leidende christliche Gemeinde beschränkt. Im Hintergrund steht vielmehr die allgemeine Erfahrung von Entwurzelung in hellenistisch-römischer Zeit. Bezeichnenderweise liegt hier eine wesentliche Funktion der zeitgenössischen Philosophie: Sie will den an Sinn- und Identitätsverlust leidenden Menschen stabilisieren, ihm neue Perspektiven vermitteln.³⁷ Schon das Beispiel Ciceros illustriert instruktiv die Hinwendung zur Philosophie als Antwort auf realpolitische Ohnmacht.³⁸

Der Weg der Distanzierung von der realen Welt ist bezeichnend bei Philo, der in seiner dualistischen Konzeption die Fremde als positives Lebensziel versteht. Philo verbindet mit *παρεπίδημος* die Absage an alles Leibliche und die damit verbundenen Leidenschaften und die Hinwendung zur Tugend als einer anderen Heimat. Wie 1 Petr ordnet auch Philo *παροικία/πάροικος* dem Begriff *παρεπίδημος* zu³⁹ und bringt die Realität der Fremde damit zum Ausdruck. Damit bezieht er den metaphorischen Charakter des Wortfeldes, der bei ihm zweifellos im Vordergrund steht, in die Zeichnung realpolitischer Existenz ein, welche in der faktischen Diskriminierung der alexandrinischen Judenschaft durch die einheimische Bevölkerung bestand.⁴⁰

Philo und 1 Petr stehen sich insofern nahe, als beide die Fremdexistenz mit dem Ablegen der Leidenschaften verbinden.⁴¹ Während Philo aber in der eben beschriebenen Fremdexistenz seine Zielvorstellung formuliert, ist das Motiv in 1 Petr wesentlich negativ besetzt; der Verf. will ja

34 Vgl. die Fülle von Belegen bei R. Feldmeier, *Die Christen als Fremde* (WUNT 64), Tübingen 1992, 11 + Anm.13-22; Brox, *1 Petr* (s.Anm.32) 111; E. Plümacher, *Identitätsverlust und Identitätsgewinn*, Neukirchen 1987, 39.

35 So z.B. in Qumran; vgl. zum AT/LXX und Frühjudentum nun Feldmeier, *Fremde* (s.Anm.34), 39-72.

36 Anders als z.B. Eph, wo die Christwerdung die Überwindung des Fremdseins bedeutet (vgl. Eph 2,11ff). Zur Fremdheitsterminologie vgl. Prostmeier (s. Anm.32), 37-64.

37 In diesen Zusammenhang ist die sich vom realen Lebenszusammenhang distanzierende Idee des stoischen "Weltbürgers" einzuordnen; vgl. Plümacher, *Identitätsverlust* (s.Anm.34) 62-64; vgl. auch den philonischen Dualismus zwischen der realen Polis und der Himmelsstadt.

38 Vgl. M. Fuhrmann, *Cicero und die römische Republik*, München 1989.

39 Vgl. conf 79 im Rückgriff auf Gen 23,4.

40 Vgl. G. Alföldy, *Römische Sozialgeschichte*, Wiesbaden 3. Aufl.1984, 98f.

41 Vgl. Philo conf 81; 1 Petr 2,11.

zum Christsein in der konkreten Welt trotz der isolierten Situation auffordern.

Werden die Christen des 1 Petr also als "Fremdlinge" angedredet, dann ist das nicht nur metaphorisch gemeint, sondern hat einen realen Hintergrund. Sie sind Bürger ihrer Polis, die rechtlos und ohne Einfluß, die also aus der Gesellschaft ausgegrenzt sind. Der Briefautor will mit seiner Schrift zum Durchhalten und zu Eigenbewußtsein ermutigen, im Lichte des Leidens Christi alle Bedrängnis sinnvoll nachvollziehbar machen, darin geradezu eine Chance der Bewährung sehen, den Gemeindechristen eine neue Identitätsperspektive vermitteln und seine Adressaten des glorreichen künftigen Endes versichern.

