



Die historisch-kritische Methode – kritisch betrachtet

Von Kurt Bangert

An der historisch-kritischen Methode scheiden sich die Geister; die Geister zwischen einer modernen und einer streng-biblizistischen Theologie und Praxis. Im Allgemeinen akzeptieren heutige Theologen die historisch-kritische Methode – auch als Bibelkritik bezeichnet – als eine legitime Methodologie der theologischen Wissenschaft, während fundamentalistische oder streng bibeltreue Theologen ihr eher skeptisch gegenüberstehen.

Zunächst ist freilich etwas zu dem Begriff „kritisch“ oder „Kritik“ zu sagen. Manche vermuten hinter diesem Begriff das Bemühen, unbedingt etwas Falsches in der Bibel zu finden, sie zu „kritisieren“ oder sonst wie in Frage zu stellen. Doch muss man hier das Wort „Kritik“ (oder „kritisieren“) in seiner ursprünglichen Bedeutung verstehen, denn im Griechischen bedeutet das Wort *krinein* soviel wie „unterscheiden“, „beurteilen“ oder „prüfen“. Es geht um allgemeine „Kriterien“ für die wissenschaftliche Untersuchung von biblischen Texten.

Was soll aber geprüft, untersucht, beurteilt werden? Wer will sich überhaupt anmaßen, die Bibel zu prüfen oder zu beurteilen? Sollte man sich nicht stattdessen von der Bibel beurteilen und sich von ihr in Frage stellen lassen?

Bei der Bibelkritik geht es im Wesentlichen darum, überhaupt erst mal den vermeintlich ursprünglichen Text herauszufinden, um ihn von Abschreibfehlern zu reinigen; es geht ferner darum, die ursprüngliche Bedeutung und Intention des Textes herauszufinden, ihn – sofern das erkennbar ist – auf mögliche Quellen hin zu untersuchen und vielleicht sogar eine Quellengeschichte nachzuzeichnen. Nachdem man sich mit dem Herausfiltern von Quellen, Überlieferungen und Traditionen beschäftigt hat, kann man sich auch mit dem redaktionellen Umgang des Redaktors mit den von ihm aufgenommenen Quellen beschäftigen, da – der Schreiber meist nicht blind kopierte, sondern in der Regel Übergänge einfügte und Einordnungen vornahm. Schließlich geht es darum, die Detailarbeit in ein größeres Ganzes einzufügen, um den bearbeiteten Text dann noch für die Predigtarbeit auslegen zu können.

Die auf die Bibel angewandte historisch-kritische Methode – ungeachtet dessen, was man darunter im Einzelnen verstehen mag – geht im Wesentlichen von zwei Voraussetzungen aus:

1. Erstens davon, dass in der Bibel Gott geredet hat, dass uns – in welcher Weise auch immer – in diesem Buch Gott zu uns spricht und uns begegnet. Die Bibel ist ein Buch Gottes. Ohne diese Voraussetzung würde man sich nicht so intensiv mit der Bibel befassen, und sei es historisch-kritisch. Die Bibel als Heilige Schrift oder Wort Gottes anzuerkennen ist somit die eine Voraussetzung.



2. Die zweite Voraussetzung ist die Überzeugung, dass dieses heilige Buch historisch gewachsen ist. Es ist nicht vom Himmel gefallen, sondern von ganz verschiedenen Menschen zu unterschiedlichen Zeiten und Anlässen geschrieben, die es jeweils aufzuhellen gilt. Und obwohl man diesen biblischen Verfassern unterstellt, dass Gott durch sie geredet hat, sind sie als Menschen doch Kinder ihrer Zeit und darum nicht unfehlbar. Die Anerkennung der potentiellen „Fehlbarkeit“ der biblischen Schreiber und ihrer Texte ist somit die zweite Voraussetzung. Durch sie ist begründet, dass die biblischen Texte mittels der historisch-kritischen Methode nicht nur auf ihre kontextuale Entstehungsgeschichte, sondern auch auf ihre historische Verifizierbarkeit hin untersucht werden können und dürfen.

Beide Voraussetzungen sind von enormer Tragweite. Die erste Voraussetzung lädt den diese Voraussetzung akzeptierenden Leser dazu ein, hinter den Texten der menschlichen Autoren Gottes Rede zu vermuten und zu entdecken. Die zweite Voraussetzung entzaubert den biblischen Text etwas, indem er ihm den Nimbus der Irrtumslosigkeit oder Unfehlbarkeit nimmt. Nicht, dass man Gottes Reden in Zweifel zöge, aber der traditionelle Anspruch der uneingeschränkten Irrtumslosigkeit der Bibel wird nicht mehr aufrecht erhalten.

Wer diese letzte Voraussetzung nicht anerkennt, muss notwendigerweise die historisch-kritische Beschäftigung mit der Bibel ablehnen. Der braucht auch nicht mehr weiterzulesen, weil dieses Kapitel sich mit den verschiedenen Methoden der historischen Bibelkritik beschäftigt. Wer diese zweite Voraussetzung aber anerkennt, kann die historisch-kritische Methode getrost anwenden. Das heißt nicht, dass er alle mittels dieser Methode zutage geförderten Ergebnisse im Einzelnen anerkennen muss, zumal viele dieser „Ergebnisse“ nicht auf harten Fakten beruhen, sondern häufig genug Spekulationen darstellen, die nicht beweisfähig sind. Viele Ergebnisse bleiben im Dunkeln und lassen sich nicht endgültig klären. Das spricht nicht gegen die Methode selbst, sondern allenfalls gegen diejenigen, die sie anwenden, insofern sie an Schlussfolgerungen festhalten, die mehr spekulativ als faktisch sind.

Aber die historisch-kritische Methode hat eine Beschränkung, auf die hingewiesen werden muss. Sie ist keine Methode, um Gott zur Sprache zu bringen oder das Hören des Wortes Gottes zu ermöglichen. Sie kann allenfalls den Weg dazu ebnen oder den Boden dafür vorbereiten. Aber um Gottes Wort zu hören, bedarf es einer anderen Methode: nämlich des andächtigen, stillen Lesens des biblischen Textes und gleichzeitigen Lauschens nach der Stimme Gottes, insbesondere was mein eigenes Leben angeht. Nur wenn ich frage: Was will *mir* Gott mit diesem Text sagen, habe ich eine Chance, Gottes Stimme auch wirklich zu hören und zu verstehen. Diese Haltung eines erwartungsvollen und vertrauensvollen sich Öffnens und Hörens auf das Wort Gottes kann ich im Prinzip auch ohne die historisch-kritische Methode einnehmen. Ich muss auch kein Theologe oder Religionswissenschaftler sein, um Gott zu hören.

Aber es kommt auch immer wieder vor, dass die biblischen Texte dem einen oder anderen Leser unerträglich anstößig erscheinen, etwa wenn der Gott Israels seinem Volk vorschreibt, wie sie die Nachbarstämme abschlachten sollen. Und für solche und ähnliche Fälle kann die historisch-kritische Methode dazu dienen, Gott hinter dem Schutt historisch-kulturellen Abfalls hervorzukehren und freizuschaukeln, wenn man das so salopp sagen



darf. Aber die eigentliche Arbeit und Andacht des Hörens auf Gott kann die Bibelkritik uns nicht abnehmen.

Bevor wir nun im Detail die verschiedenen Methoden der Bibelkritik beleuchten wollen, werfen wir zunächst noch einen historischen Blick zurück auf die Entstehung der historisch-kritischen Methode.

Als Anfangspunkt der historisch-kritischen Bibelwissenschaft wird im Allgemeinen das Werk Johann Salomo Semlers angesehen, dessen „Abhandlung von freier Untersuchung des Canon“ (1717) maßgeblich zur Entwicklung und Förderung der modernen Bibelwissenschaft beigetragen hat. Semlers Buch war eine Reaktion gegen die damals vorherrschende und damals so genannte „Orthodoxie“, welche die Bibel weitestgehend als ein Wort für Wort inspiriertes Offenbarungswerk hielt (Stichwort: Verbalinspiration). Für Semler hatte die Bibel eine ganz konkrete Entstehungsgeschichte, die es mit Hilfe der historischen Kritik aufzuhellen galt.

Die vielleicht bekanntesten Verfechter und Bahnbrecher der historisch-kritischen Methode im Neunzehnten Jahrhundert waren die beiden Tübinger Wissenschaftler Ferdinand Christian Baur und David Friedrich Strauß. Seit ihrer Zeit hat die Methode ihren Siegeszug angetreten und wird heute an vielen theologischen Hochschulen eingesetzt. Mit der intensiven Suche nach dem „historischen Jesus“ Anfang des 20. Jahrhunderts erreichte die Methode einen etwas zweifelhaften Höhepunkt. Zweifelhaft deshalb, weil man erstens erkannte, dass dem „historischen Jesus“ nicht so leicht beizukommen war, und weil man zweitens erkannte, dass der so identifizierte „historische Jesus“ sich als Gegenstand des Glaubens nur bedingt eignete. Der Marburger Neutestamentler Rudolf Bultmann legte in den Fünfziger und Sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts dar, wie fruchtlos die Bemühungen sein müssen, mittels der historisch-kritischen Methode ein historisches Minimum ausfindig zu machen, auf das man dann seinen Glauben richten müsse. Das könnte nur ein reduktionistischer Glaube sein. Vielmehr müsse der Glaube sich an dem in der Schrift verkündigten und verherrlichten Christus orientieren. Nur so komme es zu einem maximalen Glauben. Dies zu untermauern, „entmythologisierte“ Bultmann die neutestamentlichen Texte in extremer Weise, um dann den Spieß umzudrehen und zum Glauben an die neutestamentliche Verkündigungsbotschaft einzuladen. Der Glaube gründet für ihn im „Kerygma“ von Jesus Christus, nicht auf dem historischen Jesus, von dessen Leben und Persönlichkeit „wir so gut wie nichts mehr wissen können, da die christlichen Quellen... sehr fragmentarisch und von der Legende überwuchert sind“.¹ Deshalb plädierte Bultmann für eine Verkündigung, die sich nicht an dem historischen Jesus, sondern am Christus des Neuen Testaments orientiert. Viele haben Bultmanns Botschaft nicht verstanden und sich nur an seiner konsequenten „Entmythologisierung“ gestoßen.

