

# Gegenwärtige Herausforderungen und bleibende Aufgaben der neutestamentlichen Wissenschaft

MARTIN MEISER

## Herausforderungen und Grundentscheidungen

Gegenwärtige Äußerungen zur Selbstverständnisdebatte neutestamentlicher Wissenschaft kennen endogene und exogene Faktoren als Kriterien der Aufgabenbestimmung. Ausgangspunkt der 1993 neu begonnenen Zeitschrift „Biblical Interpretation“ ist das Ungenügen daran, dass neue Zugänge (u.a. Poststrukturalismus, Semiotik, Feminismus, Befreiungstheologie) in den führenden wissenschaftlichen Zeitschriften nur sporadisch reflektiert werden<sup>1</sup>, Ausgangspunkt der 1998 neu begonnenen „Zeitschrift für Neues Testament“ ist das Bedürfnis nach einem „Brückenschlag zwischen Textauslegung und kirchlich-schulischer Praxis“<sup>2</sup>. Von je verschiedenem Standpunkt aus konstatieren 1991 Helmut Koester und 1994 Martin Hengel eine defizitäre Kompetenz der Einordnung des NT in die Umwelt<sup>3</sup>, Wolfgang Stegemann 1999 die Provinzialität deutscher Wissenschaft<sup>4</sup>. Als exogene Auslöser der Selbstreflexion sind bei Terence Keegan (1995) der unhintergehbare Pluralismus in der Postmoderne, bei Eckart Reinmuth (1999) im speziellen Dekonstruktivismus und Diskurstheorie, bei Jens Schröter (2000) die philosophischen, vor allem die sprachphilosophischen Herausforderungen<sup>5</sup> durch die Postmoderne<sup>6</sup> zu be-

---

<sup>1</sup> Editorial Statement, BI 1, 1993, I.

<sup>2</sup> S. Alkier, K. Erlemann, R. Heiligenthal, Editorial, ZNT 1, 1998, 1.

<sup>3</sup> H. Koester, Epilogue, 473f.; M. Hengel, Aufgaben, 339.

<sup>4</sup> W. Stegemann, Amerika, ..., 102.

<sup>5</sup> T. Keegan, Biblical Criticism, 1; L. Keck, Premodern Bible, 130f.; E. Reinmuth, Diskurse und Texte, 87–91; J. Schröter, Zum gegenwärtigen Stand, 265.

<sup>6</sup> Der in der Literaturwissenschaft mittlerweile umstrittene (vgl. H. Ickstadt, Postmoderne, 40) Begriff impliziert das Ende der Allgemeinverbindlichkeit der Meta-Erzählungen wie Christentum, Rationalismus, Marxismus, die unhintergehbare Pluralität (vgl. W. Welsch, Postmoderne, 23) der Lebensentwürfe und das Nebeneinander von Indifferenz und darauf reagierender Ideologien (P. Zima, Moderne/Postmoderne, passim). Die theoretische Debatte um die Postmoderne wird weithin ohne positiven Bezug auf das

nennen, bei Ulrich Luz (1998) die Herausforderung durch den faktischen religiösen Pluralismus in westlichen Gesellschaften<sup>7</sup>, bei Larry Hurtado (1999) die Frage nach der Möglichkeit neutestamentlicher Exegese im Rahmen einer modernen öffentlichen Universität<sup>8</sup>.

Noch andere Tendenzen und Differenzen in der neutestamentlichen Wissenschaft sind zu beachten: Versteht sie sich mit Heikki Räisänen<sup>9</sup> in der Nachfolge William Wredes<sup>10</sup> eher als religionswissenschaftliche oder mit Hans Weder<sup>11</sup> u.a. eher als theologische Disziplin, sind als Leitwissenschaften die Altertumswissenschaften oder die Textwissenschaften oder beides zu benennen, ist der Ausgangspunkt mit Wolfgang Stegemann<sup>12</sup> explizit bei den Gegenwartsdiskursen zu nehmen oder nicht? Ist eine „Theologie des Neuen Testaments“ zu ersetzen durch die Zweigleisigkeit von Theologiegeschichte und Hermeneutik?<sup>13</sup> Umbrüche in der Paulus- und Jesusforschung<sup>14</sup> sind bisher noch zuwenig für das Gespräch mit den anderen theologischen Disziplinen fruchtbar gemacht worden.

Doch ist es überhaupt möglich, „gegenwärtige Herausforderungen“ und „bleibende Aufgaben“ in ein und dem selben Beitrag zu verbinden? W. G. Kümmel gibt zu bedenken: „Ob eine neue Fragestellung bleibend wichtig und weiterführend war, läßt sich für die Epoche der Forschung, der wir selber angehören, schwerlich schon entscheiden“<sup>15</sup>. Insofern aber jede Gegenwartsfrage auch wesentlich inhärente Fragen und Probleme einer Wissenschaft zur erst-

---

Christentum und die theologische Wissenschaft geführt; deren Gegenstand, der Gottesgedanke, ist vielmehr infolge „einer sich radikalierenden Kritik der ontologisch-kategorialen, erkenntnistheoretischen und funktionalen Voraussetzungen“ (F. Wagner, *Christentum und Moderne*, 132) fortschreitend destruiert worden. Nur gelegentlich wird die Forcierung „einer nichtobskurantistischen, sachlich ausgewiesenen Mystik-konzeption“ (R. Margreiter, *Mystik*, 126) angeregt. – L. Keck, *Premodern Bible*, 135f., entnimmt der postmodernen Situation die Befreiung von der Tyrannei der Moderne, d.h. die Wiederzulassung vormoderner Sprach- und Gedankenwelt auch für die gegenwärtige Applikation biblischer Texte – zu Recht?

<sup>7</sup> U. Luz, *Kann die Bibel*, 318–320.

<sup>8</sup> L. Hurtado, *New Testament Studies*, 158.

<sup>9</sup> H. Räisänen, *Die frühchristliche Gedankenwelt*, passim.

<sup>10</sup> W. Wrede, *Über Aufgabe und Methode*, passim.

<sup>11</sup> H. Weder, *Theologie und Religionswissenschaft*, 1234–1236.

<sup>12</sup> W. Stegemann, *Amerika*, 114.

<sup>13</sup> K. Berger, *Theologiegeschichte*, 3; ders., *Hermeneutik*.

<sup>14</sup> Vgl. vor allem E. P. Sanders, *Paulus und das palästinische Judentum*, passim, sowie allgemein zur neuen Paulusperspektive C. Strecker, *Die neue Paulusperspektive* einerseits, T. Schmeller, *Das Reich Gottes im Gleichnis*, passim, u.a. andererseits.

<sup>15</sup> W. G. Kümmel, *Das Neue Testament*, V.

maligen oder erneuten vordringlichen Bearbeitung vorlegt, lassen sich die folgenden Ausführungen immerhin als Versuch rechtfertigen, über den dereinst die Geschichte das Urteil sprechen wird. In diesem Sinne sei die folgende dreifach gegliederte Kopfhese formuliert.

1. Neutestamentliche Wissenschaft, den Geisteswissenschaften zugehörig und von deren Begründungsproblematik mitbetroffen<sup>16</sup>, hat als theologische Disziplin teil an der generellen Aufgabe der Theologie, der Selbstreflexion des Glaubens; diese ist wiederum zugeordnet der Aufgabe der Kirchen in der jeweiligen Gesellschaft: Christliche Selbst- und Weltdeutung dialogfähig vernehmbar zu machen in der Situation der Postmoderne, in der das Christentum als „Angelegenheit individueller Selbstthematizierung“<sup>17</sup> fungieren, „im Sinne der individuellen und gesellschaftlichen Kontingenzbewältigung“<sup>18</sup> von Bedeutung sein kann. Die Situation der Postmoderne verlangt die Verständigung über das angemessene Verständnis neutestamentlicher Texte eben als Texte; die Wahrnehmung der prinzipiellen Unabgeschlossenheit des interpretatorischen Bemühens sowie der bibelkritischen Implikationen neuerer Zugänge nötigt dazu, den Beitrag neutestamentlicher Wissenschaft zur Diskussion um die Lehre von der Heiligen Schrift neu zu formulieren.

2. Neutestamentliche Wissenschaft hat im Konzert der klassischen und der neueren auf das Altertum bezogenen Disziplinen teil an der Aufgabe der Erschließung eines Teilsegmentes der damaligen Kultur im Gegenüber zu anderen Teilsegmenten. Gegenstand neutestamentlicher Wissenschaft ist historisch gesehen das Studium von Texten einer in sich mehrfach gegliederten und in dem seinerseits begrenzt pluralen Judentum des Zweiten Tempels verwurzelten Bewegung, die mit Hilfe ihres frühjüdischen Erbes und in partiell geleisteter Antwort auf die Herausforderung der paganen Antike ihren Weg als den neuen, jetzt von Gott der gesamten Menschheit angebotenen und gebotenen

---

<sup>16</sup> Die sachliche Relevanz der Geisteswissenschaften liegt gerade in einer Zeit der einseitig ökonomisch ausgerichteten Wissenschaftspolitik darin, dass sie gegen die Tendenz der Selbstverabsolutierung ethisch ungebundener technischer Rationalität ein „regulatives Wissen in Erfahrungs- und Maximenform“ (J. Mittelstraß, *Glanz und Elend der Geisteswissenschaften*, 31) bereitstellen. Bezieht man Theologie in den verschiedenen begründbaren Wandel des Selbstverständnisses der Geisteswissenschaften hin zu ihrem Charakter als Teil einer transdisziplinären Kulturwissenschaft ein (vgl. H. Böhme, *Vom Cultus zur Kultur(wissenschaft)*, 68; W. Faulstich, *Kulturwissenschaft*, 135), so hat sie als kritische Selbstanalyse des Christentums ebenfalls die Aufgabe der Mitwirkung „an der Konstruktion des gesellschaftlichen Gedächtnisses“ und an dessen Infragestellung (W. Marshall, *Wozu die Kulturwissenschaften da sind*, 29).

<sup>17</sup> F. Wagner, *Gott – Ein Wort unserer Sprache*, 235.

<sup>18</sup> K. Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, 158.

Weg zum Heil verkündet. Bleibende Aufgabe ist daher unter den Bedingungen der Postmoderne die Nachzeichnung der Pluralität antiker Weltdeutung unter Zuhilfenahme neuer sich bewährender Einsichten aus den klassischen und den neuen Nachbardisziplinen auf dem Felde der Altertumswissenschaften. Als theologische Aufgabe erwächst daraus die Neubesinnung auf eine nicht nur historisch begründete Christologie.

3. Theologisch gesehen sind die in Rede stehenden Texte der zweite, kürzere und zeitlich spätere Teil des Kanons der christlichen Kirchen und als solcher ein Teil der Grundlage auch heutiger christlicher Weltdeutung, die weiterentwickelt und in den gegenwärtigen Diskurs als eine immerhin mögliche Welt- und Selbstdeutung vermittelt werden soll.

Daß sich neutestamentliche Wissenschaft als historische Wissenschaft versteht, ist angesichts der in praxi längst erwiesenen Legitimität einer deskriptiven religionswissenschaftlichen Darstellung und wissenschaftsorganisatorisch angesichts ihrer im außerdeutschen Sprachraum häufigen Einbindung in „Departments of Religious Studies“ unstrittig. Demgegenüber ist das Verständnis der neutestamentlichen Wissenschaft als theologischer Disziplin eigens zu begründen. Ein bloßer Hinweis auf ihre Einbindung in den Rahmen theologischer Fakultäten würde hierfür m.E. nicht ausreichen: Die Struktur unseres Wissenschaftsbetriebes muß Ausdruck unseres Wissenschaftsverständnisses sein, nicht umgekehrt. Ein wenig zu verfeinern ist aber auch H. Weders hermeneutische Begründung mit der in den Texten zur Sprache kommende Sache, nämlich „dass Jesus Christus als Zugang zum wahren Leben der Gegenstand neutestamentlicher Theologie ist“<sup>19</sup>. Denn es sind auch Zeugnisse antiker nichtchristlicher Religionen in einer qualifizierten religionswissenschaftlichen Lektüre anthropologisch zu interpretieren und insofern auf ihre Sache zu befragen<sup>20</sup>, und nur dann ergibt sich m.E. eine sachliche Relevanz unserer Rekonstruktion antiker Pluralität. Es hält auch der Religionswissenschaftler U. Tworuschka bei der Betrachtung einer Religion die methodische Übernahme der Innenperspektive, so umstritten es innerhalb seiner Disziplin ist, für eine legitime und erfolgversprechende Möglichkeit.<sup>21</sup> Neutestamentliche Wissenschaft setzt als theologische Disziplin wenigstens die prinzipielle Bejahung<sup>22</sup> der fak-

<sup>19</sup> H. Weder, *Theologie und Religionswissenschaft*, 1234.