Für die schwierige Situation der Christen in der röm. Welt um die Jahrhundertwende hat man sich vor Augen zu führen, welche Bedeutung gerade für die heidnische Gesellschaft die Religion hatte.⁴² Eindrucksvoll ist das schon bei Cicero belegt, der gerade in der Religiosität die Stärke Roms sieht,⁴³ umgekehrt eben auch für die Krisen Roms die wesentliche Erklärung im mangelnden Verhältnis der Römer zu ihren Göttern findet.⁴⁴ Die Ausübung der Religion ist der Garant der Stabilität Roms und der Sicherung durch die Gottheit. Diesem Grundsatz trägt dann nach den Krisenzeiten der Bürgerkriege die religiöse Reformation der Kaiserzeit durch Augustus Rechnung: "Der alte Romglaube ist jetzt Grundlage der Herrschafts- und Herrscherideologie, des römischen Sendungsbewußtseins, des Friedens- und Reichsgedankens, und in dieser Verbindung ist er als Vermächtnis an die späteren Jahrhunderte weitergegeben".⁴⁵ Zwar war römische Religiosität insgesamt tolerant; das hatte aber da seine Grenze, wo eine andere religiöse Ausrichtung die Konsequenz nach sich zog, die religiöse Idee des Staates in Zweifel zu ziehen. Wie sensibel die Reaktion schon auf die vernunftorientierte Anfrage an den Götterkult war, zeigt sich am behaupteten Primat der Tradition vor aller in Frage stellenden Reflexion.⁴⁶ Bezeichnenderweise wird der christlichen Religion dann schon sehr früh der Vorwurf des Aberglaubens und der Zersetzung alter Tradition gemacht.⁴⁷ Wo eine Beteiligung am

⁴² Vgl. dazu insgesamt A. Wlosok, Rom und die Christen, Stuttgart 1970, bes. 53-67.

⁴³ Vgl. Ciceros Polemik gegen das Judentum Flacc 69: "Jedes Volk hat seine Religion, Laelius, wir die unsere. Schon vor der Einnahme Jerusalems, als die Juden noch mit uns im Frieden lebten, vertrug sich die Ausübung ihrer Religion schlecht mit dem Glanz dieses Reiches, mit der Größe unseres Namens, mit unseren altüberkommenen Einrichtungen; jetzt aber ist das um so weniger der Fall, als dieses Volk durch Waffengewalt kundgetan hat, was es von unserer Herrschaft hält; dabei hat es auch vorgeführt, was es den unsterblichen Göttern wert ist: Es ist besiegt, ist zinsbar, ist versklavt". Übersetzung: M. Fuhrmann, Ciceros sämtliche Reden V, München 1978 130f.

⁴⁴ Nat deor 2,8 gibt Cicero den Bericht des Coelius über Gaius Flaminius wieder, dieser sei "am Transmenischen See gefallen, weil er die Ausübung der religiösen Vorschriften nicht beachtete, und habe dabei dem Staat einen schweren Schaden zugefügt" (Übersetzung: W.Gerlach-K.Bayer, Cicero, Vom Wesen der Götter, Darmstadt 3.Aufl.1990, 153).

⁴⁵ Wlosok, Rom (s.Anm.42) 65.

⁴⁶ Vgl. Cic nat deor 3.

⁴⁷ Vgl. Suet Nero 16,2, vgl. Plin ep X, 96,8; der Vorwurf des Aberglaubens kommt dem des Atheismus gleich; vgl. auch die Parallelisierung von Aberglaube und Gottlosigkeit bei Plutarch, Über den Aberglauben 5f. Wie sehr gerade die Tradition normbildende Richtschnur war, wird wieder aus dem Bericht Suetons über Augustus deutlich, der fremde Riten dann geachtet habe, wenn sie alt gewesen seien, die anderen habe er

öffentlichen Leben jedoch die Bejahung der religiös verstandenen Staatsgewalt erforderte, zogen Christen sich aus der Öffentlichkeit zurück. Dieser Schritt wiederum wurde von Kreisen der Bevölkerung als ein Akt unsozialer Verweigerung betrachtet, mit der beschriebenen Folge der Entfremdung von der Gesellschaft.⁴⁸

Instruktiv in diesem Zusammenhang ist der Hinweis E.Plümachers auf das Phänomen der zunehmenden Vereinsbildung.⁴⁹ Die Bildung einer religiösen Gruppierung als solche ist staatspolitisch noch nicht unbedingt problematisch, denn religiöse Kreise mit fremden Kulturen sind an sich nichts Ungewöhnliches.⁵⁰ Nicht die Tatsache als solche also, daß die Christen sich in eigenen Zirkeln organisierten, mußte sie von der Gesellschaft distanzieren, sondern daß ihre Gruppierung als eine Art Gegenpolis *wahrgenommen* wurde, ist der entscheidende Bruch.⁵¹ Von daher sah sich die Sozialstruktur der röm. Gesellschaft vom Eigenweg der Christen betroffen. Wenn die christliche Bewegung angesichts ihrer distanzierten Einstellung zum Staat familiäre und nachbarschaftliche Bindungen (3,1ff; 4,3f.) lösten, wenn sie sich in eigenen Häusern zu Gottesdienst und Mahlfeier trafen, dann ist vorstellbar, daß sie für die profane Gesellschaft ein als bedrohlich erfahrenes Novum darstellten. Von nichtchristlicher Seite mußte deshalb die Christengemeinde als eine Sondergruppe angesehen werden, die aufgrund ihres fremdartigen Verhaltens althergebrachte Strukturen in Frage stellte.⁵²