Dass die historisch-kritische Methode ihre Grenzen hatte und sogar eine Gefahr für die weitere theologische Entwicklung darstellen könne, hatte auch schon der Schweizer Theologe Karl Barth erkannt, als er 1920 seinen Römerbriefkommentar herausgab. Im Vorwort zur ersten Auflage seines berühmten Kommentars wies Barth auf die Begrenztheit der Methode hin:

„Die historisch-kritische Methode der Bibelforschung hat ihr Recht: sie weist hin auf eine Vorbereitung des Verständnisses, die nirgends überflüssig ist. Aber wenn ich wählen müßte

¹ Rudolf Bultmann, Jesus, 1926/1977, S. 10.



zwischen ihr und der alten Inspirationslehre, ich würde entschlossen zu der letzteren greifen: sie hat das größere, wichtigere Recht, weil sie auf die Arbeit des Verstehens selbst hinweist, ohne die alle Zurüstung wertlos ist.“²

Karl Barth hatte erkannt, dass die historisch-kritische Methode der Kirche nicht nur gute Dienste erwiesen hatte. Gleichwohl hielt er an ihr fest, weil er in der Alternative „Bibelkritik“ einerseits und „Inspirationslehre“ andererseits kein Entweder/Oder sah, sondern ein Sowohl/Als-auch. Barth und Bultmann, die ja auch einen längeren Briefwechsel miteinander führten, waren sich im Wesentlichen darin einig, die historisch-kritische Methode als theologisches Handwerkszeug beizubehalten, aber gleichzeitig auf die Notwendigkeit einer sich am bestehenden biblischen Text orientierten Verkündigung hinzuweisen.

Wir wollen uns nunmehr den einzelnen Arbeitsbereichen der historisch-kritischen Methode zuwenden und sie an konkreten Beispielen veranschaulichen.

Textkritik und Textgeschichte

Eine der ersten Schritte der historisch-kritischen Methodik ist die Textkritik, die nicht nur von modernen, sondern auch von konservativen Theologen für notwendig erachtet wird, um überhaupt festzustellen, von welchem Urtext wir ausgehen müssen. Obwohl die Verwendung der Textkritik somit in der Auseinandersetzung zwischen biblizistischer und modern-wissenschaftlicher Theologie unstrittig ist, will ich sie doch anhand einiger konkreter Beispiele veranschaulichen, und sei es nur deshalb, um hernach den Unterschied zwischen Textkritik und Literarkritik zu verdeutlichen. Letztere Methode wird von heutigen Theologen immer wieder herangezogen, um die Entstehung biblischer Texte zu verstehen, während streng Bibelgläubige sich mit dieser Methode schon recht schwer tun. Aber wenden wir uns erst einmal der Textkritik zu, die auch Textgeschichte genannt wird, weil es auch hier schon darum geht, die Entwicklungsgeschichte der Bibel nachzuzeichnen. Übrigens zeigt der auch von sehr konservativen Auslegern akzeptierte Begriff der „Textkritik“ sehr deutlich, dass das Wort „Kritik“ in diesem Zusammenhang nichts mit einer skeptischen Einstellung zum Bibeltext zu tun hat, sondern lediglich für die „Untersuchung“ des Textes steht. Warum ist Textkritik überhaupt nötig?

Bevor wir uns an irgendeine Bibelauslegung heranwagen können, müssen wir feststellen, wie der Text, den wir verstehen wollen, überhaupt lautet. Wir wollen also wissen, wie der „Urtext“ lautet. Dabei ist der Ausdruck „Urtext“ eigentlich irreführend. Denn einen „Ur“-Text im strengen Sinne besitzen wir überhaupt nicht. Der Urtext im strengeren Sinn wäre ja das Original, also die ursprüngliche Fassung der biblischen Schreiber. Aber derartige Originale gibt es nicht, jedenfalls haben wir noch nie eines gefunden. Alles, was uns zur Verfügung steht, sind spätere Abschriften beziehungsweise Abschriften von Abschriften. Diese Abschriften sind von unterschiedlicher Qualität: Einige sind früheren Datums, andere älteren Datums. Bei einigen Kopien kann man erkennen, dass sie von anderen Handschriften abgeschrieben und sogar deren Rechtschreibfehler oder Auslassungsfehler, deren es zahlreiche gibt, mit übernommen haben. Einige Kopierer haben eigenhändig die vermeintlichen Fehler der früheren Handschriften zu korrigieren versucht oder haben

² Karl Barth, Vorwort zur ersten Auflage seines „Römerbrief“-Kommentars, Evangelischer Verlag, Zollikorn-Zürich, 1954.



vermeintliche Ungereimtheiten, die sie vorfanden, zu harmonisieren versucht. In manchen Fällen wurden einfach Zusätze und Veränderungen vorgenommen. Häufig wurden schlicht Flüchtigkeitsfehler gemacht. Aber immer haben wir es hierbei mit Abschriften und nie mit den echten Originalen, dem "Urtext" im strengen Sinn zu tun. Mit „Urtext“ im Zusammenhang mit der Textkritik meinen wir denjenigen Text, der – soweit wir den biblischen Urtext rekonstruieren können – der „ursprüngliche“ Text des „ursprünglichen“ Autors ist – bevor die späteren Kopierer beim Abschreiben ihre Abschreibefehler begingen oder irgendetwas vermeintlichen „Korrekturen“ anbrachten.

Obwohl es von der Bibel zahlreiche Handschriften oder Kopien gibt, spricht man doch nur von wenigen Varianten oder „Lesarten“. Das ist darauf zurückzuführen, dass sehr frühe Kopierer sich noch befugt sahen gewisse Korrekturen zu machen, während spätere Kopierer penibel darauf achteten, nur ja nichts wegzulassen oder hinzuzusetzen (außer wenn sie es versehentlich taten).

Die Textkritik versucht nun, die vorhandenen Handschriften mit ihren unterschiedlichen Lesarten gegeneinander abzuwägen und nach gewissen logisch-plausiblen Kriterien die ursprünglichere Lesart zu herauszufiltern.

In der Vergangenheit ging man zunächst davon aus, dass man derjenigen Lesart den Vorzug gab (sie als „ursprünglich“ ansah), die besonders häufig belegt, also in der Mehrheit der Handschriften auftauchte. Man meinte: Wenn es von einer bestimmten Lesart (oder Variante) zahlreiche Kopien gab, dann musste die am häufigsten kopierte Variante wohl die ursprünglichste sein.

Es stellte sich aber im Laufe der Zeit heraus, dass die Häufigkeit nicht immer das ausschlaggebende Kriterium zur Feststellung der Ursprünglichkeit ist. Denn nicht die Häufigkeit ihrer Abschriften, sondern das Alter einer Lesart ist für die Ursprünglichkeit von entscheidender Bedeutung. Wie aber soll man das Alter einer Lesart herausfinden.

Nun hat es sich gezeigt, dass die unterschiedlichen Lesarten oder Textvarianten meist je unterschiedlichen „Überlieferungen“ zugeordnet werden können. Mit „Überlieferungen“ meinen wir komplette Abschriften des Neuen Testaments. (Wir konzentrieren uns in den unten aufgeführten Beispielen nur auf das Neue Testament.) Anders gesagt: „Überlieferungen“ sind alte Versionen des gesamten Neuen Testaments, die vermutlich von einem einzelnen Schreiber kopiert wurden. Diese Abschriften oder Überlieferungen, die in den unterschiedlichen Lesarten sichtbar werden, wurden zu verschiedenen Zeiten erstellt, und Aufgabe der wissenschaftlichen Textkritik war es, die älteste Überlieferung mit den ältesten Lesarten herauszufinden. Man hat also nicht nur einzelne Texte und deren unterschiedliche Lesarten miteinander verglichen, sondern unterschiedliche Neue Testamente, d.h. Überlieferungen derselben, miteinander verglichen, um so an den „ursprünglichen“ Text heranzukommen.

Dieses Bemühen, die älteste Abschrift bzw. die älteste verfügbare Überlieferung des Neuen Testaments herauszufinden, belegen wir mit dem Ausdruck „Textgeschichte“. Die Textkritik wurde also mehr und mehr von der Textgeschichte verdrängt. (Beim Alten Testament spricht man allerdings nicht von „Textgeschichte“, sondern von der „Überlieferungsgeschichte“.)

Wir wollen dieses Bemühen um die älteste Überlieferung und den ältesten erreichbaren Text anhand von einigen Beispielen aus den Evangelien veranschaulichen. Die



textgeschichtliche Forschung hat ergeben, dass wir vom Neuen Testament im Wesentlichen drei große Überlieferungen kennen: Den „Hesych-Text“, den „Westlichen Text“ und den „Koine-Text“. Von den vielen Handschriften, die vom Neuen Testament oder von einzelnen Büchern existieren, lassen sich die allermeisten diesen drei Überlieferungen zuordnen. Übrigens bezeichnen wir diese „Handschriften“ auch als „Zeugen“, nämlich als „Zeugen“ dieser drei großen „Überlieferungen“.

Schaut man sich nun diese Zeugen oder Handschriften an, so „bezeugen“ die meisten von ihnen die Koine-Überlieferung. Man könnte deshalb demokratisch vorgehen und der Mehrheit recht geben. Weil die meisten Handschriften dem Koine-Text folgen, müsste der Koine-Text als der zuverlässigste und damit ursprünglichste sein. Aber das muss nicht unbedingt stimmen. Schauen wir uns ein Beispiel an. In Lukas 2,5 heißt es in der berühmten Weihnachtsgeschichte von Josef wie folgt:

Lukas 2,5:

| Hesych-Text: | Westlicher Text: | Koine-Text: |
|---|--|---|
| ...auf dass er sich schätzen ließe mit Maria, <u>seiner</u> <u>Vertrauten</u> , die war schanger. | ...auf dass er sich schätzen ließe mit Maria, <u>seinem</u> <u>Weibe</u> , die war schanger. | ...auf dass er sich schätzen ließe mit Maria, <u>seinem</u> <u>vertrauten Weibe</u> , die war schanger. |

Wir sehen an diesem Beispiel, dass der Hesych-Text und der Westliche Text inhaltlich voneinander abweichen, dass aber der Koine-Text die beiden verschiedenen „Lesarten“ verbindet und somit Abweichung aufzulösen versucht.

Würde man annehmen, der Koine-Text sei der älteste, so fiel es uns etwas schwer zu erklären, weshalb der Hesych-Text ausgerechnet denjenigen Teil ausgelassen hat, den der Westliche Text bevorzugte, während der Westliche Text genau umgekehrt gerade den Teil ausließ, den der Hesych-Text bevorzugt hatte. In der Entscheidung, welche der vorhandenen Lesarten als ursprünglich vorzuziehen sei, muß immer geklärt werden, welche Lesart sich jeweils am besten aus einer anderen Lesart erklären läßt. In diesem Fall scheint die plausibelste Erklärung diejenige zu sein, dass der Koine-Text hier eine gelungene Harmonisierung vorgenommen hat. Dass der Koine-Text nicht nur an dieser Stelle, sondern auch an anderen Stellen derartige Harmonisierungsversuche unternimmt, das ergibt sich aus anderen neutestamentlichen Versen. Offenbar lagen dem Autor des Koine-Textes die beiden anderen Lesarten vor, so dass er sich an den abweichenden Stellen zu einer Harmonisierung genötigt sah. Schauen wir uns ein weiteres Beispiel an

Markus 9, 49:

| Hesych-Text: | Westlicher Text: | Koine-Text: |
|---|--|--|
| Denn jeder muss mit Feuer gereinigt werden. | Denn jedes Opfer wird mit Salz gesalzen. | Denn jedes muss mit Feuer gereinigt werden, denn jedes Opfer wird mit Salz gesalzen. |



Auch hier bringt der Koine-Text die beiden anderen Lesarten in eine Form, welche die unterschiedliche Überlieferung an dieser Stelle harmonisiert. Er sah sich offenbar außerstande, sich für eine der beiden Alternativen zu entscheiden, sondern fügte beide Varianten zusammen. Noch ein weiteres Beispiel:

Matth. 10, 3:

| Hesych-Text: | Westlicher Text: | Koine-Text: |
|---|--|--|
| Philippus und Bartholomäus, Thomas und Matthäus, der Zöllner; Jakobus, des Alphäus Sohn, und <u>Taddäus</u> . | Philippus und Bartholomäus, Thomas und Matthäus, der Zöllner; Jakobus, des Alphäus Sohn, und <u>Lebbaios</u> . | Philippus und Bartholomäus, Thomas und Matthäus, der Zöllner; Jakobus, des Alphäus Sohn, und <u>Taddäus, der da heißt Lebbaios</u> . |

Wir sehen, dass der Koine-Text die unterschiedlichen Lesarten des Hesych-Textes und des Westlichen Textes in Einklang zu bringen versucht. Er muss also die anderen beiden vor sich gehabt haben. Daher liegt es auf der Hand anzunehmen, dass der Koine-Text jünger ist als die anderen beiden Lesarten bzw. Überlieferungen und somit als der älteste und ursprüngliche Text ausscheidet.