<sup>20</sup> Vgl. H. Schlier, *Sinn und Aufgabe*, 329; O. Wischmeyer, *Was ist ein Text? Zusammenfassung*, 215f.

<sup>21</sup> U. Tworuschka, *Selbstverständnis*, 132.

<sup>22</sup> Gemeint ist natürlich nicht die kurzschlüssige Applikation neutestamentlicher Texte unter Umgehung der anderen theologischen Disziplinen oder gar die theologisch unhinterfragte Zustimmung zur sachlichen Aussage und Intention problematischer Texte wie 1 Thess 2,14–16; Mt 23 (partim); 27,24f.

tischen Kanonizität neutestamentlicher Texte voraus<sup>23</sup>, die Anerkennung dessen und Mitwirkung daran, daß diese Texte nach wie vor ausgelegt, d.h. aktualisierend weitertradiert werden<sup>24</sup>. Wenigstens mittelbar ist somit der Bezug der neutestamentlichen Wissenschaft zur kirchlichen Praxis gegeben, deren verantwortliche Gestaltung zu fördern Otto Merk als eine Hauptaufgabe akademischer Lehre ansieht. Gestellt ist damit jedoch die folgende Frage:

## **Die Frage nach der Methode als die Frage nach dem Verstehen des Textes als Text**

Schon seit einiger Zeit ist die Einsicht gereift, daß die eben beschriebene Geisteslage die Besinnung auf die Textualität der neutestamentlichen Texte verlangt.<sup>25</sup> Daraus ergibt sich zugleich, daß die klassische Formulierung des bekannten Dreiecks Autor – Text – Rezipient in ihrer Anordnung umgekehrt werden und als Trias von Text – Rezipient – Autor beschrieben werden muss. Denn der Text ist uns im doppelten Sinne vorgegeben, historisch als Ausgangspunkt unserer partiellen Erkenntnis des Kommunikationsgeschehens und theologisch als Gegenstand der Auslegung. Hingegen sind Rezipienten und Autoren gerade in der Frühzeit des Christentums oft nur über die jeweiligen Texte erschließbar.

### *Die Frage nach dem Text*

Aktuell ins Bewußtsein gehoben ist die prinzipiell bleibende Aufgabe der Weiterentwicklung einer adäquaten Auslegungsmethodik. A. Reichardt sieht in dem Nebeneinander verschiedener Anordnungsmuster der einzelnen Methodenschritte in verschiedenen neueren Lehrbüchern ein theoretisches Defizit, das letztlich einen Erwartungsschwund gegenüber den Texten indizieren könnte.<sup>26</sup> M. E. verweist die Vielzahl der einzelnen Methodenschritte auf die Vielzahl der Aspekte, unter denen ein neutestamentlicher Text auch als theologisch relevanter Text befragt werden will, und diese Vielzahl hat eine innere Logik und eine innere Ordnung. Traditionelle historisch-kritische und moderne linguistische Textbetrachtung sind in ein plurales, textbezogen nuancierendes Methodenkonzept zu integrieren, das die Textualität<sup>27</sup>, die Referentia-

<sup>23</sup> C. Dohmen, *Muß der Exeget Theologe sein?*, 4; vgl. H. Schürmann, *Bibelwissenschaft unter dem Wort Gottes*, 11–17.

<sup>24</sup> Vgl. H. Schürmann, *Bibelwissenschaft unter dem Wort Gottes*, 29.

<sup>25</sup> Vgl. J. Botha, *Ethics*, passim; J. Schröter, *Zum gegenwärtigen Stand*, 267; A. Reichert, *Offene Fragen*, 1005; O. Wischmeyer, *Was ist ein Text*, Einführung, 3–5.

<sup>26</sup> A. Reichert, *Offene Fragen*, 1005.

<sup>27</sup> Zu dem Begriff vgl. J. Botha, *Ethics*, 190.

lität und die Intertextualität biblischer Texte ernstnimmt. Diese Trias könnte in dieser Reihenfolge sehr wohl ein Anordnungsmuster methodischer Exegetenschritte sein: Der Weg der Auslegung geht von der Textualität über die Referentialität und Intertextualität zur Textualität wieder zurück.

### *Textualität*

Ungeachtet der inzwischen erfolgten literaturwissenschaftlichen<sup>28</sup>, soziologischen<sup>29</sup> und philosophischen Kritik<sup>30</sup> kann der von Jacques Derrida begründete und vor allem an der Yale University in den USA weitergeführte Dekonstruktivismus als einer der poststrukturalistischen Ansätze gelten, die neben der unmittelbaren Anwendung in der Bibelinterpretation<sup>31</sup> am meisten die theologische Hermeneutik zur Stellungnahme herausfordert.

Ausgangspunkt der Darstellung<sup>32</sup> des Dekonstruktivismus ist Derridas These, es gebe keine Einheit von Signifikat und Signifikant, es gebe kein Signifikat „als eine isolierte, von der Form ihrer Äußerung unabhängige(n) Vorstellung“<sup>33</sup>, es gebe nur Sinn- und Signifikatseffekte. Sprache verweise nicht zurück auf ein ihr vorausliegendes metaphysisches, Wirklichkeit strukturierendes Prinzip, sondern wiederum nur auf anderweitige sprachliche Äußerungen, und so ist Interpretation Beobachtung der fortgesetzten Kette der sich jeweils von Text zu Text verschiebenden Beziehungen eines Zeichens zu anderen Zeichen. Sind die einem Zeichen wie einem Text zugeschriebenen subjektiven Be-

<sup>28</sup> H. Zapf, Art. Dekonstruktivismus, 104f.; vgl. aber J. Culler, Ein Plädoyer für die Überinterpretation, 131, der süffisant konstatiert, daß die Dekonstruktion „entgegen der allgemeinen Auffassung noch bei Kräften sein muß“.

<sup>29</sup> Vgl. P. Zima, Moderne /Postmoderne, 396 („Zeichenspalterei“).

<sup>30</sup> Zu den Vorwürfen, Dekonstruktivismus sei „folgenlose(n) rhetorische(n) Spielerei“ (N. Ort, Versuch über das Medium, 169) und politisch folgenloses Reden (T. Eagleton, Die Illusion der Postmoderne, 18), vgl. allerdings J. Derrida, Gesetzeskraft, 41. Nach M. G. Burkhardt und A. C. Gaiser entkommt auch Derrida nicht der Behauptung eines transzendentalen Signifikates, indem er an der Metaphysik des nicht-darstellbaren Erhabenen festhält (M. G. Burkhardt, A. C. Gaiser, Derridas Kafka-Lektüre, 53.65).

<sup>31</sup> Vgl. R. Detweiler (ed.), Derrida And Biblical Studies, Semeia 23, 1982, ferner A. C. Thiselton, New Horizons, 114–123, und die dort gegebenen Hinweise auf J. D. Crossan, D. Clines, M. C. Taylor, C. A. Raschke; vgl. ferner D. Seeley, Deconstructing the New Testament, Biblical Interpretation Series 5, Leiden, New York, Köln 1994; P. Chatelion Counet, John, A Postmodern Gospel: Introduction to Deconstructive Exegesis Applied to the fourth Gospel, Biblical Interpretation Series 44, Leiden 2000; A. M. Jack, Texts Reading Texts, Sacred and Secular, JSNT.SS 179, Sheffield 1999.

<sup>32</sup> Verständliche Darstellungen bieten u.a. H. Zapf, Art. Dekonstruktivismus, passim; Hawthorn, passim; G. W. Bertram, Übergangsholismus, 659–661.

<sup>33</sup> M. G. Burkhardt, A. C. Gaiser, Derridas Kafka-Lektüre, 37.

deutungen „immer schon unterschwellig auf andere, nichtintendierte Bedeutungen bezogen“<sup>34</sup>, gibt es nicht mehr die eine adäquate Interpretation des Textes, sondern nur mehr ein Bündel möglicher, mehr oder weniger angemessener Deutungen.

Vor allem das Programm der Intertextualität ist unter Hintanstellung seines weltanschaulichen Kontextes<sup>35</sup> positiv rezipiert worden. Die Anwendung dekonstruktivistischer Lektüreverfahren ergab bisher u.a. den Verweis auf die Wahrnehmung des bisher Unbeachteten und von daher die Veranlassung zur exegetischen Selbstreflexion<sup>36</sup>, eine neue Aufmerksamkeit auf Spannungen und Brüche im Text, deren Unaufhebbarkeit die pluralen Anfänge des Christentums widerspiegelt<sup>37</sup> und uns theologisch die Frage nach Eigenart und Notwendigkeit der Christusbindung christlichen Glaubens aufgibt<sup>38</sup>, die Einsicht in die prinzipielle Unabgeschlossenheit jeglicher Interpretation<sup>39</sup> sowie den Verweis auf die psychologische Problematik einer unreflektierten Gleichsetzung von Bibel und Wort Gottes.<sup>40</sup> Ferner ist der Dekonstruktivismus als Anstoß wahrgenommen worden, die „Widerständigkeit, Verschiedenartigkeit und Eigengeprägtheit“<sup>41</sup> der neutestamentlichen Fragestellungen wahrzunehmen und die Konzeptionen von Sprache<sup>42</sup> und Wirklichkeit ebenso zu über-

<sup>34</sup> H. Zapf, Art. Dekonstruktivismus, 103.

<sup>35</sup> Zum Zusammenhang zwischen der Ästhetik der Intertextualität und der Absage an eine Ästhetik der Authentizität vgl. G. Regn, Postmoderne, 64.

<sup>36</sup> S. D. Moore, *Literary Criticism and the Gospels*, 167.

<sup>37</sup> D. Seeley, *Deconstructing the New Testament*, 19; 160. „In my view, deconstruction leads necessarily to historical investigation“ (160).

<sup>38</sup> D. Seeley, *Deconstructing the New Testament*, 97, radikalisiert die These des Zurücktretens soteriologischer Momente in der lukanischen Theologie mit dem Satz „Jesus himself is unnecessary to his message of salvation-by-generosity“.

<sup>39</sup> Vgl. die Deutung des synchron gelesenen Hiobbuches durch D. Clines, *Deconstructing the Book of Job*. Weil Hiobs Kritik am Dogma der traditionellen Weisheit in Hi 42,7–17 dekonstruiert wird, gilt: „... we no longer know whether the book offers an encouragement or a warning. Is it saying Behave like Job, or Don't behave like Job?“ (D. Clines, *Deconstructing the Book of Job*, 77). – Die genannte Einsicht verweist letztlich auf die Unverrechenbarkeit von Lebenserfahrung und auf das Thema der absconditas Dei. Ferner sei daran erinnert, dass nur ein Text kanonisch werden kann, der auch jenseits seiner Entstehungsbedingungen einer die eigene Existenz erhellenden bzw. bestimmenden Rezeption offen steht (vgl. R. Wall, *Canonical Criticism*, 296), wie es auch in der Kunst gilt: Klassisch ist, was in der Möglichkeit der Rezeption seine Entstehungsbedingungen überschreitet.

<sup>40</sup> Nach A. M. Jack, *Texts Reading Texts*, 204, ist die Johannesoffenbarung, „read as a nightmarish struggle for control of the believer/reader“ (197), ein Text, der Angst macht.

<sup>41</sup> E. Reinmuth, *Diskurse und Texte*, 87.