Die Frage ist, wie sich der Theologe, der hinter 1 Petr steht, zu dieser Konfliktsituation zwischen Anspruch der Gesellschaft und Anspruch des Glaubens stellt. Generell wird man sagen müssen, daß wir mit 1 Petr die ganze Aporie christlicher Existenz in nichtchristlicher Gesellschaft kennenlernen: die Erfahrung von Diskriminierung und Ausgrenzung einerseits, die mit der Perspektive neuer Identität und der Hoffnung auf die künftige Bestätigung durch Gott ausgehalten wird, und unverkennbare Loyalität gegenüber den realen Verhältnissen andererseits. Instruktiv für diese Aporie ist 1 Petr 2,11-17: Ps Petr hatte unverstellt die reale Situation der Bedrängnis wahrgenommen und diese auch in ihrer gegenwärtigen Belastung für die Adressaten erkannt.⁵³ Er antwortet darauf mit der Aufforderung, unter den Heiden ein "rechtschaffenes" Leben zu führen. Damit wird die Hoffnung auf werbende Wirkung der christlichen Ethik verbunden. Das

verachtet (Suet Aug 93).

48 Ein Rückzug aus der Gesellschaft - aus welchen Gründen auch immer - war schon von Cicero kritisiert worden (off 1,29). Cicero nennt als mögliche Begründung für einen Rückzug den Menschenhaß (aut odio quodam hominum), ein Vorwurf, der später bekanntlich an die Christen geht (vgl. Tac ann XII, 44: ...Quam odio humani generis convicti sunt).

49 Vgl. Identitätsverlust (s. Anm.34) 16-24.

50 Vgl. F. Poland, Geschichte des griechischen Vereinswesens, Leipzig 1967 (Nachdruck), 35.520; vgl. auch z.B. die Existenz kaiserzeitlichen Mysterienvereine in Kleinasien (vgl. Poland, Vereinswesen 37f.).

51 Die Distanz zwischen Christen und römischer Gesellschaft ist ja nicht einzig Sache der Christen, sondern beruht entscheidend auch auf einer Abwehrhaltung der Heiden aufgrund ihrer Einschätzung der Christen, ist also ein beiderseitig angelegter Konflikt.

52 Vgl. aus vergleichbarem Grund die römische Polemik gegen die jüdische Bevölkerung.

53 Es wurde schon im Zusammenhang mit Philo darauf hingewiesen, daß der äußere Zwang auch zu einer positiven Wertung der Fremde führen konnte, um damit die desolate Realität zu überwinden.

ist denn auch keineswegs unrealistisch, hatte doch die christliche Gemeinde beträchtliche Kreise der heidnischen Gesellschaft mit ihrer Ethik überzeugt.⁵⁴ Für uns Heutige vielleicht schwer nachvollziehbar, verbindet der Brief die Ethik mit der Mahnung, sich unterzuordnen. Der Brief sieht in der konkreten Situation der Herausforderung die Unterwerfung unter die staatliche Gewalt als notwendiges Zugeständnis um des Überlebens der christlichen Gemeinde willen. Damit will er gerade dem gesellschaftlichen Vorwurf der Zersetzung alter Tradition begegnen, welcher der Hauptgrund für Ausgrenzung aus der Öffentlichkeit ist. Freilich, muß dieser Weg nicht fast zwangsläufig scheitern? Es ist m.E. zumindest die Frage, ob ein wirklicher Loyalitätsgedanke den Verfasser des Briefes leitet:

Zwar wird ein Loyalitätsverhalten empfohlen. Da dies aber "um des Herrn willen" (2,13) begründet wird, kann der Vf. kaum die Erwartung damit verbinden, daß hier ein ernsthafter Ausgleich von Spannungen möglich wird. Das Festhalten am Kyrios ist ja gerade die entscheidende Differenz zur profanen Gesellschaft. In diesem Zusammenhang fällt auch auf, daß die staatliche Institution samt dem Kaiser, dem man sich unterwerfen soll, anders als z.B. in der vergleichbaren Überlieferung Röm 13,1-7, nicht theologisch begründet wird. Es stellt sich also die Frage, was die Loyalitätskündigung unserer Schrift eigentlich soll. Ist sie nicht eher auf der Ebene von Mt 10,16 einzuordnen wo der Evangelist empfiehlt, klug wie die Schlangen und arglos wie die Tauben zu sein? Ist also die Maßgabe der Loyalität zum Staat, das "soziale Verhalten" der Christen, nicht doch eher ein taktischer Zug, der den Versuch macht, nach außen die Form zu wahren, um nach innen Freiräume zur Ermöglichung christlicher "Alternativgesellschaft" zu schaffen? Dafür spricht jedenfalls, daß Ps Petr gemeindeinternen Wege geht, die den Strukturen der profanen Gesellschaft zuwiderlaufen.

Anders als die profangesellschaftliche Struktur ist die gemeindeinterne Lebensorganisation nicht zentralistisch, sondern im Lichte ihres theozentrischen Grundverständnisses charismatisch angelegt.⁵⁵ Die petrinische Gemeinde setzt - nach innen gesehen - nicht auf Unterwerfung, sondern auf gegenseitigen Dienst, ja, der Vf. warnt die Inhaber der Leitungsfunktionen vor Machtmißbrauch.⁵⁶ Das Oben-Unten-Denken, das für den sich als Heilsrepräsentanten verstehenden Kaiser notwendig ist, wird faktisch für obsolet erklärt, wird ekklesial alternativ beantwortet.

In dem Versuch, das Erbe Jesu auch in kritischen Verhältnissen letztverbindlich zu wahren, trägt sich fast zwangsläufig aus alter Jesustradition das Gebot des Vergeltungsverzichts durch, welches in den gegebenen Verhältnissen eine Herausforderung darstellen muß und den äußeren Erfolg keineswegs in Aussicht stellen kann (vgl. 3,8f.).

⁵⁴ Vgl. Plümacher, Identitätsverlust (s. Anm. 34) 49-53.

⁵⁵ Vgl. P. Hoffmann, Priestertum und Amt im NT, in: ders. (Hrsg.), Priesterkirche, Düsseldorf, 1989, 12-61, hier 41-43.

⁵⁶ Vgl. 5,3f, vgl. auch 5,6f.

Hält man sich die Gratwanderung des petrinischen Konzeptes vor Augen, wird das ganze Dilemma christlicher Kompromißsuche mit einem sich selbst als heilbringend verstehenden Staat deutlich. Letztlich kommt eine wirkliche Loyalität der staatlichen Gewalt gegenüber unter den Bedingungen der Jahrhundertwende bei gleichzeitigem Festhalten an den verpflichtenden Grundsätzen der Jesusbotschaft einer Quadratur des Kreises gleich. Von überzeitlicher Bedeutung ist sicher, daß Ps Petrus als Antwort auf gesellschaftliche Unterdrückung nicht den Weg der "festen Burg" mit den entsprechenden Strukturen gewählt hat. Die Gefahr ist nur die, daß für notwendig gehaltene Kompromisse Wirkungen erzeugen, die der ursprünglichen Intention nicht entsprechen.

Blicken wir zum Schluß noch einmal auf die beiden befragten, zeitlich und situativ auseinanderliegenden Jesusrezeptionen der Logiensammlung und des 1 Petr: Die Trägergruppe von Q stellt den Jesusnachfolger zugespitzt in den Konflikt und macht auch keinen Versuch, auf die realexistierende Welt einzugehen. Damit bleibt die Gruppe, die geschichtlich letztlich unterlegen ist, stetige Provokation. Die Gemeinde des 1 Petrus steht von der Sache her in demselben Konflikt, versucht ihn aber schlau zu lösen. Ob das sich als ein gelungenes Modell mit zukunftsweisenden Perspektiven erwiesen hat, mag der Kirchenhistoriker besser entscheiden als der Exeget.

Mir scheint - und das ist vielleicht etwas minimalistisch -, daß wir für die Rolle des heutigen Christentums in der säkularen Gesellschaft von den beiden besprochenen Überlieferungen keine Antworten erhalten. Bei aufmerksamem Lesen der ntl. Schriften wird es gleichwohl verwehrt, die Spannung zwischen Widerspruch und Anpassung für nicht existent zu halten. Vielleicht ist das heute die größte Gefahr.