Es könnten noch andere Beispiele angeführt werden, aber die hier zitierten mögen im Rahmen dieses Kapitels genügen, um zu zeigen, dass der Koine-Text der jüngste der drei Überlieferungen sein muss. Somit bliebe zu klären, wer von den beiden übrigen als der älteste und ursprünglichste anzusehen ist.

Bevor wir dazu kommen, sei noch erwähnt, dass ausgerechnet der Koine-Text, den wir als den jüngsten ausgemacht haben, in der christlichen Kirche über ein Jahrtausend hinweg als der offizielle Text angesehen wurde, der in den Kirchen zur Bibellesung verwendet wurde. Der Koine-Text hatte nämlich auch der Vulgata, der berühmten lateinischen Bibelübersetzung, als Vorlage gedient. Sogar die heutige Lutherübersetzung enthält noch manche Koine-Stellen, die erwiesenermaßen nicht als ursprünglich anzusehen sind, aber aufgrund ihrer Vertrautheit und traditionellen Bedeutung im Text belassen wurden, wenn auch meist nur zwischen spitzen Klammern.

Bis zu dem Zeitpunkt, da man sich noch nicht sicher war, welche der drei großen Überlieferungen die älteste war, hat man sich meist für diejenige der drei Lesarten entschieden, die zwei dieser drei gemeinsam hatten – nach dem Motto: Die Mehrheit entscheidet. Aber diese Vorgehensweise hat sich in vielen Fällen als irrig erwiesen. Wenn wir nämlich davon ausgehen, dass der Verfasser des Koine-Textes abgeschrieben und die ihm vorliegenden beiden anderen Texte harmonisiert hat, so ist ja davon auszugehen, dass er häufig Fehler, Änderungen oder Zusätze der anderen Texte übernommen hat, auch wenn die nicht ursprünglich waren, so dass dann die spätere Fassung im Verhältnis 2:1 gegen die ursprüngliche Lesart stünde.

Wie können wir nun abwägen, welcher der beiden übrigen Überlieferungen der älteste ist? Nachdem der Koine-Text als kein aussichtsreicher Kandidat für den ursprünglichen Text mehr ist, müssen wir Hesych-Text und Westlichen Text miteinander vergleichen. Schauen wir uns ein paar Stellen an, um herauszufinden, welche der beiden Überlieferungen älter ist.



In Joh. 7 finden wir die Geschichte von Jesus und der Ehebrecherin, einen Text, den wir im Westlichen Text (und darum auch im Koine-Text) vorfinden, nicht jedoch im Hesychtext:

“Und ein jeglicher ging heim. Jesus aber ging an den Ölberg. Und frühmorgens kam er wieder in den Tempel, und alles Volk kam zu ihm; und er setzte sich und lehrte sie. Aber die Schriftgelehrten und Pharisäer brachten eine Frau zu ihm im Ehebruch ergriffen, und stellten sie in die Mitte und sprachen zu ihm: Meister, diese Frau ist ergriffen auf frischer Tat im Ehebruch, Mose aber hat uns im Gesetz geboten., solche zu steinigen. Was sagst du? Das sprachen sie aber, ihn zu versuchen, auf dass sie eine Sache wider ihn hätten. Aber Jesus bückte sich nieder und schrieb mit dem Finger auf die Erde. Als sie nun anhielten, ihn zu fragen, richtete er sich auf und sprach zu ihnen: Wer unter euch ohne Sünde ist, der werfe den ersten Stein auf sie. Und bückte sich wieder nieder und schrieb auf die Erde. Da sie aber das hörten, gingen sie hinaus, einer nach dem andern, von den Ältesten an; und Jesus ward allein gelassen und die Frau in der Mitte stehend. Jesus aber richtete sich auf und sprach zu ihr: Weib, wo sind sie, deine Verkläger? Hat dich niemand verdammt? Sie aber sprach: Herr, niemand. Jesus aber sprach: So verdamme ich dich auch nicht; gehe hin und sündige hinfort nicht mehr.“ (Joh. 7,53 – 8,11)

Wie soll man die Abwesenheit dieser Geschichte im Hesych-Text erklären? Hat der Kopierer des Hesych-Textes diese Geschichte versehentlich ausgelassen und müssen wir den Westlichen Text als ursprünglich ansehen? Oder war es vielmehr so, dass der Hesych-Text als der ursprünglichere von beiden den Text zunächst noch nicht enthielt, während dem Autor des Westlichen Text die Geschichte aus anderer Quelle vorlag und er sie hier einfügte?

Wenn man die Texte vor und nach der Geschichte mit der Ehebrecherin liest, so handeln beide von den Pharisäern, die Zweifel an der Sendung Jesu äußern. Insofern würde es naheliegen, obige Geschichte als spätere Einfügung zu sehen.

Sicher ist, dass der Verfasser des Koine-Textes beide Überlieferungen vor sich hatte und deshalb diese Geschichte des Westlichen Textes mit aufnahm. Uns ist sie heute sehr geläufig, und sie gehörteifelsfrei zum guten christlichen Glaubensgut, obwohl man an ihrer Ursprünglichkeit berechtigten Zweifel hat. Aber selbst wenn wir annehmen würden, dass diese Geschichte nicht von Johannes selbst aufgeschrieben wurde, würde das noch nichts über die Historizität dieser Begebenheit aussagen. Der Einschub könnte sehr wohl eine authentische, historische Geschichte sein, auch wenn sie sich nicht als Bestandteil des Johannes-Evangeliums herausstellen sollte.

Bevor wir uns jedoch festlegen, welcher der zwei älteren Überlieferungen der ursprünglichere der beiden ist, sollten wir uns noch ein paar Beispiele von Abweichungen anschauen.

Im Johannes-Evangelium findet sich noch eine weitere Geschichte, die wir zwar im Westlichen Text (und auch im Koine-Text) vorfinden, nicht jedoch im Hesych-Text. Es ist die Geschichte vom Gichtbrüchigen, der 38 Jahre lang am Teich Bethesda gelegen hatte. Da lesen wir:

„...die warteten, wann sich das Wasser bewegte. Denn ein Engel des Herrn fuhr herab von Zeit zu Zeit in den Teich und bewegte das Wasser. Wer nun zuerst, nachdem das Wasser bewegt war, hineinstieg, der ward gesund, mit welcherlei Leiden er behaftet war.“ (Joh. 5, 3b-4)

Wenn wir uns den Hesych-Text an dieser Stelle anschauen, so fällt auf, dass er, da er obigen Text nicht enthält, dennoch Sinn macht. Es heißt dann:



„Es ist aber zu Jerusalem bei dem Schaftor ein Teich, der heißt auf hebräisch Bethesda und hat fünf Hallen, in welchen lagen viele Kranke, Blinde, Lahme, Ausgezehrte. [Zusatz] Es war aber daselbst ein Mensch, der lag schon achtunddreißig Jahre krank. Da Jesus den sah liegen und vernahm, dass er schon lange gelegen hatte, spricht er zu ihm: Willst du gesund werden? Der Kranke antwortete ihm: Herr, ich habe keinen Menschen, wenn das Wasser sich bewegt, der mich in den Teich bringe; wenn ich aber komme, so steigt ein anderer vor mir hinein. Jesus spricht zu ihm: Stehe auf, nimm dein Bett und gehe hin!“ (Joh. 5, 1-3a, 5-8)

Joh. 5, 3b-4 fehlt hier beim Hesych-Text. Es könnte ein Zusatz des Verfassers des Westlichen Textes sein, der ihn als eine Erläuterung für nötig hielt, um die Bemerkung des Kranken besser verständlich zu machen, der in seiner Antwort an Jesus erwähnt, dass er niemanden hätte, der ihn in den Teich führt, wenn sich das Wasser bewegt. Wollte man vermuten, der Hesych-Text habe Vers 3b-4 ausgelassen, so müsste man begründen, warum er ihn ausgelassen haben könnte. Dafür läßt sich kaum ein Grund finden. Als späteren Einschub hingegen kann man ihn sich schon besser erklären. In diesem Fall würde auch eine allgemeine, in der Textkritik gern angewandte Regel zutreffen, die da lautet: Die kürzere Lesart ist die ursprünglichere.

Wir können hier nicht alle Beispiele zitieren, in denen der Hesych-Text vom Westlichen Text abweicht, um im Einzelnen zu untersuchen, welche Lesarten jeweils als die ursprünglicheren anzusehen sind. Aber die Summe der Vergleiche und die Anwendung einfacher Regeln wie die obige haben die Forscher zu der Überzeugung kommen lassen, dass in der Tat der Hesych-Text der ältere der beiden Überlieferungen und damit auch der ursprünglichere aller drei Texte zu gelten hat.

Aber schauen wir uns ein weiteres Beispiel an, welches zeigt, dass der Westliche Text als der jüngere und der Hesych-Text als der ältere der beiden Texte anzusehen ist. Dieses Beispiel finden wir im Bericht vom Zeichen des Jona in Lukas 11. Das Zeichen des Jona möchte ich hier etwas gründlicher betrachten, weil ich zwei Dinge damit aufhellen will: Zum einen möchte ich zeigen, wie die unterschiedlichen Varianten der drei oder vier Evangelien die verschiedenen Lesarten beeinflusst haben. Und zum anderen werden wir dieses Beispiel von Jonas Zeichen später noch zum Verständnis der Literarkritik benötigen. Aber schauen wir uns zunächst Luk. 11, 29-30 einmal genauer an.