<sup>42</sup> Nach G. R. Osborne, *The Hermeneutical Spiral*, 384 erinnert der Dekonstruktivismus an den metaphorischen Charakter unserer Sprache.

denken wie die Rolle des Interpreten im Vorgang der Interpretation<sup>43</sup> und das Ethos unseres Interpretierens<sup>44</sup> und das Verständnis dessen, was „Glaube“ heißt<sup>45</sup>. Gibt es nicht mehr die eine objektive Interpretation eines Textes<sup>46</sup>, sondern nur mehr ein allerdings nicht beliebig breites<sup>47</sup> Spektrum möglicher Interpretationen<sup>48</sup>, so ist diese Freiheit der Interpretation angesichts des Anspruchscharakters biblischer Texte<sup>49</sup> und angesichts ihrer faktischen Verwendung als Legitimationsstrategie im Streit der Meinungen<sup>50</sup> eine zu verantwort-

<sup>43</sup> Derrida „entlarvt ... den illusorischen Charakter der Vorstellung des Selbst als eines sich selbst präsenten Benutzers von Sprache im Sinne eines Instruments, des Selbst als eines wirklichkeitsbegründenden Ego“ (D. Tracy, *Theologie als Gespräch*, 87). – Zeitlich parallel dazu und sachlich damit zusammengehörig sind Phänomene der Reflexion der Bedingungen und der Vorgang des eigenen künstlerischen Schaffens im Bereich der modernen Kunst zu beobachten.

<sup>44</sup> A. K. M. Adam, *Deconstruction and Exegesis*, 109, spricht von dem Anstoß, die leitenden Fragestellungen unserer Interpretation und unser Wissenschaftsethos zu hinterfragen. Ob unsere erstrebte Eindeutigkeit der Interpretation nicht auch Herrschaft über den Text intendiert, fragt A. C. Thiselton, *New Horizons*, 124. Allgemein kann uns die Postmoderne zur Demut mahnen (T. Keegan, 8, mit Verweis auf St. Fish).

<sup>45</sup> Nach S. D. Moore, *Literary Criticism and the Gospels*, 150 erinnert der Dekonstruktivismus auch an Bultmanns Einsicht, dass der Glaubende über die Basis seines Glaubens nicht verfügen kann.

<sup>46</sup> Schon nach klassischer Methodik kann es die objektive Interpretation eines neutestamentlichen Textes eigentlich nicht geben, u.a. deshalb, weil wir kaum mit der nötigen Sicherheit von den religionsgeschichtlich möglichen auf die auktorial tatsächlich beachteten semantischen Kontexte einer Aussage zurückschließen können.

<sup>47</sup> Auch in der Literaturwissenschaft ist anerkannt, dass es Texte gibt, „die einer Poetik maximaler Motiviertheit der verwendeten Mittel folgen“ (P. Stocker, *Theorie der intertextuellen Lektüre*, 48) und sich gegenüber dem Anliegen der schrankenlosen Interpretationsfreiheit sperren (U. Eco, *Überzogene Textinterpretation*, 73).

<sup>48</sup> Als Regeln der Unterscheidung zwischen angemessenen und weniger angemessenen Interpretationen lassen sich mit Algirdas Greimas und Umberto Eco die Isotopie, die Textkohärenz und die Sparsamkeit einer Erklärung benennen (Isotopie definiert U. Eco, *Zwischen Autor und Text*, 70–73 mit A. J Greimas als einen „Komplex mannigfacher semantischer Kategorien, aufgrund deren man eine Geschichte einheitlich lesen kann“), als Methode die textinterne Analyse hinsichtlich der Semantik, der Syntaktik und der Pragmatik unter Beachtung formgeschichtlicher Konventionen und argumentativer Strategien sowie durch Beachtung der Referentialität und Intertextualität.

<sup>49</sup> Was kann ein begrenzt plurales Spektrum möglicher Textsinne bedeuten angesichts der den neutestamentlichen Texten zugewachsenen normierenden Funktion und angesichts des ihnen teilweise selbst bereits innewohnenden präskriptiven Impetus?

<sup>50</sup> Darin liegt begründet, dass man gelegentlich über Interpretationen auch streiten muss und man dem Problem der nicht-herrschaftsfreien Kommunikation nicht durch den bloßen Verzicht auf das Gespräch entkommt. Gesamtgesellschaftlich stellt sich das Problem in anderer, unvergleichlich schärferer Weise. P. Zima benennt vom Stand-



tende Freiheit, die theologisch im Lichte der bleibenden Unverfügbarkeit Gottes die angestrebte Wirkung der Texte in ihrer jeweiligen Interpretation rechtfertigen können muß.

### *Referentialität*

Textimmanente Signale sind die primären, aber nicht die einzigen Konstituenten unserer Interpretation, andernfalls verdiente sie die Bezeichnung „historisch-kritisch“ nicht. So stellen einige neutestamentlichen Texte Konflikte Jesu mit seinen Zeitgenossen mit dem Zweck dar, dass der Leser den Standpunkt Jesu und nicht den seiner Gegner übernehme, müssen sich dann aber bei ihrem Anspruch adäquater Darstellung historischer Ereignisse behaften lassen. Die bibelkritischen Implikationen u.a. der Zugänge der semiotischen Lektüre<sup>51</sup>, des narrative criticism<sup>52</sup>, der Rezeptionsästhetik<sup>53</sup>, des Dekonstruktivismus<sup>54</sup> und der feministischen Exegese<sup>55</sup> verlangen systematisch-theologische Grundsatzreflexionen über das Verständnis der Normativität biblischer Aussagen, aber so, daß verständlich wird, warum man überhaupt über diese Texte kommunizieren soll.

Philosophisch ist unser Reden von der Referentialität von Texten in anderer Weise herausgefordert, und zwar was das Reden von der hauptsächlichen, aber „jenseitigen“ Referentialität, nämlich Gott selbst betrifft. Denn u.a. für den Radikalen Konstruktivismus<sup>56</sup>, doch nicht allein für diese auf biokyberne-

---

punkt einer nachmodernen Kritischen Theorie aus die philosophische Problematik eines undifferenziert bejahten Pluralismus, „der die Frage nach der Verallgemeinerungsfähigkeit von Interessen und Werten ausblendet“ (P. Zima, *Moderne/Postmoderne*, 156; vgl. S. 105) und sich dadurch gegenüber gesellschaftlichen Phänomenen ideologischer Anfälligkeit als machtlos erweist.

<sup>51</sup> S. Alkier, *Semiotik und Exegese*, 129.

<sup>52</sup> D. Rhoads, *Narrative Criticism*, 284.

<sup>53</sup> T. Nicklas, *Ablösung und Verstrickung*, 305.

<sup>54</sup> A. M. Jack, *Texts Reading Texts*, 204.

<sup>55</sup> E. Schüssler Fiorenza, *Art. Feminist Hermeneutics*, 787.

<sup>56</sup> Zur Einführung in den Radikalen Konstruktivismus vgl. G. Rusch, *Erkenntnis – Wissenschaft – Geschichte. Von einem konstruktivistischen Standpunkt*, Frankfurt (Main) 1987; S. J. Schmidt, (Hg.), *Der Diskurs des radikalen Konstruktivismus*, 4. Aufl. Frankfurt (Main) 1987; H. v. Förster, u.a., *Einführung in den Konstruktivismus*, München, Zürich 1992; E. v. Glaserfeld, *Einführung in den Radikalen Konstruktivismus*, in: P. Watzlawick (Hg.), *Die erfundene Wirklichkeit*, 6. Aufl. München 1990, 16–38; P. M. Hejl, *Die soziale Konstruktion von Wirklichkeit*, in: K. Merten, S. J. Schmidt, W. Weischenberg (Hg.), *Die Wirklichkeit der Medien*, Opladen 1994; S. Moser, *Komplexe Konstruktionen. Systemtheorie, Konstruktivismus und empirische Literaturwissenschaft*, Wiesbaden 2001. Zur philosophischen Auseinandersetzung vgl. H. R. Fischer (Hg.), *Autopoiesis. Eine Theorie im Brennpunkt der Kritik*, Heidelberg 1991.

tischer Grundlage<sup>57</sup> argumentierende Position<sup>58</sup>, ist der Zweifel an Korrespondenztheoretischen Erkenntnisvorstellungen kennzeichnend: Die Wirklichkeit könnte nochmals anders sein, „als unsere Sinne sie uns darbieten“.<sup>59</sup> Wirklichkeit ist „ein kognitives und soziales Konstrukt, und als solches nicht unabhängig von Menschen und nicht vorgefertigt ontisch gegeben“<sup>60</sup>. Auch vergangene Geschichte ist kognitiv-soziales Konstrukt, dessen Interpretationen „weit mehr durch jeweils gegenwärtige Bedingungen geprägt sind als durch die Vergangenheit“<sup>61</sup> und nur graduelle Annäherung an das vergangene Geschehen darstellen, kontrollierbar nur dadurch, dass die Quellen „lediglich unpassende, inkohärente, widersprüchliche und mit den jeweils dominanten Lehrmeinungen und Forschungsparadigmen unvereinbare Lesarten“ ausschließen.<sup>62</sup>

Der radikale Konstruktivismus leugnet nicht zwingend die Existenz einer der Empirie entzogenen Entität, lehnt aber ein Reden darüber ab<sup>63</sup>. Immerhin sind bereits Versuche der Rezeption in der systematischen Theologie erfolgt.<sup>64</sup>

<sup>57</sup> Was wir gemeinhin als Wahrnehmung bezeichnen, ist i.w. Konstruktionsleistung unseres Gehirns. Diese ist aber nicht nach dem Schema Input-Output zu beschreiben, vielmehr ist Information „als kognitionsabhängiges systemgebundenes Konstrukt“ (S. J. Schmidt, *Der beobachtete Beobachter*, 188) zu definieren: Das Gehirn beurteile die gemeinhin den Sinnesempfindungen zugehörigen Signale strikt nach dem Ort ihrer Verarbeitung, denn die Erregungszustände einer Nervenzelle codieren nur die Intensität, aber nicht die Natur ihrer Erregungsursache (H. v. Foerster, *Entdecken und Erfinden*, 41. – Zur philosophischen Kritik vgl. V. Gadenne, *Haben wir Erkenntnis von einer unabhängigen Welt?*, 91).

<sup>58</sup> Im übrigen verselbständigen sich einzelne Theoriebausteine solcher Diskurse entgegen der Intention ihrer Autoren (vgl. S. Schmidt, *Der beobachtete Beobachter*, 187 Anm 1). Theologie hat sich auch mit solchen popularisierten Rezeptionen auseinanderzusetzen.

<sup>59</sup> M. Wallich, *Autopoiesis*, 46. P. Baumgartner / S. Payr, *Erfinden lernen*, 104, bieten ein einprägsames Bild: Wir müssen uns Erkenntnis „als den Weg eines Blinden in einem Wald vorstellen, der zwar mit der Realität ‚zusammenstößt‘, das heißt merkt, was möglich ist oder nicht, trotzdem aber nie den Wald sieht“. – Der Begriff Konstruktivismus ist dabei, so Siegfried Schmidt, mißverständlich, denn er meint keinen planvollen, bewußt gesteuerten Prozeß, keine intentionale Tätigkeit. Es geht ihm um eine Theorie der Beobachtung zweiter Ordnung, der Beobachtung wissenschaftlicher Beobachtung und um den Aufweis ihrer blinden Flecken (S. J. Schmidt, *Kognitive Autonomie und soziale Orientierung*, 16).

<sup>60</sup> G. Rusch, *Geschichte als Wirklichkeit*, 19.

<sup>61</sup> G. Rusch, *Die Wirklichkeit der Geschichte*, 177.

<sup>62</sup> G. Rusch, *Die Wirklichkeit der Geschichte*, 169.

<sup>63</sup> E. v. Glaserfeld, *Kleine Geschichte des Konstruktivismus*, 60.