Luk. 11, 29-30:

| Hesych-Text: | Westlicher Text: |
|--|--|
| Da fing er an und sagte: Dies Geschlecht ist ein arges Geschlecht; es begehrt ein Zeichen, und es wird ihm kein Zeichen gegeben denn nur das Zeichen des Jona. | Da fing er an und sagte: Dies Geschlecht ist ein arges Geschlecht; es begehrt ein Zeichen, und es wird ihm kein Zeichen gegeben denn nur das Zeichen des Jona. |
| <u>Denn wie Jona ein Zeichen war den Niniviten, so wird es auch des Menschen Sohn sein diesem Geschlecht.</u> | <u>Denn wie Jona drei Tage und drei Nächte im Bauch des Fisches war, so wird auch des Menschen Sohn in der Erde sein.</u> |

Nach dem Hesych-Text wird das Zeichen des Jona dahingehend gedeutet, dass es Jesus selbst ist, der allein durch sich und seine Predigt seinen Zeitgenossen ein Zeichen sein sollte: So wie Jona lediglich hinging und predigte und sich die Niniviten schon bei seiner Predigt



des Jona bekehrten, ohne irgendwelche Wunder und Zeichen zu verlangen, so wollte Jesus allein durch seine Person und Predigt die Leute zur Buße rufen.

Aber diese Lesart musste dem Verfasser des Westlichen Textes unbefriedigend erscheinen, zumal er noch die Parallelstelle in Matth. 12 kannte, wo es heißt:

Matthäus 12, 39-40:

Hesych-Text/Westlicher Text/Koine-Text:

Und er antwortete und sprach zu ihnen:
Das böse und abtrünnige Geschlecht
sucht ein Zeichen; und es wird ihm
kein Zeichen gegeben werden
denn das Zeichen des Propheten Jona.

Denn gleichwie Jona drei Tage und
drei Nächte in. des Fisches Bauch war,
so wird des Menschen Sohn drei Tage
und drei Nächte im Schoß der Erde sein.

Es erscheint plausibel anzunehmen, dass der Verfasser des Westlichen Textes diesen Text von Matth. 12 zum Anlass nahm, den Text in Luk. 11, 30 so abzuändern, dass er mit dem Matthäus-Text übereinstimmt.

Es gibt im Evangelium Matthäus noch eine weitere Stelle, in der vom Zeichen des Jona die Rede ist. Auch in dieser Variante zeigt sich, dass der Schreiber des Westlichen Textes die ursprüngliche Hesych-Version für unbefriedigend hielt und deshalb abänderte:

Matth. 16,1-4:

| | |
|---|--|
| <p>Hesych-Text:</p> <p>Da traten die Pharisäer und Sadduzäer zu ihm; die versuchten ihn und forderten, dass er sie in Zeichen vom Himmel sehen ließe. Aber er antwortete und sprach:</p> <p>Dieses böse und abtrünnige Geschlecht sucht ein Zeichen; und es soll ihm kein Zeichen gegeben werden denn das Zeichen des Jona. Und er ließ sie und ging davon.</p> | <p>Westlicher Text:</p> <p>Da traten die Phariäer und Sadduzäer zu ihm; die versuchten ihn und forderten, dass er sie ein Zeichen vom Himmel sehen ließe. Aber er antwortete und sprach:</p> <p>Des Abends spricht ihr: Es wird ein schöner Tag werden, denn der Himmel ist rot. Und des Morgens spricht ihr: Es wird heute Ungewitter sein, denn der Himmel ist rot und trübe. Über des Himmels Aussehen könnt ihr urteilen; könnt ihr dann nicht auch über die Zeichen der Zeit urteilen?</p> <p>Dieses böse und abtrünnige Geschlecht sucht ein Zeichen; und es soll ihm kein Zeichen gegeben werden denn das Zeichen des Jona. Und er ließ sie und ging davon.</p> |
|---|--|



Dieser Abschnitt von Matth. 16 bestätigt die Fassung von Lukas 11, wonach (jedenfalls nach dem ursprünglichen Hesych-Text) das Zeichen des Jona in Wirklichkeit **kein** Zeichen war. In beiden Fällen bezieht sich das Zeichen des Jona ausschließlich auf den Prediger selbst bzw. seine Predigt, die ausreichen müssen, um die Zuhörer zum Umdenken zu bewegen.

Der Wunsch der damaligen Menschen nach einem göttlichen Zeichen für die Wahrheit dessen, was der Prediger verkündigte, mag ebenso verbreitet wie verständlich gewesen sein. Aber nicht immer wurde ein solcher Wunsch erfüllt. Ein anderes neutestamentliches Beispiel dafür ist die Erzählung in Lukas 1, wo der Priester Zacharias den Engel, der ihm die Geburt eines Sohnes ankündigt, um ein Zeichen bittet: „Woran soll ich das erkennen? Denn ich bin alt, und mein Weib ist betagt.“ Daraufhin wird er vom Engel gerügt und mit Stummheit bestraft, „darum dass du meinen Worten nicht geglaubt hast“. (Luk. 1,18-20) Obwohl man dem Gesandten des Herrn ohne Zeichen glauben sollte, gab es die Tendenz, dem Begehren nach Zeichen irgendwie zu entsprechen, und sei es auch nur im Nachhinein durch eine beschönigte Überlieferung. Auch im Falle des Jonas-Zeichen (das keines war) zeigt sich, dass der Verfasser des Westlichen Textes diese Deutung für unbefriedigend hielt und deshalb nachbesserte. Weil nach Matthäus die Leute ein „Zeichen vom Himmel“ forderten, bot sich für ihn ein Text an, der mit dem Wetter zu tun hatte. Möglich, dass er ihn von Luk. 12, 54-56 entlehnte:

Lukas 12,54–56:

Er sprach aber zu dem Volk: Wenn ihr eine Wolke sehet aufgehen vom Westen, so sprecht ihr alsbald: Es kommt ein Regen. Und es geschieht also. Und wenn ihr seht den Südwind wehen, so sprecht ihr: Es wird heiß werden. Und es geschieht also. Ihr Heuchler! Das Aussehen der Erde und des Himmels versteht ihr zu prüfen; wie prüfet ihr aber diese Zeit nicht?

Wir sehen: Was schon den Zeitgenossen Jesu ein Stein des Anstoßes war, erschien auch dem Autor des Westlichen Textes unbefriedigend: dass nämlich das Zeichen des Jona nichts anderes als nur der Prediger selbst sein sollte.

Wir werden auf das Jona-Zeichen noch einmal zurückkommen müssen, da wir uns von ihm auch noch einige interessante literarkritische Erkenntnisse erhoffen können.

In Bezug auf unsere textkritischen Vergleiche ist noch anzumerken, dass der Verfasser des Westlichen Textes Tendenzen zeigt, das Lukas-Evangelium an das Matthäus-Evangelium anzugleichen. Es ist bekannt, dass das Matthäus-Evangelium in der alten Kirche von allen Evangelien die größte Autorität besaß, so dass es verständlich ist, wenn der Schreiber des Westlichen Textes sich nicht nur auf das Kopieren beschränkte, sondern dort, wo es ihm notwendig erschien, Lukas an Matthäus anglich. Wir würden uns solche Freiheiten heute kaum mehr herausnehmen, und schon der Verfasser des Koine-Textes hätte sich nicht getraut, Änderungen von solcher Tragweite vorzunehmen, wie sie sich der Schreiber des Westlichen Textes zutraute. Wie kann man sich das erklären? Hatte das Neue Testament zur Zeit der Entstehung des Westlichen Textes noch nicht jenen Grad an Heiligkeit gewonnen, der es verhindert hätte, solche gravierenden Änderungen vorzunehmen? Oder glaubte der Autor des Westlichen Textes vielleicht, dass die ihm vorliegende (Hesych-) Kopie des Neuen Testaments einige Fehler und Auslassungen enthielt, die es zu korrigieren galt? Ganz sicher wird man seine Motivation nicht nachvollziehen können.



Aber schauen wir uns noch ein Beispiel an, das belegt, dass der Autor des Westlichen Textes den Hesych-Text bearbeitet hat:

Luk. 11, 2-4:

| | |
|--|---|
| Hesych-Text: Vater Dein Name werde geheiligt. Dein Reich komme. Gib uns unser täglich Brot immerdar. Und vergib uns unsere Sünden; denn auch wir vergeben allen, die uns schuldig sind. Und führe uns nicht in Versuchung. | Westlicher Text: <u>Unser Vater im Himmel</u> Dein Name werde geheiligt. Dein Reich komme. <u>Dein Wille geschehe auf Erden wie im Himmel.</u> Gib uns unser täglich Brot immerdar. Und vergib uns unsere Sünden; denn auch wir vergeben allen, die uns schuldig sind. Und führe uns nicht in Versuchung, <u>sondern erlöse uns von dem Übel.</u> |
|--|---|

Der Westliche Text hat hier in der Lukas-Variante des „Vater Unsers“ einige Zusätze vorgenommen, die aber keineswegs leichtfertig waren, sondern verständlich werden, wenn wir uns die Parallelstelle des „Vater Unsers“ bei Matthäus ansehen.

Matth.6, 9-13:

Hesych u. Westl. Text:

Unser Vater in dem Himmel!
Dein Name werde geheiligt.
Dein Reich komme
Dein Wille geschehe auf Erden wie im Himmel.
Unser täglich Brot gib uns heute.
Und vergib uns unsere Schuld,
wie wir vergeben unsern Schuldigern.
Und führe uns nicht in Versuchung,
sondern erlöse uns von dem Übel.

Der Autor des Westlichen Textes hat hier offensichtlich die Lukas-Version des Vater Unsers an die Matthäus-Version angeglichen bzw. entsprechend ergänzt. Man kann die Zusätze beim Westlichen Text sehr gut dadurch erklären, dass sein Autor den Hesych-Text vor sich hatte und um Harmonisierung des Lukas-Textes an den Matthäus-Text bemüht war. Würde man umgekehrt annehmen, der Westliche Text sei der ältere von beiden, so müsste man plausibel machen, warum der Autor des Hesych-Textes ausgerechnet am Vater Unser einige wichtige Formulierungen einfach weggelassen hätte. Das wäre an dieser Stelle kaum mit Flüchtigkeitsfehlern zu erklären. Deshalb ist auch diese Bibelstelle ein Beleg dafür, dass der Hesych-Text der ursprünglichere von beiden ist.

An dieser Stelle sei noch darauf hingewiesen, dass der Koine-Text, von dem wir ja inzwischen wissen, dass er der jüngste der drei Überlieferungen ist, bei Matthäus noch einen



Zusatz hat, der weder beim Hesych-Text noch beim Westlichen Text auftaucht, aber bis heute zum festen Bestandteil der christlichen Liturgie ist:

Matt. 6, 13b:

Koine-Text

Denn dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit. Amen.

Man wird annehmen dürfen, dass weder der Hesych-Text noch der Westliche Text sich angemaßt hätten, einen so wichtigen Gebetsschluss einfach wegzulassen, wenn dieser bereits vorhanden gewesen wäre. Offenbar fehlte er aber im ursprünglichen Text. Da er inzwischen aber fester Bestandteil der Liturgie geworden war, hat der Autor des Koine-Textes offenbar die praktizierte Liturgie aufgegriffen und den Text entsprechend angepasst.