<sup>64</sup> R. F. Weidhas hat den Konstruktivismus in Richtung auf die Beschreibung der „Rolle von Gemeinschaft für Heilserfahrung“ nutzbar zu machen gesucht (R. F. Weidhas, *Schöpfung*, 226. Allerdings will er das zweigliedrige Wirklichkeitsverständnis im Radikalen Konstruktivismus durch ein dreigliedriges Modell Gott – Mensch – Welt ersetzt

Ob allerdings der Konstruktivismus der Theologie den apologetischen Dienst erweist, „daß der theologische Wirklichkeitsentwurf von der ontologischen Qualität her anderen Wirklichkeitsentwürfen ... nichts (sic!) nachsteht“<sup>65</sup>, sei dahingestellt.<sup>66</sup> Wohl aber sollte neutestamentliche Wissenschaft als Analyse dessen, was wir über das Selbstbewusstsein der neutestamentlichen Autoren erheben können, auch über deren Wirklichkeitsverständnis Auskunft geben. Als deren gedankliches Substrat soll vorläufig gelten: Die vorfindliche Welt ist in ihrem Ursprung von einer jenseits ihrer wirkenden Macht konstituiert, in ihrer Gegenwart von dieser Macht umschlossen und von ihrem Einwirken betroffen, und diese Macht entscheidet über Faktizität und Bedingungen unseres Zugangs zu ihr. Doch ist unsere Aufgabe damit nicht erschöpft. Ist in 2 Kor 8, 9 die Wendung „um euretwillen“ wirklich nur ein auf der Ebene des Sprachlichen bleibendes Argument des Paulus, die Korinther mit dem Hinweis auf den Grund ihrer Existenz zur Hilfsbereitschaft zu mahnen? Paulus ruht mit seiner Argumentationsweise m.E. auf der relativen Freiheit der frühjüdischen haggadischen Verarbeitung alttestamentlicher Stoffe auf<sup>67</sup>, in der auch Gottes- und Engelreden keineswegs von dem Schicksal des Umgeschriebenwerdens ausgenommen sind.<sup>68</sup> Ist diese bekannte relative Freiheit der haggadischen Aussage im frühen Judentum einseitig in ihren Möglichkeiten von der Kreativität, in ihren Grenzen von der Verantwortlichkeit des menschlichen Subjektes dieser Aussage bestimmt, die sich innerhalb des Rahmens bewegen muß, den die in der Bindung an den Gott Israels begründete jüdische Identität ihr läßt? Was bedeutet diese Dialektik von Betroffensein durch diese Wirklichkeit und partiellem interpretatorischen Zugriff auf sie hermeneutisch, wie kann sie gegen den Ideologieverdacht verteidigt werden, dem gemäß das jeweilige Reden von Gott von dem bloßen Bestreben der Rechtfertigung der eigenen Position kaum zu unterscheiden ist?

---

wissen, vgl. a.a.O., 208), Matthias Wallich in Richtung auf die „Übernahme konstruktivistisch-dialogischer Epistemologie als Basistheorie für eine ... nichtontologische relationale Theologie“ (M. Wallich, *Autopoiesis*, 602).

<sup>65</sup> P. Lampe, *Wissenssoziologische Annäherung*, 356.

<sup>66</sup> Für die Evidenz der sinnlichen Wahrnehmung zum Ostergeschehen verweist P. Lampe, *Wissenssoziologische Annäherung*, 358 auf das  $\omega\phi\theta\eta$  in 1 Kor 15,5.6. Reicht das aus?

<sup>67</sup> Zu beschreiben ist die Konkurrenz verschiedener Wirklichkeitskonzepte schon innerhalb der paganen Antike (vgl. z.B. die philosophischen Auseinandersetzungen um die Divination) und im bzw. gegenüber dem Judentum und Christentum.

<sup>68</sup> Nur zwei Beispiele seien genannt: das Verhältnis von äthHen 6 zu Gen 6 und die Textkritik zu der weichenstellenden Engelrede in ApkMos 13 (vgl. dazu O. Merk, M. Meiser, *Das Leben Adams und Evas*, JSHRZ II/5, 824) im Verhältnis zu den jeweiligen Fassungen des Finales ApkMos 31–42.

Der Verweis auf das Verhältnis von äthHen 6 zu Gen 6,1–4 zeigt im übrigen, daß dieses Thema sachgemäß nicht abzuhandeln ist ohne den sofortigen Bezug zum Phänomen der Intertextualität.

### *Intertextualität*

Hier mag es genügen, an bekannte Fragen zu erinnern: Gibt es Entscheidungshilfen dafür, ob der Kontext eines Prätextes auch für den Folgetext von Belang ist oder nicht? Wie ist das Selbstverhältnis der neutestamentlichen Autoren zur Heiligen Schrift Israels zu beschreiben im Vergleich zur Rezeption biblisch werdender Stoffe bei frühjüdischen Autoren, abgesehen von dem Umstand der Bindung neutestamentlicher Autoren an das Wirken und das Geschick Jesu von Nazareth? Ist Jesus Christus für die Evangelisten Autorität, weil sein Wirken und sein Geschick der Heiligen Schrift Israels entspricht, oder kommt der Heiligen Schrift Israels Autorität zu, weil sie das Wirken und Geschick Jesu thematisiert?

### *Die Frage nach dem Rezipienten*

Edgar McKnight hat als hermeneutischen Gewinn eines rezeptionsorientierten Zugangs<sup>69</sup> die Befreiung des Lesers benannt, sich seinen Sinn selbst herzustellen; auch erlaube ein solcher Zugang „dem offensichtlich religiösen Anliegen des Textes, den Leser zu beeinflussen in einer Art und Weise, die den Anliegen des Lesers angemessen ist“<sup>70</sup>. Inwieweit trifft dies das in sich vermutlich plurale Selbstverständnis der ersten christlichen Leser? Um nicht die eigenen akademischen Lesegehnheiten einzutragen, ist zu fragen: Ist die Erfahrung des erstmaligen Lesens<sup>71</sup> oder, der älteren Redaktionskritik entsprechend, die des wiederholten Lesens in den Blick zu nehmen?<sup>72</sup> Welche Lese- und Interpretationsgehnheiten sind – soziologisch wäre das schichtenspezifisch zu differenzieren – für jüdische, griechisch-römische, christliche Leserinnen und Leser kennzeichnend, und wie haben die neutestamentlichen Autoren ihnen Rechnung getragen? Was können hier die Beobachtungen zur Intertextualität beitragen? Für die altkirchliche wie für die rabbinische Literatur ist ein Prinzip zu beobachten, das ich als idiomatisch konkordantes Hören

<sup>69</sup> Als Gewinn für die historische Arbeit der Rekonstruktion der Genese christlichen Selbstbewusstseins kann es gelten, dass eine rezipientenorientierte Exegese nach Verbindungen fragen kann zwischen faktischer Wirkungsgeschichte und textinternen Leseanweisungen (T. Nicklas, *Ablösung und Verstrickung*, passim).

<sup>70</sup> McKnight, *Der hermeneutische Gewinn*, 173.

<sup>71</sup> D. B. Howell, *Matthew's Inclusive Story*, 43f.

<sup>72</sup> S. D. Moore, *Literary Criticism and the Gospels*, 168.

bezeichne und das zweifellos die Hochschätzung einer Mehrzahl von Schriften voraussetzt: Die Kirchenväter erklären die Wendung  $\delta\acute{\iota}\alpha\ \nu\acute{o}\mu\omicron\upsilon\varsigma$  in Gal 2,19 von der gleichlautenden Wendung in Röm 3,20 her, nicht aber unter Zuhilfenahme etwa von Gal 3,13.<sup>73</sup> Demgegenüber scheinen heute die Beachtung des unmittelbaren Kontextes und der Einbezug entfernterer theologischer Zusammenhänge ein größeres Gewicht erhalten zu haben. Stehen bestimmte theologische Vorentscheidungen hinter solchen veränderten Lektürewesen?

### *Die Frage nach dem Autor*

In der Literaturwissenschaft ist es gegenwärtig umstritten, ob man überhaupt nach einer *intentio auctoris* bei einem Text fragen darf. Neutestamentliche Wissenschaft wird die Diskussion weiterhin zu beobachten haben, wird sich allerdings von den exogenen Anstößen her an die Aufgabe der Bewältigung endogener Problematiken erinnern lassen.

Redaktionskritische Markuskforschung hat den Evangelisten als bewußt planenden und gestaltenden Autor gezeichnet.<sup>74</sup> Doch was bedeutet es nicht nur literaturgeschichtlich, sondern theologisch, daß das Markusevangelium wie überhaupt alle vier Evangelien ursprünglich anonym überliefert wurde? Die das Markusevangelium eröffnende Wendung „Anfang des Evangeliums von Jesus Christus“ (Mk 1,1) könnte auf einen Anspruch des Evangelisten führen, der im Kern auf die Anerkennung seiner Jesusdarstellung als autoritativer Jesus- und Gottesrede zielt. Dieselbe Auffassung auf Matthäus angewandt könnte dem Umstand Gewicht verleihen, dass Matthäus über die Quelle Q Traditionsgut vereinnahmt, das uns auch aus Paulus bzw. Jakobus bekannt, dort aber nicht als Jesuswort zitiert ist: Probleme, die nach Ansicht des Matthäus zu lösen, Regeln, die zu geben waren, waren nur als Jesusworte denkbar. Parallelen aus Qumran und aus sonstiger frühjüdischer Literatur drängen sich auf. M. Wolter hat beobachtet, dass sämtliche anonymen Schriften des Neuen Testaments mit der Bewältigung der Loslösung vom Judentum befasst sind; die Anonymität der Evangelien, das Zurücktreten der Evangelisten hinter der Autorität Jesu solle diese Entwicklung als gottgewollt legitimieren.<sup>75</sup> Diese Einsicht in die Funktion der Anonymität läßt sich auf andere theologische Themen wie etwa die Ethik übertragen. So bedeutet die Kanonisierung eines einzelnen Evangeliums auch die Einlösung, die zusätzliche Kanonisie-

<sup>73</sup> Ausschlaggebend dafür ist m.E.:  $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\rho\alpha$  fehlt in Gal 2,20, umgekehrt die Wendung  $\delta\acute{\iota}\alpha\ \nu\acute{o}\mu\omicron\upsilon\varsigma$  oder Vergleichbares in Gal 3,13.

<sup>74</sup> Deutlich ist der Abstand zum Markusbild bei Papias, bei Euseb, h.e. III 39,15.

<sup>75</sup> M. Wolter, Die anonymen Schriften des Neuen Testaments. Annäherungsversuch an ein literarisches Phänomen, ZNW 79, 1988, 1–16, hier 15f.

rung anderer Evangelien freilich die partielle Reduktion des jeweiligen Selbstanspruches, und es kommt, wie die mt Unzuchtsklausel zeigt, gelegentlich zu Konflikt von Gotteswort und Gotteswort. Als bleibende Aufgabe neutestamentlicher Wissenschaft erweist sich auch von daher ihre Beteiligung an der systematisch-theologischen Diskussion über die Lehre von der Heiligen Schrift.

### *Religionsgeschichtliche, historische und philologische Arbeit*

Das Christentum gehörte in der Antike noch nicht, in der Postmoderne nicht mehr zu den großen Metaerzählungen, die allgemeine Verbindlichkeit beanspruchen konnten. Unsere Gegenwart ist zwar u.a. auch positiv wie negativ durch die Auswirkungen des Christentums geprägt, doch hat der Vergleich sein gewisses Recht: Damals wie heute musste das Christentum in einer ausdifferenzierten Geisteslage um Aufmerksamkeit und Zustimmung ringen. Die längst geläufige religionsgeschichtliche, historische und philologische Arbeit auch des Neutestamentlers dient der Nachzeichnung antiker Pluralität zu zentralen Themen der Weltdeutung, ist darum aber keineswegs einseitig an die Fragestellungen neutestamentlicher Texte zu binden. Die Texte und archäologischen Zeugnisse der Umwelt wollen um ihrer selbst willen wahrgenommen werden, gerade weil der Vergleich neutestamentlicher Aussagen zu dem jeweiligen sachlichen Anspruch der Texte führen soll.