Die unterschiedlichen Lesarten der drei großen Überlieferungen weisen jedenfalls auch im Falle des Vater Unser darauf hin, dass der Hesych-Text der älteste der drei, der Koine-Text der jüngste sein muß.

In diesem Beispiel bestätigt sich auch die allgemeine (wenn auch nicht immer zutreffende) Regel, wonach die kürzere Lesart im Zweifelsfall die ältere ist. Allerdings gibt es auch Beispiele dafür, dass die längere Lesart die ältere sein kann. Dazu zwei Textstellen.

Luk. 5,37–39

| Hesych-Text: | Westlicher Text: |
|--|--|
| (37) Und niemand füllt jungen Wein in alte Schläuche; sonst zerreißt der junge Wein die Schläuche und wird verschüttet, und die Schläuche kommen um. | (37) Und niemand füllt jungen Wein in alte Schläuche; sonst zerreißt der junge Wein die Schläuche und wird verschüttet, und die Schläuche kommen um. |
| (38) Sondern den jungen Wein soll man in neue Schläuche füllen. | (38) Sondern den jungen Wein soll man in neue Schläuche füllen. |
| (39) Und niemand, der vom alten trinkt will neuen; denn er spricht: Der alte ist milder. | -- |

Wie man sieht, fehlt der letzte Satz (Vers 39) beim Westlichen Text völlig. Schaut man sich diesen Vers genauer an, so ist zu erkennen, dass Vers 39 im Zusammenhang mit den vorausgegangenen Texten gar keinen rechten Sinn ergibt. Wahrscheinlich wusste auch der Schreiber des Westlichen Textes nichts Rechtes mit ihm anzufangen. Außerdem, was noch schwer wiegt, wird er entdeckt haben, dass dieser etwas missverständliche Text in der Parallelstelle bei Matthäus überhaupt nicht vorhanden ist. Und das wird denn auch der Hauptgrund gewesen sein, weshalb der Westliche Text sich erlaubte, diesen umstrittenen Vers einfach wegzulassen. Man wird aber wohl davon ausgehen müssen, dass der Verfasser des Lukasevangelium ihn an dieser Stelle tatsächlich stehen hatte.



Ein zweites Beispiel dafür, dass der längere und nicht der kürzere Text die ursprünglichere Lesart darstellt, ist der folgende Lukas-Text, bei dem es noch einmal um das Zeichen des Jona geht.

Luk. 11, 31-32

| | |
|---|---|
| <p>Hesych-Text:</p> <p>(31) Die Königin vom Süden wird auftreten im Jüngsten Gericht mit den Leuten dieses Geschlechts und wird sie verdammen; denn sie kam von der Welt Ende, zu hören die Weisheit Salomos. <u>Und siehe, ein größerer als Salomo ist hier.</u></p> <p>(32) Die Leute von Ninive werden auftreten im Gericht mit diesem Geschlecht und werden's verdammen; denn sie taten Buße nach der Predigt des Jona. <u>Und siehe, ein größerer als Jona ist hier.</u></p> | <p>Westlicher Text:</p> <p>(31) Die Königin vom Süden wird auftreten im Jüngsten Gericht mit den Leuten dieses Geschlechts und wird sie verdammen; denn sie kam von der Welt Ende, zu hören die Weisheit Salomos. <u>Und siehe, ein größerer als Salomo ist hier.</u></p> |
|---|---|

Ausgehend von der allgemeinen Regel, dass der kürzere Text der ursprünglichere sein muss, müsste man hier den Westlichen Text für den älteren halten. Doch gibt es, wie wir sahen, andere Belege dafür, dass der Hesych-Text der ältere ist. Wie soll man sich also hier das Weglassen eines langen Verses durch den Schreiber des Westlichen Textes erklären? Wahrscheinlich war der Schreiber des Westlichen Textes beim Abschreiben irrtümlich der Meinung, er habe den zweiten Vers bereits kopiert, weil die jeweils letzten Sätze der beiden Verse sich doch sehr ähneln. Ein anderer Grund als ein Abschreibfehler, diesen Vers einfach wegzulassen, scheint nicht vorzuliegen. Diese Art von Flüchtigkeitsfehler erklärt eine ganze Reihe von abweichenden Lesarten. In manchen Fällen ist es vielleicht nur ein einziges Wort, das gleich zweimal, noch dazu am Ende einer Zeile, auftaucht, und den Kopierer dazu verleitet, eine ganze Zeile, manchmal einen ganzen Vers auszulassen.

Zusammenfassung: Die Textkritik, auch Textgeschichte genannt, wird von bibelgläubigen Christen gewöhnlich ohne weiteres akzeptiert, weil man erkennt, dass es verschiedene Handschriften mit teilweise unterschiedlichen Lesarten und sogar verschiedenen Überlieferungen gibt, und man natürlich bemüht sein muss, den ursprünglichen Text des Alten und Neuen Testaments sicherzustellen. Manche Christen tun sich aber schwer mit anderen Formen der historisch-kritischen Methode, weil sie glauben, dass damit am Wort Gottes herumgedoktort und seziert wird, weil man auf diese Weise die Wahrheit der Texte relativieren möchte oder die Historizität der darin beschriebenen Ereignisse leugnen will. Aus theologisch-wissenschaftlicher Sicht sind die übrigen Methoden im Grund auch nur das wissenschaftliche Handwerkszeug, das nötig ist, um Form, Zweck und Entstehung der biblischen Texte zu verstehen und zu würdigen. Das einem aufgrund der gründlichen Betrachtung der Entstehungsgeschichte eines Textes auch schon mal Zweifel an der Historizität des Geschilderten kommen, das nehmen viele Theologen durchaus in Kauf, ohne dass dies etwa in einer Predigt thematisiert werden muss oder sollte. Gerade dieser Zweifel verbietet sich jedoch aus der Sicht streng gläubiger Christen.



Wir wollen uns nun an Hand einiger Beispiele mit der Literarkritik vertraut machen, um besser abwägen zu können, ob es sich um eine anrühige Methode handelt, die zu vermeiden wäre, oder um eine Methode, die ihre Berechtigung hat.

Literarkritik

Die Literarkritik ist eigentlich kaum etwas anderes als Textkritik oder Textgeschichte, nur dass hier die Texte auf einer anderen (zeitlichen) Ebene untersucht werden. Bei der Textkritik haben wir es mit unterschiedlichen Lesarten und abweichenden Überlieferungen aus dem 2., 3. und 4. Jahrhundert zu tun; bei der Literarkritik indes vergleichen wir "Lesarten" oder „Überlieferungen“ miteinander, die der endgültigen Fassung der biblischen Bücher vorausgingen bzw. ihnen zugrunde gelegen haben müssen. Auf das Neue Testament bezogen heißt dies, dass es sich um unterschiedliche Überlieferungen aus dem 1. Jahrhundert nach Christus handelt, um Textwerdungsprozesse, die noch vor der Festlegung des biblischen Kanons stattfanden.

Um die Literarkritik beispielhaft zu veranschaulichen, sind die Synoptiker sehr nützlich, also die drei ersten Evangelien Matthäus, Markus und Lukas, so dass es auch hier wieder zu einem Dreiervergleich kommt, aber diesmal nicht zu einem Vergleich zwischen Abschriften der neutestamentlichen Texte, sondern um einen Vergleich der neutestamentlichen Bücher miteinander. Ging es bei der Textkritik (bzw. Textgeschichte) darum, den Hesyck-Text, den Westlichen Text und den Koine-Text gegeneinander abzuwägen, um den ursprünglicheren der drei Texte herauszufinden, so geht es bei der Literarkritik der synoptischen Evangelien darum, diese nun schon fest kanonisierten neutestamentlichen Bücher miteinander zu vergleichen, um auch hier die vorhandenen Unterschiede herauszuarbeiten und Aufschluss darüber zu gewinnen, welche der überlieferten Evangeliums-Texte älter oder gar ursprünglich sind.

„Ursprünglich“ bezieht sich in diesem Zusammenhang dann nicht auf die Frage, ob Matthäus, Markus bzw. Lukas diesen Text tatsächlich geschrieben haben (das hat die Textkritik festzustellen), sondern hier geht es darum zu fragen, in welchem Verhältnis das, was, sagen wir, Matthäus geschrieben hat, zu dem steht, was Markus und Lukas schrieben. Es geht darum herauszuarbeiten, ob man durch synoptische Vergleiche etwas über die Entstehung der Texte und der Evangelien erfahren kann.

Zur Verdeutlichung wollen wir noch einmal das Vater Unser heranziehen, bei dem wir zuvor gesehen haben, dass der Schreiber des Westlichen Textes die Parallelstelle bei Lukas an die Parallelstelle von Matthäus angeglichen hat. Aber nachdem die Textkritik herausfand, dass im ursprünglichen Text die Parallelstellen durchaus unterschiedlich sind, fragt nun die Literarkritik danach, warum hier der Matthäus-Text vom Lukas-Text abweicht. Obwohl wir nunmehr keinen textkritischen, sondern einen literarkritischen Vergleich anstellen, ähneln sich die Methoden. Schauen wir einmal näher hin:



Das Vater Unser

| | |
|---|--|
| <p>Matt. 6, 9-13:</p> <p><u>Unser Vater in dem Himmel</u>, dein Name werde geheiligt, dein Reich komme, <u>dein Wille geschehe auf Erden wie im Himmel</u>, unser täglich Brot gib uns heute, und vergib uns unsere Schuld, wie wir vergeben unsern Schuldigern, und führe uns nicht in Versuchung, <u>sondern erlöse uns von dem Übel.</u></p> | <p>Luk. 11, 2-4:</p> <p>Vater, dein Name werde geheiligt, dein Reich komme,</p> <p>gib uns unser täglich Brot immerdar. und vergib uns unsere Sünden; denn auch wir vergeben allen, die uns schuldig sind, und führe uns nicht in Versuchung</p> |
|---|--|

Noch einmal: Die Literarkritik fragt nicht nach dem ursprünglichen Matthäus oder nach dem ursprünglichen Lukas – das ist Aufgabe der Textkritik – sondern jetzt wird gefragt: Worin bestehen die Abweichungen innerhalb des etablierten Originaltextes, und warum bestehen diese Abweichungen? Es wird auch gefragt, ob man eine Aussage darüber machen kann, welche der vorhandenen Fassungen die ursprünglichere ist, und schließlich wird man sogar fragen dürfen (aber nur selten beantworten können), welche Fassung Jesus selbst gebrauchte.

Aus den Beispielen der Textkritik wissen wir, dass man bei der Analyse von ähnlichen Texten durchaus zu gewissen Regeln kommen kann. So haben wir herausgefunden, dass in vielen Fällen der kürzere Text der ursprünglichere war – wenn auch nicht in allen Fällen. Es liegt deshalb auf der Hand, auch bei literarkritischen Untersuchungen anzunehmen, dass in der Regel die kürzere Fassung die ursprünglichere, ältere ist, es sei denn, es sprechen andere triftige Gründe dagegen.

Geht man davon aus, dass nicht der kürzere, sondern der längere Text als der ursprünglichere anzusehen ist, so muß man gleichzeitig erklären, weshalb in einem solchen Fall am ursprünglichen Text eine Kürzung vorgenommen wurde. Aber wie gesagt, das wäre nicht die Regel, da es bei diesen heiligen Texten unwahrscheinlicher ist, dass ein Überlieferer absichtlich etwas weglässt als wenn er (vielleicht aus Gründen der Vollständigkeit) einen Zusatz einfügt. (Auch in den besprochenen textkritischen Beispielen waren die späteren Kopierer meist für Zusätze verantwortlich.) Kann diese Regel auch bei der Literarkritik helfen?

Wenn wir auch im Vergleich der beiden Parallelstellen von der Regel „Der kürzere Text ist der ursprünglichere“ Gebrauch machen, so hieße dies, dass der Lukas-Text des Vater Unseers der ältere ist. Die Matthäus-Version hat etwas Liturgenhaftes an sich. Lukas heftet hingegen etwas Urwüchsiges, Ursprüngliches an. Dennoch: das ursprünglich vorgetragene Gebet Jesu mag viel länger gewesen sein, beide Versionen sind vielleicht nur Verstümmelungen, weil sich seine Jünger nur vage daran erinnerten. Wer kann das genau sagen? Letztgültig klären läßt sich diese Frage nicht. Wir wollen uns ein zweites Beispiel anschauen. Am Kreuz, an das Jesus genagelt wurde, hatte Pilatus ein Schild angebracht, das nach dem Zeugnis der Evangelien folgende Inschrift trug:



Die Inschrift am Kreuz Jesu:

| | | | |
|---|-----------------------------------|---|--|
| Matt. 27, 37: Dies ist Jesus, der Juden König | Markus 15, 26: Der Juden König | Luk. 23, 38: Dies ist der Juden König | Joh. 19, 19: Jesus von Nazareth, der Juden König |
|---|-----------------------------------|---|--|

Wollte man diese vier voneinander abweichenden Inschriften harmonisieren, so dürfte uns das eigentlich nicht schwerfallen. Dann würde sich jede dieser Versionen als Kürzung einer ursprünglicheren erklären lassen, die verloren gegangen ist. Dann nämlich, wenn Pilatus zu schreiben befohlen hatte: "Dies ist Jesus von Nazareth, der Juden König." Wenn wir diesen Satz als den historisch ursprünglichen ansähen, so müssten wir allerdings konstatieren, dass alle vier hier überlieferten Varianten je eine Kürzung des Ursprünglichen darstellen.

Das wäre ja weiter nichts Aufregendes, aber wir hätten uns damit zwei Schwierigkeiten eingehandelt. Erstens würde es bedeuten, dass keine der vier Varianten ursprünglich sein kann. Und zweitens hätten wir die Schwierigkeit erklären zu müssen, warum alle vier Schreiber eine Kürzung vorgenommen hätten und warum nicht wenigstens einer von ihnen den wirklichen ursprünglichen Wortlaut beibehalten hat. Gibt es eine andere Lösung?

Man könnte diese Abweichungen auch anders erklären. Man könnte annehmen, dass Markus (als das kürzeste und darum vielleicht älteste Evangelium) die älteste Version wiedergibt, zumal seine Variante auch die kürzeste ist. Die andern Evangelien würden dann an der knappen Markus-Variante leichte Präzisierungen oder Deutungen vorgenommen haben. Die Präzisierungen der anderen drei Evangelien würden ja durchaus Sinn machen, denn als das Schild über dem Kopf Jesu hing, wird es keine Unklarheit darüber gegeben haben, wen Pilatus mit „der Juden König“ gemeint hatte, wohingegen man dies als später beim bloßen Erzählen leicht in Frage stellen konnte. Insofern wäre es dann unzweideutig, in die Inschrift den Namen Jesu mit aufzunehmen.

Wir können hier nicht mit Sicherheit sagen, welche der beiden Erklärungen für die Abweichungen nun die richtige ist. Es mag eine Sache des persönlichen Geschmacks sein. Letztlich ist das aber auch gar nicht entscheidend. Der Streitpunkt zwischen Juden und Christen entfachte sich ja ohnehin nicht darüber, was genau auf dem Schild geschrieben war, sondern darüber, ob Jesus tatsächlich der Juden König sei oder ob er nur behauptet habe, es zu sein. In Joh. 19, 21-22 wird erzählt, dass „die Hohenpriester der Juden“ Pilatus aufforderten, nicht „Der Juden König zu schreiben“, sondern „dass er gesagt habe: Ich bin der Juden König“, worauf Pilatus geantwortet haben soll: „Was ich geschrieben habe, das habe ich geschrieben.“ Die Formulierung „die Hohenpriester der Juden“ (es gab immer nur einen Hohenpriester der Juden!) könnte nahelegen, dass wir es hier möglicherweise mit einer nachträglichen Erzählerweiterung zu tun haben, die den Streit zwischen Christen und Juden bezüglich der Person Jesu auf den Punkt bringt.

Wir können schon anhand dieser wenigen Beispiele erkennen, dass die historischen Fragen meist nicht letztgültig beantwortet werden können. Aber sehen wir uns ein weiteres Beispiel an:



Das Petrus-Bekenntnis.

| | | | |
|---|--|--|--|
| Matthäus 16, 16: Du bist Christus, des lebendigen Gottes Sohn! | Markus 8, 29: Du bist der Christus! | Lukas 9, 20: Du bist der Christus Gottes! | Johannes 6, 69: ...dass du bist der Heilige Gottes! |
|---|--|--|--|

Eine Harmonisierung wird in diesem Fall schon schwietiger. Markus, das Evangelium, das man für das Älteste hält, weist auch in diesem Fall die kürzeste Form auf. Es liegt nahe, sie deshalb auch hier für die älteste zu halten. Freilich, Markus hält man u. a. deshalb für das älteste Evangelium, weil es in so vielen Fällen die kürzere Form enthält. Es könnte sich also auch um einen tückischen Zirkelschluss handeln. Aber wer behaupten wollte, Markus habe an dieser Stelle *nicht* die älteste Form, müsste erklären, weshalb er die (ursprünglich) längeren Formen der anderen Evangelien gekürzt habe.

Wie das Petrus-Bekenntnis genau gelautet hat, können wir zwar nicht mehr sicher ergründen, aber aus meiner Sicht spricht sehr viel für die Markus-Variante als ursprüngliche Version, weil sie kürzer ist und weil sie die entscheidend Information enthält, die berichtenswert war: Petrus hat an dieser Stelle – und nur hier – Jesus zum „Messias“ (Christus) erklärt. Dass er der „Christus Gottes“ (Lukas) oder „des lebendigen Gottes Sohn“ (Matthäus) oder „der Heilige Gottes“ (Johannes) sei, ist nicht das Wesentliche dieser Begebenheit. Prägend war die hier ausgesprochene Vermutung, dieser Jesus sei der von den Juden erwartete Messias. Diese Vermutung war es denn auch, die das Christentum konstituierte und die aus dem jüdischen „Jesus von Nazareth“ den christlichen „Jesus Christus“ machte. Aber sehen wir uns ein weiteres Beispiel an, das vielleicht eine Erklärung dafür bieten könnte, weshalb das Petrus-Bekenntnis von Matthäus und Lukas etwas erweitert wurde.

Das Bekenntnis des römischen Hauptmanns:

| | | |
|---|--|--|
| Matthäus 27, 54: Wahrlich, dieser ist Gottes Sohn gewesen! | Markus 15, 39: Wahrlich, dieser Mensch ist Gottes Sohn gewesen! | Lukas 23, 47: Fürwahr, dieser ist ein rechtschaffener Mensch gewesen! |
|---|--|--|

Die Unterschiede sind in diesem Falle schon hochtheologischer Natur. Man könnte sagen, dass hier drei unterschiedliche christologische Entwürfe verborgen sind. Denn während der römische Hauptmann, der unter dem Kreuz stand, nach Lukas den Gekreuzigten lediglich als „frommen Menschen“ bezeichnet, ist er nach Markus sowohl Mensch als auch Gottes Sohn und nach Matthäus nur Gottes Sohn.

Ich will hier nicht zuviel hineinlesen, aber in diesen Varianten könnte sich bereits zeigen, dass es unter den ersten Christen schon unterschiedlichen Christologien gab, wonach die einen in ihm einen vollgültigen Menschen sahen, die anderen schon so etwas wie eine Zweinaturenlehre (die menschliche und die göttliche) befürworteten, während man bei Matthäus schon so etwas wie einen rudimentären Doketismus erkennen könnte, gemäß dem Jesus ganz göttlich war und nur wie ein Mensch erscheinete.



Aber das sind Fragen, die zu entscheiden die Literarkritik weit überfordern würde. Ihr geht es zunächst nur darum zu klären, welche der drei Varianten die älteste sein könnte. Wie soll man sich entscheiden? Natürlich muss man sich nicht entscheiden, sondern kann alle Varianten so stehen lassen, wie sie stehen. Aber Fragen stellen und Vermutungen anstellen muss erlaubt sein.

Wenn wir davon ausgehen, was die meisten Theologen tun, dass das Markus-Evangelium das wahrscheinlich älteste der Evangelien ist, dann spräche viel für die Markus-Version „Wahrlich, dieser Mensch ist Gottes Sohn gewesen!“ als der ursprünglichen Variante. Ich halte das für plausibel. Eine Frage wäre, in welchem Sinne er Jesus als „Gottes Sohn“ bezeichnet? Im jüdischen, römischen oder griechischen Sinn. Alle drei Sprachen wurden damals in Palästina gesprochen. Im jüdischen Sinne wäre dies gar nichts Anstößiges gewesen, sondern hätte soviel bedeutet wie: Dies war ein frommer, rechtschaffener Mann.³ Und diese Deutung wird denn auch von der Lukas-Variante bestätigt. Da der Hauptmann aber ein Römer war, gehörte er zu denen, die ihre Kaiser oft als „Söhne Gottes“ verehrten, so dass sein Ausspruch schon sehr ehrenvoll klingt. Und wenn wir den Ausspruch im griechisch-hellenistischen Sinn werten, dann gewinnt er allerdings eine Qualität, die ihn in die Nähe des griechischen *Logos* bringt, der als Vermittlers zwischen Gott und der Welt verstanden wurde.

Doch so viele Gedanken wird sich ein römischer Hauptmann nicht gemacht haben, dem die Kreuzigung Jesu oblag. Aber er mag gespürt haben, dass während die zwei Gekreuzigten zur Linken und Rechten Jesu tatsächlich Verbrecher waren, die ihre Strafe verdient hatten, jener in der Mitte offenbar unschuldig war. Mehr sollte man dem römischen Hauptmann nicht unterstellen. Mehr war (ursprünglich) kaum gemeint. Dass die christliche Kirche mehr in den Ausspruch hineingelesen hat, ihn sozusagen theologisch erhöht hat, das wäre eine andere Sache.