1. Prägt die Profanhistorie als Geschichte der politisch-militärischen wie geistigen Auseinandersetzung verschiedener Kulturen miteinander immer auch die in diesem Zeitraum entstehenden Schriften mit, so ist für die Weiterentwicklung neutestamentlicher Wissenschaft der ständige Kontakt zu den Disziplinen der Alten Geschichte und der Altphilologie eine ihrer bleibenden Aufgaben, um in Wahrnehmung der dort gewonnenen Erkenntnisse auch das eigene Urteil etwa über die Leistung eines neutestamentlichen Schriftstellers immer wieder zu revidieren. Die theologische Relevanz dessen ist mit dem achten Gebot gegeben.

2. Die prinzipielle Bejahung der Multikulturalität unserer Gesellschaft kann nicht über die Tatsache hinwegtäuschen, daß für das Individuum die verschiedenen Kulturen in einzelnen Feldern verschiedene Leistungskraft zeigen. Das in westlichen Gesellschaften neu erwachte Interesse für fremde Religionen kann, gerade weil man ihnen eine größere Kraft der individuellen Bindung attestiert, analysiert werden als Gegenreaktion auf die einseitige ökonomische Orientierung unserer westlichen Gesellschaften. So gilt es, auch für das antike Christentum dessen Attraktivität und ihre Grenzen zu reflektieren.

Die partielle Attraktivität des Christentums für einen durchschnittlich sozialisierten Heiden lag in der Möglichkeit neuer sozialer Erfahrung, in dem

Charakter der Religion als einer Mischung aus Mysterienkult und Popularphilosophie und in der auch für ihn nachvollziehbaren Erfahrung des Vaters Jesu Christi als einer persönlichen Schutzgottheit, wie es Paulus in Phlm 22 und in 2 Kor 1,8–10 vorführt.<sup>76</sup> Auch Fälle des Missverstehens, nicht selten auf ein unreflektiertes Weiterwirken heidnischer Denkgewohnheiten<sup>77</sup> und Praktiken<sup>78</sup> zurückzuführen, haben heuristischen Wert, indem sie die theologiegeschichtlich gewachsene Selbstverständlichkeit bestimmter Gedankenbeziehungen relativieren. So ist für den Nichtjuden und Nichtchristen mit dem Gottesgedanken keineswegs notwendig der Gedanke der Auferweckung der Toten mitgesetzt (1 Kor 15,12).<sup>79</sup>

Neben der Attraktivität des Christentums sind aber genauso deren Grenzen zu benennen. Wenig Chancen hatte das Christentum beispielsweise in Rom als neu aufgetretene Religion bei den Anhängern des *mos maiorum* und der durchaus vitalen römischen Religion<sup>80</sup>. Wenig Chancen hatte das Christentum als kleine Schar aus allen Stämmen und Völkern und Nationen da, wo die kultische Verehrung eines Gottes zugleich den kulturellen und sozialen Zusammenhalt einer ethnischen Minderheit fernab ihrer angestammten Heimat implizierte.<sup>81</sup>

Wenig Chancen hatte das Christentum da, wo ein geistig interessierter Zeitgenosse bemerken mußte, daß bestimmte Fragen im Neuen Testament gar nicht oder nur auf einem literarisch oder philosophisch wenig befriedigenden Niveau angesprochen wurden. Die vornehmlich von Chrysipp verwendete Form der Telosformel ἀκολούθως ζῆν<sup>82</sup> umfasst den philosophisch durchre-

<sup>76</sup> In der postmodernen Reduktion des traditionellen Christentums auf die individuelle Sphäre wiederholt sich die antike tendenzielle Aufspaltung in *salus publica* und *salus privata* und deren Bedienung durch ggfs. jeweils unterschiedliche Religionssysteme.

<sup>77</sup> N. Walter, Christusglaube und heidnische Religiosität, 109 (zu 1 Kor 101–22).

<sup>78</sup> W. Bousset, Der Erste Korintherbrief, z. St.; R. Kirchhoff, Die Sünde gegen den eigenen Leib, 101 (zu 1 Kor 6,12–20); K. Berger, Die „impliziten Gegner“, 388; vgl. J. S. Vos, Argumentation und Situation in 1 Kor. 15, 332 (zu 1 Kor 15,12).

<sup>79</sup> Im Bereich der antiken Philosophie verträgt sich der Gottesgedanke sehr wohl mit dem Verzicht auf die Unsterblichkeitshoffnung, und das über Schuldifferenzen hinweg (vgl. (Ps.?)-Epikur, an Menoikeus, bei Diogenes Laertios X 123; Musonius Rufus, Diss 17 (ed. Hense, 90); Epiktet, Diss. III 22, 20f.).

<sup>80</sup> Zur Vitalität der römischen Religion zur beginnenden Prinzipatszeit vgl. W. Eck, Religion und Religiosität, 49; J. Rüpke, Die Religion der Römer, 19.

<sup>81</sup> Vielleicht ist es kein Zufall, dass wir in der neutestamentlichen Prosopographie der Stadt Rom trotz der von P. Lampe (Die stadtrömischen Christen, 139–141) festgestellten hohen Zuwanderungsrate aus dem Osten noch keine orientalischen Namen finden, die auf eine zumindest ehemals vorhandene Traditionsbindung ihrer Elternhäuser verweisen könnten.

<sup>82</sup> Vgl. Diogenes Laertios VII 89 u.ö.

flektierte Zusammenhang zwischen Ethik, Logik und Physik: Nach Chrysipp ist das tugendhafte Leben nicht verschieden von dem Leben gemäß der auf Erfahrung beruhenden Kenntnis dessen, was sich von Natur aus ereignet, denn die hier angesprochene Natur ist sowohl die Natur der Welt als auch die Natur des Menschen incl. seiner Erkenntnisfähigkeit.<sup>83</sup> Wie muß auf einen gebildeten Menschen Jesu nirgends argumentativ begründete Aufforderung ἀκολούθει μοι gewirkt haben! Das im Zusammenhang der Frage nach der Existenz oder Nichtexistenz irrationaler Seelenteile entstehende Problem, ob man die πάθη mit Zenon als Folge einer falschen rationalen Entscheidung<sup>84</sup> oder mit Chrysipp nicht als Folge eines Urteiles, sondern als ein Urteil selbst<sup>85</sup> ansehen sollte, mag zwar auf den ersten Blick unerheblich sein für das Verständnis von Gal 5,24, zeigt aber wiederum den Abstand des Paulus zu dem Anliegen einer rationalen Daseinsbewältigung.<sup>86</sup> Antike Kritiker haben im besten Fall die mangelnde Rationalität der an sich ethisch hochstehenden christlichen Verkündigung<sup>87</sup>, ansonsten vornehmlich den geringen Bildungsgrad<sup>88</sup> oder gar das Bestreben der Manipulation der Ungebildeten vorgehalten<sup>89</sup>. Ein vergleichender Blick auf Philo oder das 4. Makkabäerbuch zeigt, was jüdischerseits hier möglich ist.

Neutestamentliche Texte sind als antike Texte gegenüber unserer Kultur auch fremde Texte.<sup>90</sup> Doch veranlaßt erst die Dialektik von Eingebundenheit

<sup>83</sup> SVF III 4 (= Diogenes Laertios VII 87). Der genannte Zusammenhang zwischen Naturerkenntnis und Ethik begegnet auch in frühjüdischer Literatur, in äthHen 41,5.

<sup>84</sup> SVF I 209.

<sup>85</sup> SVF III 462.

<sup>86</sup> Hierher gehört auch, daß im gesamten Neuen Testament u.a. nicht nur die Begriffe εὐδαιμονία und πρόνοια im philosophischen Sinne, sondern auch die zentralen Termini ἀπάθεια und ἀταραξία fehlen.

<sup>87</sup> Vgl. die Angaben zu Galen bei R. Walzer, Art. Galenos, RAC 8, 1972, 777–786, hier 782f.; vgl. ferner Justin, Apol. II 9.

<sup>88</sup> Vgl. Minucius Felix, Octavius 8,4; Julian, contra Galilaeos 262 C sowie die Rückerinnerung Augustins (Augustin, Confessiones 3,5).

<sup>89</sup> Origenes, contra Celsum, 1,9; 3,44.

<sup>90</sup> Ob man fremde Kulturen der Gegenwart verstehen kann, ist in der heutigen philosophischen Diskussion offen, erst recht, ob man vergangene fremde Kulturen verstehen kann. Immerhin setzt selbst die Wahrnehmung der Fremdheit einer anderen Kultur voraus, daß es kulturübergreifende Parameter gibt, an denen man diese Fremdheit bemessen kann. Zu den 1945 von Murdoch benannten sog. kulturellen Universalien, die mit der angemessenen Bewältigung einiger menschlicher Grundfunktionen zu tun haben, zählen nicht wenige, die mit Religion zu tun haben: Erziehung, Ethik, ..., Familien, Fasten, Feste feiern, Gebärden, Musik, Mythologie, Rechtsregeln, religiöse Rituale, Statusdifferenzierung, ..., Versöhnung mit übernatürlichen Wesen, Wahrsagerei, Werbung um den Sexualpartner, Zeitrechnung (G. P. Murdoch, The Common Denominator, 124). Die Liste wird noch 2001 zitiert bei P. Hejl, Konstruktivismus und Universalien, 57–59.



und Fremdheit der neutestamentlichen Texte und der in ihnen vorausgesetzten Lebensvollzüge in ihrer Kultur die theologische Rückfrage nach der Aussagekraft der Texte für unsere, sich in Prägung durch diese Texte und im Widerspruch zu ihnen formierende und wandelnde Kultur.<sup>91</sup> Diese Dialektik läßt sich für die neutestamentliche Zeit m.E. auf die Formel bringen, daß sich die Christen als loyale fremde Elite verstehen.

Man gehorcht den staatlichen Gesetzen, lebt innerhalb der gesellschaftlichen Strukturen, selbst im römischen Militär<sup>92</sup>, loyal als Christ; man erkennt Tugenden auch der nichtchristlichen Umgebung an (Phil 4,8) und bewährt sich durch die Überlegenheit der eigenen Lebensführung als Elite. Als fremde Elite<sup>93</sup> verstanden sich die Christen, weil sie ihrer Selbstwahrnehmung nach zu dieser Lebensführung nicht aus eigener Kraft gefunden hatten, diese ihnen vielmehr *sola gratia* zuteil wurde<sup>94</sup>, und weil sie den Bezugspunkt ihrer Lebensorientierung dieser irdischen Welt gegenüber wußten. Die Nichtchristen haben diese Fremdheit der Christen wohl empfunden, wie die vorhin genannte antike Kritik an der Irrationalität des christlichen exklusiven Monotheismus zeigt.

Theologische Aufgabe der neutestamentlichen Wissenschaft ist der Beitrag zu einem sachgemäßen Verstehen unserer selbst in unserer Zeitgebundenheit sowie der Beitrag zu einer nicht nur historisch begründeten Christologie, u.a. durch den Aufweis der Vielgestaltigkeit dessen, wie neutestamentlich die Bindung an Jesus Christus ausformuliert wird, die Bindung an eine schon für die frühesten Christen außerhalb des Mutterlandes Israel zumindest im irdischen Sinne fremde Person der Vergangenheit.

Für viele unserer Zeitgenossen sind die neutestamentlichen Texte in einem trivialeren, dafür um so folgenreicheren Sinne fremd und stumm geworden. Dem gilt es entgegenzuwirken. Es gehört jedoch zu den klassischen und bleibenden Aufgabenbestimmungen für die historisch-kritische Exegese, darauf

---

<sup>91</sup> Vgl. J. H. Elliott, *What is Social-Scientific Criticism?*, 105.

<sup>92</sup> Nachweise bei H. C. Brennecke, *„An fidelis ad militiam converti possit?“* [Tertullian, *de idolatria* 19,1]. *Frühchristliches Bekenntnis und Militärdienst im Widerspruch?*, in: D. Wyrwa, (Hg.), *Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche*, FS U. Wickert, BZNW 85, Berlin, New York 1997, 45–100, *passim*.

<sup>93</sup> Vgl. Röm 12,2; 1 Pt 1,17; 1. Clem prooem; 2 Clem 5,1–7. – Diese Selbstwahrnehmung ist allerdings auch für andere antike Religionsgemeinschaften typisch, für die Mysterienkulte (vgl. die Vorstellung, dass die Einweihung in die Isismysterien zur Folge hat, dass nunmehr nicht mehr ein blindes, sondern ein sehendes Schicksal die Geschehnisse des Menschen bestimmt, bei Apuleius, *Metamorphosen* 11,15,2f.) und für die Gnosis (vgl. Clemens Alex., *Exc Theod* 78,2; *EcPhil* 85).

<sup>94</sup> Als pagane Parallele dazu vgl. bei Apuleius, *Metamorphosen* 11,15,2, die Redeweise von den Menschen *quorum sibi vitas in servitium deae nostrae maiestas vindicavit*.

zu achten, dass aus der Überwindung dieser Fremdheit nicht die Vereinnahmung des uneinholbaren Gegenübers wird.

### *Der Einbezug der Rezeptions- und Forschungsgeschichte*

Eine bleibende Aufgabe neutestamentlicher Wissenschaft ist m.E. der Einbezug der vor- und nachaufklärerischen Auslegungs- und Wirkungsgeschichte biblischer Texte in die exegetische Arbeit sowie der Einbezug der Forschungsgeschichte. Beides erinnert uns an die Intertextualität unserer eigenen exegetischen Arbeit. Dass die Wiedergewinnung der Geschichte einen reichhaltigen Erfahrungsschatz bereitstellt und uns gleichzeitig selbstkritisch werden lässt, gilt auch für die Wahrnehmung der Wirkungs- und der Wissenschaftsgeschichte. Der Einbezug der voraufklärerischen Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte und der Geschichte der durch die Aufklärung geprägten kritischen Wissenschaft bedeutet keinesfalls die Verkennung unserer nachaufklärerischen, nicht mehr rückgängig zu machenden Situation. Doch gehören beide Epochen, vor und nach der Aufklärung, zu den kulturellen Voraussetzungen unserer Arbeit<sup>95</sup>.

Zunächst ist der Einbezug voraufklärerischer Auslegungs- und Wirkungsgeschichte in die neutestamentliche Wissenschaft als sachgemäß zu begründen. Im Zentrum dieser mittlerweile nicht mehr ganz neuen Forderung steht in orthodoxer Perspektive u.a. die Erinnerung an die Analogie zwischen der chalcedonensischen Christologie und der Auslegung des einen Gottes- und Menschenwortes der Heiligen Schrift, das in seinem literarischen als auch in seinem geistigen Sinn erfaßt werden will<sup>96</sup>, bei U. Luz der Verweis auf unsere Zugehörigkeit zu der Interpretationsgemeinschaft der Kirche, auf die Fülle des den biblischen Texten inhärierenden Sinnpotentials sowie auf die kirchen- und bibelkritisch zu stellende „Frage nach den Folgen biblischer Texte“<sup>97</sup>, bei J. Gnilka u.a. das Interesse am ökumenischen Gespräch<sup>98</sup>, bei H. Räisänen die

<sup>95</sup> Die Erinnerung an G. Ebeling, Kirchengeschichte, kann bei U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus I, 78 Anm 212, den Einbezug der Wirkungsgeschichte biblischer Texte vor und nach der Aufklärung, bei O. Merk, Anfänge, 1 Anm 3 den Einbezug der Wissenschaftsgeschichte rechtfertigen.

<sup>96</sup> J. Panagopoulos, Christologie und Schriftauslegung, 57f.

<sup>97</sup> U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus I, 82; ders., Die Bedeutung der Kirchenväter, 40. Doch darf die fundamentale Differenz zwischen voraufklärerischer und rezeptionsorientierter Hermeneutik nicht übersehen werden: Hermeneutik vor der Aufklärung ist insofern autorzentriert, als Gott als der eigentliche Autor der Heiligen Schrift zu stehen kommt, und setzt sich damit nicht bruchlos mit der neuzeitlichen Wendung zur Rezeptionsästhetik fort (U. Körtner, Der inspirierte Leser, 91–93); die Autonomie des Textes gegenüber seinem irdischen Autor ist eine theonome Autonomie.

<sup>98</sup> J. Gnilka, Die Wirkungsgeschichte als Zugang, 60f.

Erinnerung des Interpreten an seine Verantwortung für seine Interpretation<sup>99</sup>, bei U. Körtner die Erinnerung an die Aufgabe der Applikation.<sup>100</sup>

Nun ist Äußerungen solcher Art, gerade wenn sie erwartungs- und sachgemäß den Bereich der Hermeneutik, nicht der Exegese des einzelnen Textes betreffen, gelegentlich das Schicksal beschieden, jenseits ihrer Urheber zum schöngeistig-klassischen Zitat zu verkommen, d.h. faktisch der Wirkungslosigkeit zu verfallen. Darum muß unter Beachtung der bekannten theologischen Bedenken<sup>101</sup> konkret der Zugewinn dieses Einbezuges auch auf der Ebene des Einzeltextes benannt werden: Wir können die kulturelle und exegetische Kompetenz der Väter nützen, denn sie waren Teilhaber und Mitgestalter einer sich allerdings auch durch ihr Wirken wandelnden antiken Kultur, und ein Rückgriff auf ihre kulturelle Kompetenz lohnt sich gerade da, wo nicht ihre theologischen Sonderinteressen im Vordergrund stehen. An dem παιδαγωγός von Gal 3,24 nehmen die Väter weniger die Roheit seines Handelns wahr<sup>102</sup> als dessen Aufgabe, den ihm anvertrauten Jüngling durch strafendes Handeln sein Fehlverhalten vor Augen zu führen. Von daher will das „um unserer Übertretungen willen“ hinzugefügte Gesetz (Gal 3,19) in seiner eigenen Intention keineswegs Sünde provozieren, sondern sie als solche einsichtig machen. Ferner ist der Einbezug exegetischer Kompetenz der altkirchlichen Schriftauslegung zu erwägen. Daß Gal 2,19b („Ich bin mit Christus gekreuzigt“) mit der Mahnung zur Weltdistanz kommentiert wird, ist nicht nur Eintrag einer „typisch altkirchlichen“ Weltdistanz, sondern läßt sich auch exegetisch begründen: Die Wortgruppe σταυρός bezieht sich an den Stellen, an denen nicht historisch auf den Tod Jesu Bezug genommen wird, in der Tat auf die übertragene Kreuzigung von Sünden, Leidenschaften und Begierden etc. (Röm 6,6; Gal 6,14), und diese paränetische Auslegung fügt sich durchaus auch heutiger Beachtung der kommunikativen Absicht des Galaterbriefes: Paulus nähme schon in Gal 2,19f. den Kerngedanken des paränetischen Haupt-

<sup>99</sup> H. Räisänen, *Die Wirkungsgeschichte der Bibel*, 346.

<sup>100</sup> U. Körtner, *Der inspirierte Leser*, 81.

<sup>101</sup> Diese betreffen vor allem die unkritische Selbstbestätigung der je eigenen kirchlichen bzw. konfessionellen *regula et praxis fidei* und die häufig antijüdische Schriftverwendung; vgl. die berechtigte Warnung von J. Roloff, *Schriftauslegung*, 226. Der altkirchliche Antijudaismus ist im Kern auf ein gegenüber den neutestamentlichen Schriften gewandeltes Verständnis der geschichtlichen Situation des Christentums zurückzuführen: Daß das entscheidend Neue begonnen hat, wurde von einer eschatologischen innerjüdischen Option zu einer gegen das Judentum aktualisierten innergeschichtlichen Selbstdefinition des Christentums.

<sup>102</sup> Vgl. dazu Plutarch, *de liberis educandis* 5–8: oft nur werden diejenigen Sklaven, die sonst zu nichts taugen, zur Aufzucht der Kinder verwendet.

teils Gal 5,13–6,10 voraus<sup>103</sup>, daß die paulinische Verkündigung keineswegs einem ethischen Libertinismus Vorschub leistet<sup>104</sup>, die Gegner mit entsprechenden Verdächtigungen also im Unrecht sind. Unbeschadet der konträren Wertung des nicht an Jesus glaubenden Judentums lassen sich im übrigen gewisse Analogien zwischen altkirchlicher und neuester Paulusdeutung aufdecken, wo altkirchliche Paulusdeutung noch nicht und neuere Paulusforschung nicht mehr von der Frage nach dem „introspektiven Gewissen“<sup>105</sup> betroffen sind.

Nummehr wäre der Einbezug der auf die Zeit nach der Aufklärung bezogenen Forschungsgeschichte zu würdigen. Doch – soll der Schüler reden, wenn eigentlich dem Lehrer das Wort gebührt<sup>106</sup> und er vielleicht bald in einer zusammenhängenden Darstellung das Wort ergreift? Für die Wissenschaftsgeschichte gilt im Besonderen, was die Geschichtswissenschaft über die Differenzen einzelner Positionen hinweg als Nutzen der Kenntnis der Geschichte notiert: Diese Kenntnis hilft den Menschen zu verstehen<sup>107</sup>, erweitert den Erfahrungsraum<sup>108</sup>, vermittelt „Perspektive des Urteils und Tiefenschärfe des Blicks“<sup>109</sup> und deckt durch Untersuchung des Nie-Hinterfragten alte und neue Mythen auf<sup>110</sup>. So hilft die Kenntnis der Vergangenheit, die Wiederholung alter Fehler zu vermeiden<sup>111</sup> und das zu Unrecht Vergessene wieder ans Licht zu befördern. Wir werden bescheidener. Dass gerade hinsichtlich der dunklen Epochen der neueren deutschen Geschichte der Einbezug der Wissenschaftsgeschichte weitreichende theologische Dimensionen hat, ist offensichtlich.

Ist forschungsgeschichtliches Interesse im Hinblick auf die eigene Gegenwart aktualisierend einzubringen, so sei gefragt: Wie gelingt es in der Situation des wieder zunehmend auseinandertriftenden Selbstverständnisses der neutestamentlichen Wissenschaft als historischer bzw. theologischer Disziplin, die bleibenden Einsichten der liberalen und der dialektischen Theologie in neuem Gewande zusammenzuhalten oder wieder neu zusammenzuführen,

<sup>103</sup> Für diese Abgrenzung vgl. O. Merk, *Der Beginn der Paränese im Galaterbrief*, 259.

<sup>104</sup> Für ein entsprechendes Verständnis von Gal 2,20 vgl. zuletzt F. Mußner, *Galaterbrief*, 182; J. Becker, *Galater*, 44.

<sup>105</sup> Vgl. K. Stendahl, *Paulus und das „introspektive“ Gewissen des Westens*, passim.

<sup>106</sup> Vgl. O. Merk, *Anfänge*, 1f.: Wissenschaftsgeschichte ist „nicht nur Information über einst Gedachtes ..., sondern zugleich ein Beitrag zur Gegenwartsbewältigung“.

<sup>107</sup> L. Gall, *Das Argument der Geschichte*, 332.

<sup>108</sup> K. Christ, *Geschichte und Existenz*, 23.

<sup>109</sup> K. Reppen, *vom Nutzen der Historie*, 179.

<sup>110</sup> A. Landwehr, *Geschichte des Sagbaren*, 14.

<sup>111</sup> In Anlehnung an *Ap 5,9b* sei formuliert: „Die Füße derer, die die Theorie deines Vorgängers begraben haben, stehen schon vor der Tür ...“.

dass die mit dem Ernst der radikalen Wahrhaftigkeit<sup>112</sup> betriebene historische Forschung keinem anderen Ziel dient als der Erschließung menschlicher, geschichtlich und sozial verstandener Existenz im Lichte der christlichen Botschaft, die mit anderen Selbst- und Weltdeutungen in einem konstruktiv-kritischen Gespräch über die Verwirklichung des humanum zu bringen ist?

## Zusammenfassung

Eine abschließende Zusammenfassung kann kurz ausfallen: Bleibende Aufgabe der neutestamentlichen Wissenschaft ist es, die Textualität, Referentialität und Intertextualität neutestamentlicher Texte historisch und theologisch fruchtbar zu machen und die Textualität, Referentialität und Intertextualität ihrer selbst stets im Auge zu haben.