Doch nun zu jenem Beispiel, das uns schon für die textkritische Fragestellung diente: Das Jona-Zeichen. Wir gingen bei der Textkritik ausführlich darauf ein, um nun auch anhand der Literarkritik die methodischen Unterschiede und Gemeinsamkeiten herauszuarbeiten. Wir haben hier den seltenen Fall, dass wir insgesamt sogar fünf Parallelstellen zur Verfügung haben, da die Begebenheit bei Matthäus gleich zweimal erzählt wird.

³ Im Judentum konnte der Titel „Sohn Gottes“ sich auf jeden rechtschaffenen Menschen beziehen oder auf Israel als Ganzes.



Das Zeichen des Jona:

| | | | | |
|--|--|---|--|--|
| <p>Matt. 12, 38-42:</p> <p>(38) Da hoben an etliche unter den Schriftgelehrten und Pharisäern und sprachen: Meister, wir wollten gerne ein Zeichen von dir sehen.</p> <p>(39) Und er antwortete und sprach zu ihnen: Das böse und abtrünnige Geschlecht sucht ein Zeichen; und es wird ihm kein Zeichen gegeben werden denn das Zeichen des Propheten Jona.</p> <p>(40) Denn gleichwie Jona drei Tage und drei Nächte in des Fisches Bauch war, so wird des Menschen Sohn drei Tage und drei Nächte im Schoß der Erde sein.</p> <p>(41) Die Leute von Ninive werden auftreten beim Gericht mit diesem Geschlecht und werden es verdammen; denn sie taten Buße nach der Predigt des Jona. Und siehe, hier ist mehr als Jona.</p> <p>(42) Die Königin vom Süden wird auftreten beim Gericht mit diesem Geschlecht und wird es verdammen, denn sie kam vom Ende der Erde, Salomos Weisheit zu hören. Und siehe, hier ist mehr als Salomo.</p> | <p>Matt. 16, 1+4:</p> <p>(1) Da traten die Pharisäer und Sadduzäer zu ihm; die versuchten ihn und forderten, dass er sie ein Zeichen vom Himmel sehen ließe.</p> <p>(4) Dieses böse und abtrünnige Geschlecht sucht ein Zeichen; und soll ihm kein Zeichen gegeben werden denn das Zeichen des Jona. Und er ließ sie und ging davon.</p> | <p>Mark. 8, 11-12:</p> <p>(11) Und die Pharisäer kamen heraus und fingen an, mit ihm zu streiten, versuchten ihn und begehrten ein Zeichen vom Himmel.</p> <p>(12) Und er seufzte in seinem Geist und sprach: Was sucht doch dies Geschlecht ein Zeichen? Wahrlich, ich sage euch: Es wird diesem Geschlecht kein Zeichen gegeben werden.</p> | <p>Luk. 11, 16.29-32:</p> <p>(16) Andere aber versuchten ihn und begehrten von ihm ein Zeichen vom Himmel.</p> <p>(29) Da fing er an und sagte: Dies Geschlecht ist ein arges Geschlecht; es begehrt ein Zeichen, und es wird ihm kein Zeichen gegeben denn nur das Zeichen des Jona.</p> <p>(30) Denn wie Jona ein Zeichen war den Niniviten, so wird es auch des Menschen Sohn sein diesem Geschlecht.</p> <p>(32) Die Leute von Ninive werden auftreten im Gericht mit diesem Geschlecht und werden's verdammen; denn sie taten Buße nach der Predigt des Jona. Und siehe, hier ist mehr als Jona.</p> <p>(31) Die Königin vom Süden wird auftreten im Jüngsten Gericht mit den Leuten dieses Geschlechts und wird sie verdammen; denn sie kam von der Welt Ende, zu hören die Weisheit Salomos. Und siehe, hier ist mehr als Salomo.</p> | <p>Joh. 6, 30:</p> <p>(30) Da sprachen sie zu ihm: Was tust du denn für ein Zeichen, auf dass wir sehen und glauben dir? Was wirkst du?</p> <p>(Es folgt eine Diskussion darüber, dass Gott dem Volk Israel in der Wüste das Wüstenbrot Manna schickte.)</p> |
|--|--|---|--|--|

Ein Vergleich dieser Parallelstellen fördert interessante Erkenntnisse zutage: Alle Versionen, mit Ausnahme derjenigen von Matthäus 12, lassen deutlich erkennen, dass die ursprüngliche Absicht des Jona-Zeichens nichts weiter als zu sagen: Es wird diesem Geschlecht überhaupt kein Zeichen gegeben werden. Markus 8 spricht überhaupt nicht vom



Zeichen des Jona, sondern lässt Jesus lapidar sagen: „Es wird diesem Geschlecht kein Zeichen gegeben werden.“ Basta. Gar kein Zeichen, kein Zeichen des Jona, nichts. Matt. 16 spricht zwar vom Zeichen des Jona, erläutert es aber überhaupt nicht.

Bei Matt. 12, Matt. 16 und Luk. 11 wird das Zeichen des Jona gedeutet. Matt. 16 und Luk. 11 deuten es im Sinne von Markus: nämlich als gar kein Zeichen. Das einzige Zeichen soll die Person des Predigers sein (oder, wenn man so will: seine bloße Predigt). Auf Jesus bezogen hieß das: Jesus selbst war das Jonas-Zeichen. Ein anderes würde es nicht geben. Die beste Erklärung hierzu gibt Lukas: „Denn wie Jona ein Zeichen war den Niniviten, so wird es auch des Menschen Sohn sein diesem Geschlecht.“ Kein Wunder, kein Mirakel, sondern nur die Person und Predigt Jesu allein sollten zur Buße führen. Das Zeichen des Jona ist somit nichts anderes als: überhaupt kein Zeichen.

Sogar bei Matthäus 12, wo das Zeichen des Jona mit dem dreitägigen Aufenthalt Jesu im Schoß der Erde uminterpretiert wird (in Anlehnung von Jonas Aufenthalt im Bauch des Fisches), ist die ursprüngliche Intention noch deutlich zu erkennen; denn auch hier (Vers 41) wird von den Leuten in Ninive ausdrücklich gesagt, dass „sie taten Buße nach der Predigt des Jona“. Wenn also die Leute von Ninive damals allein schon nach der Predigt des Jona Buße taten, wieviel mehr sollten die Menschen von Jerusalem bei der Predigt Jesu Buße tun. So die offensichtlich ursprüngliche Absicht des Jona-Zeichens. Die Absicht Jesu war es, seinen Zuhörern klar zu machen, dass sie auf die von ihnen gewünschten Zeichen als Legitimation für seine Sendung verzichten sollten und sich mit seiner Predigt begnügen müssten.

Nun kann man fragen, weshalb unter einigen Christen (zumindest unter jenen, die den Text von Matthäus 12, 40 überlieferten) die Tendenz bestand, das Zeichen des Jona doch als etwas Mirakulöses zu deuten. Die Antwort liegt auf der Hand und ist doch zugleich auch tragisch: Offensichtlich hat sich das Begehren nach wunderhaften Dingen als Hinweis auf die göttliche Sendung Jesu nicht nur auf die zeitgenössischen Hörer Jesu beschränkt, denen Jesus hier diesbezüglich eine Abfuhr erteilte; vielmehr sahen auch die Nachfolger Jesu in seinen Wundern den Erweis seiner göttlichen Sendung. In Bezug auf das Jonas-Zeichen handelte es sich allerdings um das ultimative Wunder: nämlich das Auferstehungswunder: „Denn gleichwie Jona drei Tage und drei Nächte in des Fisches Bauch war, so wird des Menschen Sohn drei Tage und drei Nächte im Schoß der Erde sein.“ (Matt. 12, 40)

Doch was haben wir von dieser Deutung des Zeichens Jona zu halten? Abgesehen davon, dass Jesus keine drei Tage und drei Nächte im Schoß der Erde war (weil nach dem Zeugnis der Evangelisten Jesus erst am Freitag gekreuzigt und bereits am Sonntag morgen wieder auferstanden war), erscheint es mir angesichts der synoptischen Textvergleiche mehr als zweifelhaft, dass Jesus den zeitgenössischen Zuhörern, die ein Zeichen von ihm beehrten, ein solches Zeichen in der Weise ankündigt haben soll, dass er drei Tage im Schoß der Erde verbringen würde. Mir scheint stattdessen die Schlussfolgerung unausweichlich, dass es sich hierbei um eine nachträgliche Interpolation handelt, noch dazu eine, die an der ursprünglichen Absicht des Textes völlig vorbeigeht.

Bleibe noch zu fragen, wieso Matthäus überhaupt zwei Versionen der Geschichte aufgenommen hat. Auch hier scheint sich mir diese Schlussfolgerung aufzudrängen. Matthäus hatte zwei Quellen vorliegen. Eine dieser beiden Quellen dürfte das Markus-Evangelium gewesen sein, von dem er die Variante Matt. 16 übernahm. Allerdings mit einem kleinen Zusatz. Wo Markus das „Zeichen des Jona“ überhaupt nicht erwähnt, fügt Matthäus