## Bibliographie

- A. K. M. Adam, Deconstruction and Exegesis, in: S. Alkier, R. Brucker (Hg.), Exegese und Methodendiskussion, TANZ 23, Tübingen 1998, 99–110.
- S. Alkier, Hinrichtungen und Befreiungen: Wahn – Vision – Wirklichkeit in Apg 12. Skizzen eines semiotischen Lektüreverfahrens und seiner theologischen Grundlagen, in: S. Alkier, R. Brucker (Hg.), Exegese und Methodendiskussion, TANZ 23, Tübingen 1998, 111–133.
- S. Alkier, K. Erlemann, R. Heiligenthal, Editorial, ZNT 1, 1998, 1.
- P. Baumgartner, S. Payr, Erfinden lernen, in: A. A. Müller, K. H. Müller, F. Stadler (Hg.), Konstruktivismus und Kognitionswissenschaft. Kulturelle Wurzeln und Ergebnisse, FS H. v. Förster, 2. Aufl. Wien, New York 2001, 97–114.
- J. Becker, U. Luz, Die Briefe an die Galater, Epheser und Kolosser, NTD 8/1, Göttingen 1998.
- K. Berger, Die „impliziten Gegner“. Zur Methode des Erschließens von „Gegnern“ im neutestamentlichen Texten, in: D. Lührmann, G. Strecker (Hg.), Kirche. FS G. Bornkamm, Tübingen 1980, 373–400.
- G. W. Bertram, Übergangsholismus. Zur Konvergenz der Sprachphilosophien von Davidson und Derrida, in: J. Mittelstraß (Hg.), Die Zukunft des Wissens. XVIII. Deutscher Kongress für Philosophie Konstanz 1999, Workshop-Beiträge, Konstanz 1999, 655–662.
- H. Böhme, Vom Cultus zur Kultur(wissenschaft). Zur historischen Semantik des Kulturbegriffs, in: R. Glaser, M. Luserke (Hg.), Literaturwissenschaft – Kulturwissenschaft. Positionen, Themen, Perspektiven, WV studium 171, 1996, 48–68.
- J. Botha, The Ethics of New Testament Interpretation, NTSSA 26, 1992, 169–194.
- W. Bousset, Der erste Brief an die Korinther, SNT 2, 3. Aufl. Göttingen 1917.

<sup>112</sup> R. Bultmann, Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung, 2.

- R. Bultmann, *Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung* (1924), = ders., *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, 8. Aufl. Tübingen 1980, 1–25.
- M. G. Burkhart, A. C. Gaiser, „Wenn man schon am Anfang zu stolpern beginnt...“. Zu Theorie und Praxis der Dekonstruktion, am Beispiel von Jacques Derridas Kafka-Lektüre *Préjugés. Vor dem Gesetz*, in: O. Jahraus, B. Scheffer, (Hg.), *Interpretation, Beobachtung, Kommunikation. Avancierte Literatur und Kunst im Rahmen von Konstruktivismus, Dekonstruktivismus und Systemtheorie*, Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur, 9. Sonderheft, Tübingen 1999, 35–66.
- K. Christ, *Geschichte und Existenz*, in: ders., *Geschichte und Existenz*, Kleine kulturwissenschaftliche Bibliothek 34, Berlin 1991.
- D. Clines, *Deconstructing the Book of Job*, in: M. Warner (ed.), *The Bible as Rhetoric. Studies in Biblical Persuasion and Credibility*, London, New York 1990, 65–80.
- J. Culler, *Ein Plädoyer für die Überinterpretation*, in: U. Eco, *Zwischen Autor und Text. Interpretation und Überinterpretation*. Mit Einwüfen von Richard Rorty, Jonathan Culler, Christine Brooke-Rose und Stefan Collini. Aus dem Englischen von H. G. Holl, München 1994, 120–134.
- J. Derrida, *Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“*, Aus dem Französischen von Alexander García Düttmann, SV 1645, Frankfurt (Main) 1991.
- C. Dohmen, *Muß der Exeget Theologe sein? oder Vom rechten Umgang mit der Heiligen Schrift*, TThZ 99, 1990, 1–14.
- T. Eagleton, *Die Illusion der Postmoderne*. Aus dem Englischen von J. Pelzer, Stuttgart, Weimar 1997.
- W. Eck, *Religion und Religiosität in der soziopolitischen Führungsschicht der Hohen Kaiserzeit*, in: ders. (Hg.), *Religion und Gesellschaft in der römischen Kaiserzeit*, FS F. Vittinghoff, Kölner Historische Abhandlungen 39, Köln, Wien 1989, 15–51.
- J. H. Elliott, *What is Social-Scientific Criticism?* Minneapolis 1993.
- W. Faulstich, *Kulturwissenschaft als Metawissenschaft. Zur Pragmatik einer neuen Disziplin*, in: T. Düllo u.a. (Hg.), *Kursbuch Kulturwissenschaft*, Forum Kultur Bd. 1, Münster, Hamburg, London 2000, 133–140.
- H. v. Foerster, *Entdecken und Erfinden. Wie läßt sich Verstehen verstehen?* in: *Einführung in den Radikalen Konstruktivismus*, München 1985, 27–68.
- K. Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, QD 141, Freiburg 1992.
- L. Gall, *Das Argument der Geschichte*, in: S. Weinfurter, F. M. Siefarth (Hg.), *Geschichte als Argument*. 41. Deutscher Historikertag in München, 17. bis 20. September 1996, *Berichtsband*, München 1997, 325–334.
- V. Gadenne, *Haben wir Erkenntnis von einer unabhängigen Welt?*, in: J. Mittelstraß (Hg.), *Die Zukunft des Wissens*. XVIII. Deutscher Kongreß für Philosophie Konstanz 1999, *Workshop-Beiträge*, Konstanz 1999, 89–95.
- E. v. Glaserfeld, E. v., *Kleine Geschichte des Konstruktivismus*, in: A. A. Müller, K. H. Müller, F. Stadler (Hg.), *Konstruktivismus und Kognitionswissenschaft. Kulturelle Wurzeln und Ergebnisse*, FS H. v. Förster, 2. Aufl. Wien, New York 2001, 53–62.
- J. Gnlika, *Die Wirkungsgeschichte als Zugang zum Verständnis der Bibel*, MThZ 40, 1989, 51–62.

- J. Hawthorn, Grundbegriffe moderner Literaturtheorie. Ein Handbuch, UTB 1756, Tübingen 1994.
- P. Hejl, Konstruktivismus und Universalien – eine Verbindung contre nature?, in: ders. (Hg.), Universalien und Konstruktivismus. Delfin 2000, suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1054, Frankfurt (Main) 2001, 7–67.
- M. Hengel, Aufgaben der neutestamentlichen Wissenschaft, NTS 40, 1994, 321–357.
- D.B. Howell, Matthew's Inclusive Story. A Study in the Narrative Rhetoric of the First Gospel, JSNT.SS 42, 1990.
- L. W. Hurtado, New Testament Studies at the Turn of the Millennium. Questions for the Discipline, Scott. Journ. Theol. 52, 1999, 158–178.
- A. M. Jack, Texts Reading Texts, Sacred and Secular, JSNT.SS 179, Sheffield 1999.
- L. E. Keck, The Premodern Bible in the Postmodern World, Interpretation 50, 1996, 130–141.
- T. J. Keegan, Biblical Criticism and the Challenge of Postmodernism, BI 3, 1995, 1–14.
- R. Kirchhoff, Die Sünde gegen den eigenen Leib. Studien zu  $\pi\acute{o\rho\nu\eta$  und  $\pi\omicron\rho\nu\epsilon\acute{\iota}\alpha$  in 1 Kor 6,12–20 und dem sozio-kulturellen Kontext der paulinischen Adressaten, StUNT 18, Göttingen 1994.
- U. H. J. Körtner, Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik. Sammlung Vandenhoeck, Göttingen 1994.
- H. Koester, Epilogue: Current Issues in New Testament Scholarship, in: B. A. Pearson (ed.), The Future of Early Christianity, FS H. Koester, Minneapolis 1991, 467–476.
- W. G. Kümmel, Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme, OA III/3, 2. Aufl. München, Freiburg 1970.
- P. Lampe, Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte, WUNT II 18, 2. Aufl. Tübingen 1989.
- P. Lampe, Wissenssoziologische Annäherung an das Neue Testament, NTS 43, 1997, 347–366.
- A. Landwehr, Geschichte des Sagbaren. Einführung in die Historische Diskursanalyse, Historische Einführungen 8, Tübingen 2001.
- U. Luz, Die Bedeutung der Kirchenväter für die Auslegung der Bibel. Eine westlich-protestantische Sicht, J. D. G. Dunn u.a. (Hg.), Auslegung der Bibel in orthodoxer und westlicher Perspektive. Akten des west-östlichen Neutestamentler/innen-Symposiums von Neamt vom 4.–11. September 1998, WUNT 130, Tübingen 2000, 29–52.
- U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, Bd. I (Mt 1–7), EKK I/1, 2. Aufl. Zürich, Braunschweig 1989.
- U. Luz, Kann die Bibel heute noch Grundlage für die Kirche sein? Über die Aufgabe der Exegese in einer religiös-pluralistischen Gesellschaft, NTS 44, 1998, 317–339.
- R. Margreiter, Mystik – moderne Verdrängung, postmoderne Wiederkehr?, in: J. Albertz (Hg.), Aufklärung und Postmoderne – 200 Jahre nach der französischen Revolution das Ende aller Aufklärung?, Schriftenreihe der Freien Akademie 11, Berlin 1991, 117–127.
- W. Marschall, Wozu die Kulturwissenschaften da sind, in: J. Anderegg, E. A. Kunz (Hg.), Kulturwissenschaften: Positionen und Perspektiven, Bielefeld 1999, 19–30.

- E. V. McKnight, *Der hermeneutische Gewinn der neuen literarischen Zugänge in der neutestamentlichen Bibelinterpretation*, BZ 41, 1997, 161–173.
- O. Merk, *Anfänge neutestamentlicher Wissenschaft im 18. Jahrhundert (1980)* = ders., *Wissenschaftsgeschichte und Exegese. Gesammelte Aufsätze zum 65. Geburtstag*, hg. v. R. Gebauer, M. Karrer und M. Meiser, BZNW 95, Berlin, New York 1998, 1–23.
- O. Merk, *Der Beginn der Paränese im Galaterbrief (1969)* = ders., *Wissenschaftsgeschichte und Exegese. Gesammelte Aufsätze zum 65. Geburtstag*, hg. v. R. Gebauer, M. Karrer und M. Meiser, BZNW 95, Berlin, New York 1998, 238–259.
- S. D. Moore, *Literary Criticism and the Gospels. The Theoretical Challenge*, New Haven, London 1989.
- G. P. Murdoch, *The Common Denominator of Cultures*, in: R. Linton (Hg.), *The Science of Man in the World Crisis*, New York 1945, 123–142.
- F. Mußner, *Der Galaterbrief*, HThK IX, Freiburg 1974.
- T. Nicklas, *Ablösung und Verstrickung. „Juden“ und Jüngergestalten als Charaktere der erzählten Welt des Johannesevangeliums und ihre Wirkung auf den impliziten Leser*, Regensburger Studien zur Theologie 60, Frankfurt (Main) u.a. 2001.
- N. Ort, *Versuch über das Medium: das ‚was sich zeigt‘*, in: O. Jahraus, B. Scheffer, (Hg.), *Interpretation, Beobachtung, Kommunikation. Avancierte Literatur und Kunst im Rahmen von Konstruktivismus, Dekonstruktivismus und Systemtheorie*, Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur, 9. Sonderheft, Tübingen 1999, 147–170.
- G. R. Osborne, *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation*, Downers Grove, IL 1991.
- J. Panagopoulos, *Christologie und Schriftauslegung bei den griechischen Kirchenvätern*, ZThK 89, 1992, 41–58.
- H. Räisänen, *Die Wirkungsgeschichte der Bibel. Eine Herausforderung für die exegetische Forschung*, EvTh 52, 1992, 337–347.
- G. Regn, *Postmoderne und Poetik der Oberfläche*, in: K. W. Hempfer (Hg.), *Poststrukturalismus – Dekonstruktion – Postmoderne. Text und Kontext* 9, Stuttgart 1992, 52–74.
- A. Reichert, *Offene Fragen zur Auslegung neutestamentlicher Texte im Spiegel neuerer Methodenbücher*, ThLZ 126, 2001, 993–1006.
- E. Reinmuth, *Diskurse und Texte. Überlegungen zur Theologie des Neuen Testaments nach der Moderne*, BThZ 16, 1999, 81–96.
- K. Reppen, *Vom Nutzen der Historie*, in: A. Fössel, C. Kampmann (Hg.), *Wozu Historie heute? Beiträge zu einer Standortbestimmung im fachübergreifenden Gespräch*, Bayreuther Historische Kolloquien 10, Köln, Weimar, Wien 1996, 167–183.
- D. Rhoads, *Narrative Criticism: Practices and Prospects*, in: ders., K. Syreeni (ed.), *Characterization in the Gospel. Reconceiving Narrative Criticism*, JSNT.SS 184, Sheffield 1999, 264–285.
- J. Roloff, *Schriftauslegung als theologische Aufgabe. Thesen zur Biblischen Hermeneutik*, in: J. J. Degenhardt (Hg.), *Die Freude an Gott – unsere Kraft*, FS O. B. Knoch, Stuttgart 1991, 221–227.



- J. Rüpke, *Die Religion der Römer*, München 2001.
- G. Rusch, *Die Wirklichkeit der Geschichte – Dimensionen historiographischer Konstruktion*, in: Alfred A. Müller, Karl H. Müller, Friedrich Stadler (Hg.), *Konstruktivismus und Kognitionswissenschaft. Kulturelle Wurzeln und Ergebnisse*, FS H. v. Förster, 2. Aufl. Wien, New York 2001, 161–182.
- G. Rusch, *Geschichte als Wirklichkeit*, Siegen 1991.
- E. P. Sanders, *Paulus und das palästinische Judentum. Ein Vergleich zweier Religionsstrukturen*. Autorisierte Übersetzung aus dem Amerikanischen von J. Wehnert, StUNT 17, Göttingen 1985.
- H. Schlier, *Über Sinn und Aufgabe einer Theologie des Neuen Testaments*, wiederabgedruckt in: G. Strecker (Hg.), *Das Problem der Theologie des Neuen Testaments*, WdF 356, Darmstadt 1975, 323–344.
- T. Schmeller, *Das Reich Gottes im Gleichnis: Eine Überprüfung neuerer Deutungen der Gleichnisrede und der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu*, ThLZ 119, 1994, 599–608.
- S. J. Schmidt, *Kognitive Autonomie und soziale Orientierung*, Frankfurt (Main) 1994.
- S. J. Schmidt, *Der beobachtete Beobachter. Zu Text, Kommunikation und Verstehen*, ThQ 169, 1989, 187–200.
- J. Schröter, *Zum gegenwärtigen Stand der neutestamentlichen Wissenschaft: Methodologische Aspekte und theologische Perspektiven*, NTS 46, 2000, 262–283.
- H. Schürmann, *Bibelwissenschaft unter dem Wort Gottes. Eine selbstkritische Besinnung*, in: K. Kertelge, T. Holtz, C.-P. März (Hg.), *Christus bezeugen*, FS W. Trilling, Freiburg 1990, 11–42.
- E. Schüssler Fiorenza, *Art. Feminist Hermeneutics*, ABD 2, 1992, 783–791.
- C. Strecker, *Paulus aus einer „neuen Perspektive“*. Der Paradigmenwechsel in der jüngeren Paulusforschung, *KuI* 11, 1996, 3–18.
- D. Seeley, *Deconstructing the New Testament*, *Biblical Interpretation Series* 5, Leiden, New York, Köln 1994.
- W. Stegemann, *Amerika, du hast es besser! Exegetische Innovationen der neutestamentlichen Wissenschaft in den USA*, in: R. Anselm et al. (ed.), *Die Kunst des Auslegens. Zur Hermeneutik des Christentums in der Kultur der Gegenwart*, Frankfurt (Main), 1999, 99–114.
- K. Stendahl, *Paulus und das „introspektive“ Gewissen des Westens (1963)*, übersetzt v. W. Stegemann, *KuI* 11, 1996, 19–33.
- P. Stocker, *Theorie der intertextuellen Lektüre. Modelle und Fallstudien*, *Explicatio*, Paderborn 1998.
- D. Tracy, *Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik. Mit einer Einführung von W. G. Jeanrond*, Mainz 1993.
- U. Tworuschka, *Selbstverständnis, Methoden und Aufgaben der Religionswissenschaft und ihr Verhältnis zur Theologie*, ThLZ 126, 2001, 123–138.
- J. S. Vos, *Argumentation und Situation in 1. Kor. 15*, NT 41, 1999, 313–333.
- F. Wagner, *Christentum und Moderne*, ZThK 87, 1990, 124–144.
- R. W. Wall, *Canonical Criticism*, in: S. E. Porter (ed.), *Handbook to Exegesis of the New Testament*, NTTS 25, Leiden 1997, 291–312.

- M. Wallich, *Autopoiesis und Pistis. Zur theologischen Relevanz der Dialogtheorien des radikalen Konstruktivismus*, Saarbrücker Hochschulschriften Bd. 32, St. Ingbert 1999.
- N. Walter, *Christusglaube und heidnische Religiosität in paulinischen Gemeinden*, in: ders., *Praeparatio Evangelica. Studien zur Umwelt, Exegese und Hermeneutik des Neuen Testaments*, hg. v. W. Kraus und F. Wilk, WUNT 98, Tübingen 1997, 95–117.
- R. F. Weidhas, *Konstruktion – Wirklichkeit – Schöpfung. Das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens im Dialog mit dem Radikalen Konstruktivismus unter besonderer Berücksichtigung der Kognitionstheorie H. Maturanas*, EHS XXIII/506, Frankfurt (Main), Berlin, Bern 1994.
- J. Weiß, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen (1892) <sup>2</sup>1900.
- W. Welsch, *Postmoderne – Pluralität als ethischer und politischer Wert*, Walter-Raymond-Stiftung, Kleine Reihe H. 45, Köln 1988.
- O. Wischmeyer, *Was ist ein Text? Zusammenfassung des Kolloquiums und Perspektiven für die Interpretation neutestamentlicher Texte*, in: dies., E.-M. Becker (Hg.), *Was ist ein Text? NET 1*, Tübingen, Basel 2001, 211–225.
- M. Wolter, *Die anonymen Schriften des Neuen Testaments. Annäherungsversuch an ein literarisches Phänomen*, ZNW 79, 1988, 1–16.
- W. Wrede, *Über Aufgabe und Methode der sogenannten Neutestamentlichen Theologie*, wiederabgedruckt in: G. Strecker (Hg.), *Das Problem der Theologie des Neuen Testaments*, WdF 356, Darmstadt 1975, 81–154.
- H. Zapf, *Art. Dekonstruktivismus*, in: A. Nünning (Hg.), *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe*, 2. Aufl. Stuttgart, Weimar 2001, 102–105.
- P. Zima, *Moderne/Postmoderne. Gesellschaft, Philosophie, Literatur*, 2. Aufl. Tübingen 2001.

## Abstract

Möglichkeiten und Aufgaben der Weiterentwicklung neutestamentlicher Wissenschaft sind unter den Bedingungen der Postmoderne in dem doppelten Horizont ihrer theologischen und ihrer historischen Dimension zu reflektieren.

Der Begriff der Postmoderne kennzeichnet die von der geistigen Avantgarde bejahte Situation, dass zumindest in den westlichen Gesellschaften die bekannten Metaerzählungen Christentum, Rationalismus und Marxismus keinen Anspruch auf allgemeine Verbindlichkeiten mehr erheben können, gleichzeitig aber das Nebeneinander von Indifferenz und darauf reagierender neuer bzw. neubestätigter Ideologien (Konservatismus, Feminismus, postmoderner Marxismus) zu beobachten ist. Christentum kann sich in einer postmodernen Welt weiterhin für den einzelnen als Angebot und Anstoß zur Weltdeutung und ethischen Urteilsbildung positionieren, das gesellschaftlich Strategien zur gewaltlosen Konfliktbewältigung unterstützt und selbst formuliert. Neutestamentliche Wissenschaft leistet dazu

ihren Beitrag durch die interdisziplinär verantwortete historische und religionsgeschichtliche Verortung der neutestamentlichen Aussagen und Lebensvollzüge in ihrer Umwelt und durch kritische Erinnerung an die orientierungs- und handlungsleitenden Motive der urchristlichen Autoren. Als historische Disziplin ist sie mitbeteiligt an der Aufgabe der geistigen Erschließung der die heutige westliche Welt immer noch, wenngleich in abnehmenden Maß, prägenden Traditionen, als theologische Disziplin ist sie letztendlich auf verantwortliche Gestaltung kirchlicher Praxis hin orientiert.

Als wesentlich hat sich für mich herauskristallisiert:

1. Religionsgeschichtliche, historische und philologische Arbeit dient der Nachzeichnung antiker Pluralität zu zentralen Themen der Weltdeutung und ist nicht einseitig an die Fragestellungen neutestamentlicher Texte zu binden, erweist vielmehr teilweise auch deren begrenzte Reichweite. Die nur partiell gegebene Attraktivität des Christentums in der Antike sowie das relative Recht antiker Christentumskritik werden verständlich. Neutestamentliche Texte sind als antike Texte gegenüber unserer Kultur auch fremde Texte, doch veranlaßt erst die Dialektik von Eingebundenheit und Fremdheit der neutestamentlichen Texte in ihrer Kultur die theologische Rückfrage nach der Aussagekraft der Texte für unsere sich in in Prägung durch diese Texte und im Widerspruch zu ihnen formierende und wandelnde Kultur.
2. Traditionelle historisch-kritische und moderne linguistische Textbetrachtung sind in ein plurales, textbezogen nuancierendes Methodenkonzept zu integrieren, das die Textualität, die Referentialität und die Intertextualität neutestamentlicher Texte ernstnimmt. Aus der Prägung unserer gegenwärtigen Situation durch die Herausforderungen des Poststrukturalismus und des Radikalen Konstruktivismus ergeben sich mehrere Fragen: Wie ist das Verhältnis von sprachlicher Äußerung und außersprachlicher Wirklichkeit in frühjüdischen und neutestamentlichen Texten zu bestimmen? Was kann ein begrenzt plurales Spektrum möglicher Textsinne bedeuten angesichts der den neutestamentlichen Texten zugewachsenen normierenden Funktion und angesichts des ihnen selbst bereits innewohnenden präskriptiven Impetus? Wie lassen sich Kriterien relativer Angemessenheit oder Unangemessenheit der je eigenen Lektüre formulieren? Wie läßt sich der ideologiekritische Impetus der Postmoderne als Anleitung zur Selbstkritik jenseits des bloßen Appells an das eigene Wissenschaftsethos fruchtbar machen?
3. Der Einbezug voraufklärerischer Wirkungs- und Auslegungsgeschichte erinnert an die bleibende hermeneutische und enzyklopädische Aufgabe auch der Neutestamentlichen Wissenschaft und nutzt auf der Ebene des Einzeltextes die kulturelle und exegetische Kompetenz vor allem altkirchlicher Exegese. Das Phänomen der begrenzt pluralen voraufklärerischen Lektüre verweist auf die prinzipielle Unabgeschlossenheit auch des eigenen Verstehens, die theologi-

schen Grenzen voraufklärerischer Lektüre in Form der unzulänglichen Kenntnis und Würdigung des antiken Judentums und der Neigung zur Selbstverabsolutierung der je eigenen Tradition verweisen auf die Pflicht zur Selbstkritik auch der eigenen kirchlichen und wissenschaftlichen Tradition.