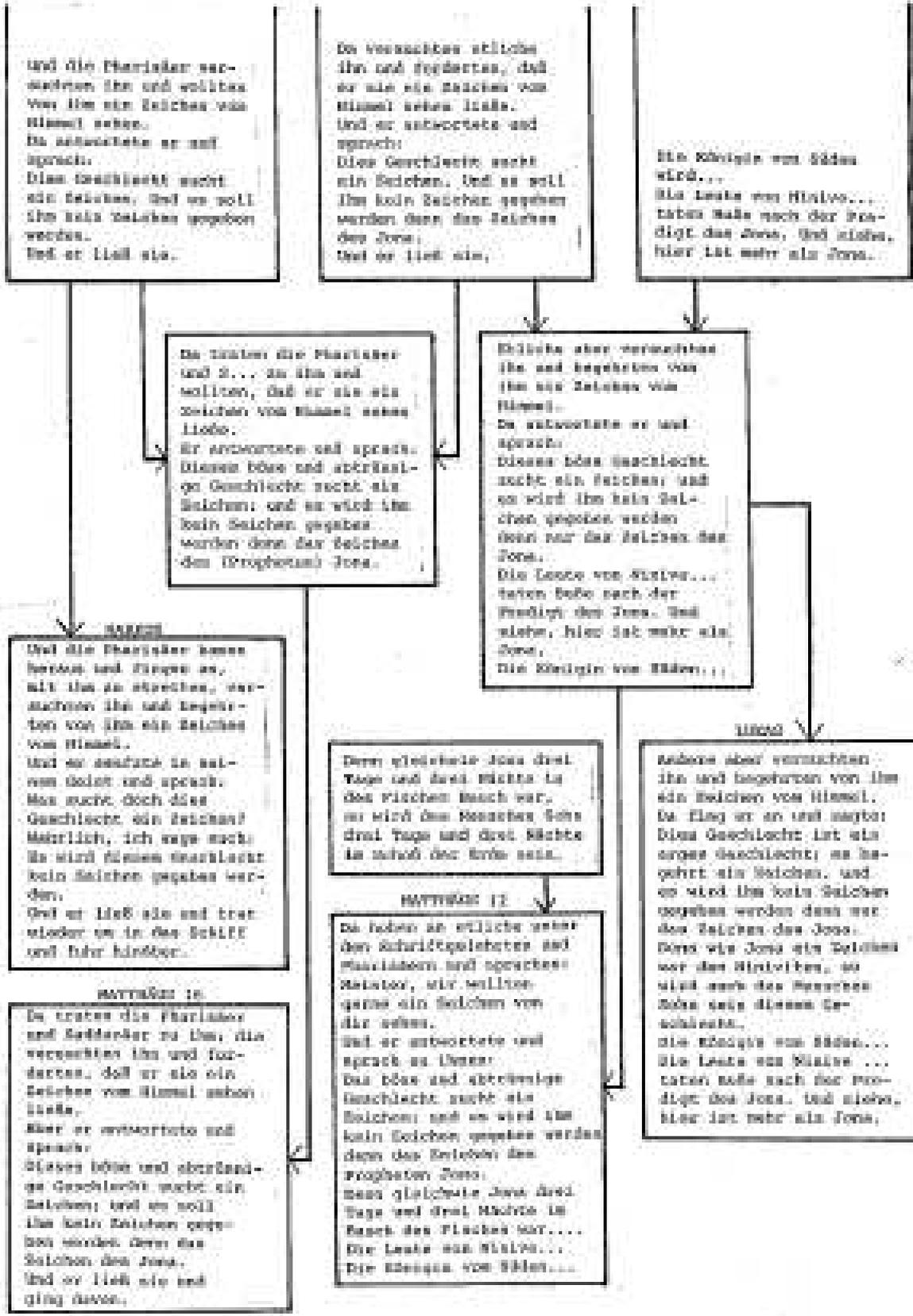
es ein: Es soll diesem Geschlecht „kein Zeichen gegeben werden“ (so Markus), „denn das Zeichen des Jona“ (so der Zusatz). Allerdings erläutert Matthäus hier das Zeichen des Jona nicht, weil es bei Markus einer solchen Erläuterung gar nicht bedurfte und sie keine enthielt.

Über die zweite Quelle, die Matthäus vorgelegt haben könnte, von der er die Variante von Matt. 12 hatte, kann man prächtig spekulieren. Vergleicht man Matt. 12 und Luk. 11 miteinander, so sind die Parallelen schon erstaunlich. Hat Matthäus von Lukas abgeschrieben oder Lukas von Matthäus? Oder lag Matthäus eine Quelle vor, die auch Lukas vorlag, die sie aber unterschiedlich verarbeiteten? Das dürfte wohl am wahrscheinlichsten sein. Aber wer weiß das mit Sicherheit?

Wenn wir davon ausgehen, dass es eine Quelle gab, die Lukas seinem Evangelium zugrunde legte, so lag diese Quelle anscheinend auch Matthäus vor, der sie in Matt. 12 aufnahm. Ob die Matthäus vorliegende Quelle bereits den Einschub von Vers 40 enthielt oder ob Matthäus den Vers 40 noch aus einer ganz anderen Quelle entnahm und ihn selbst hier einfügte, auch das vermag man nicht sicher zu sagen. Was sicher sein dürfte ist, dass Matt. 12, 40 eine nachösterliche Interpolation ist, die nicht zu den authentischen Jesus-Worten zu rechnen wäre. Ich weiß nicht, wie man dieser Schlussfolgerung ausweichen kann.

Da Matt. 12 offenbar eine Abwandlung der Lukas-Vorlage zu sein scheint, während Matt. 16 eine Abwandlung der Markus-Vorlage ist, könnte man eine traditionsgeschichtliche Rekonstruktion wie folgt vornehmen.

Kristof Buegel



Wir sehen: Wenn wir Literarkritik oder hier: Quellenkritik betreiben, so lernen wir doch einiges über das Zustandekommen von Texten, über die Verwendung von Quellen, über redaktionelle Zusätze und Angleichungen, die oft weit über das hinausgehen scheinen,



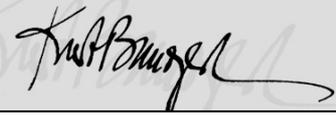
was wir von der Textkritik gelernt haben. Haben die Abschreiber und Kopierer, die uns in der Textkritik beschäftigten, sich im Allgemeinen doch sehr gewissenhaft an die ihnen vorliegenden Texte gehalten und nur dort geändert und angepasst, wo es ihnen zwingend notwendig erschien, so erscheinen uns die Prozesse, die wir in der Literarkritik oder Quellenkritik beobachten, doch sehr fließend zu sein. Obwohl wir große Mühe haben, den Weg bis zur Festlegung der Evangelien nachzuvollziehen, müssen wir erkennen, dass es auch hier darum ging, vorliegende Quellen abzuschreiben, einzuordnen, abzuwandeln und interpretierend zu erläutern. Der Begriff „ursprünglich“ wird zu einem Etikett, das man nur vorsichtig vergeben wird, nicht nur, weil wir ja mit den Evangelien ohnehin keine Dokumente in der von Jesu gesprochenen Sprache vorliegen haben, sondern auch deshalb, weil die Evangelisten – wer auch immer sie gewesen sein mögen – offensichtlich ihnen vorliegende Quellen verarbeitet haben.

All das führt auch dazu, dass im Zuge solcher Untersuchungen auch Fragen nach der Autorenschaft aufkommen und sich Fragen nach der Historizität von Jesus-Worten bzw. von Erzählungen aus dem Leben Jesu stellen. Es wäre fatal, würde man aufgrund einer unsicheren Quelle oder aufgrund offensichtlich vorkommender Interpolationen nun alles in Frage stellen. Aber ebenso naiv wäre es, wenn man seine Augen einfach vor den Entwicklungsprozessen der biblischen Texte verschlüsse und sagen würde: Das geht mich alles gar nichts an. Ich nehme die Bibel immer genauso, wie sie dasteht. Das kann man zwar machen, wenn man über sie meditieren möchte, aber nicht, wenn man sich wissenschaftlich mit ihr auseinandersetzen will.

Wir wollen uns noch einen weiteren Fall anschauen, bei dem nachträglich durch Matthäus oder dessen Vorläufer eine ganz andere Interpretation vorgenommen wurde, die von der ursprünglichen Intention, die sich aufgrund der Lukas-Texte vermuten lässt, erheblich abweicht. Es handelt sich dabei um die Seligpreisungen.

Die Seligpreisungen:

| | |
|---|---|
| <p>Luk. 6, 20-23:</p> <p>Und er hob seine Augen auf über seine Jünger und sprach:</p> <p>Selig seid ihr Armen; denn das Reich Gottes ist euer.</p> <p>Selig seid ihr, die ihr hier weinet; denn ihr werdet lachen.</p> <p>Selig seid ihr, die ihr hier hungert; denn ihr sollt satt werden.</p> | <p>Matt. 5, 2-12:</p> <p>Und er tat seinen Mund auf, lehrte sie und sprach:</p> <p>Selig sind, die da geistlich arm sind; denn das Himmelreich ist ihr.</p> <p>Selig sind, die da Leid tragen; denn sie sollen getröstet werden.</p> <p>Selig sind die Sanftmütigen; denn sie werden das Erdreich besitzen.</p> <p>Selig sind, die da hungert und dürstet nach der Gerechtigkeit; denn sie sollen satt werden.</p> <p>Selig sind die Barmherzigen; denn sie werden Barmherzigkeit erlangen.</p> <p>Selig sind, die reines Herzens sind; denn sie werden Gott schauen.</p> |
|---|---|



| | |
|---|--|
| <p>Selig seid ihr, so euch die Menschen hassen und euch ausstoßen und schelten euch und verwerfen euren Namen als einen bösen um des Menschensohnes willen.</p> <p>Freuet euch an jenem Tage und frohlocket; denn siehe euer Lohn ist groß im Himmel.</p> <p>Desgleichen taten ihre Väter den Propheten auch.</p> | <p>Selig sind die Friedfertigen; denn sie werden Gottes Kinder heißen.</p> <p>Selig sind, die um Gerechtigkeit willen verfolgt werden; denn das Himmelreich ist ihr.</p> <p>Selig seid ihr, wenn euch die Menschen um meinetwillen schmähen und verfolgen und reden allerlei Übles wider euch, so sie daran lügen.</p> <p>Seid fröhlich und getrost; es wird euch im Himmel wohl belohnt werden.</p> <p>Denn also haben sie verfolgt die Propheten, die vor euch gewesen sind.</p> |
|---|--|

Vergleicht man die beiden Versionen miteinander, so stellt man zunächst fest, dass die lukanische kürzer ist, was eher für ihre Ursprünglichkeit spräche. Zudem hat die lukanische Version einen urwüchsigen, rustikaleren Klang insofern, als hier ganz eindeutig von den Armen gesprochen wird, von denen die hungern, von denen die weinen, von denen die ausgegrenzt und marginalisiert werden; während in der Version des Matthäus von denen gesprochen wird, die „geistlich arm“ sind, die „hungert und dürstet nach der Gerechtigkeit“, es ist von denen die Rede, die reines Herzens sind, von den Sanftmütigen, den Barmherzigen und den Friedfertigen. Armut, Hunger, Durst werden weniger in ihrer ursprünglichen Bedeutung verstanden, sondern vergeistigt als spirituelle Defizite.

Wie kann man die hier vorliegenden Abweichungen erklären? In Bezug auf ihre Ursprünglichkeit – also die Frage, welche Version Jesus vermutlich selbst gepredigt haben wird – wird man feststellen müssen, dass er keine von beiden Versionen gepredigt hat, sondern eine aramäische Version, da die aramäische Sprache seine Muttersprache war. Vermutlich hatten die Judenchristen eine Version seiner Bergpredigt in Aramäisch tradiert, die dann – vielleicht sogar mehrfach – ins Griechische, der *lingua franca* des Orients auch noch zu Zeiten der Römer, übersetzt wurde; zunächst vermutlich nur als mündliche Tradition, später dann als verschriftliche. Die Übersetzung in eine andere Sprache ist immer auch eine Deutung, und möglicherweise haben wir hier zwei unterschiedliche Interpretationen des aramäischen Originals, das uns verloren ging, vielleicht weil es nie verschriftlicht wurde. Dass es zwei unterschiedliche griechische Überlieferungen der Bergpredigt gab, ist nicht zu bestreiten, denn wir haben sie hier vorliegen. Aber warum sind sie, was ihren geistigen Gehalt betrifft, so unterschiedlich?

Könnte es sein, dass beide Versionen tradiert wurden, weil es auch innerhalb der christlichen Kirche sowohl die wirklich Armen gab als auch jene wohlhabenden Christen, die genug zu essen und zu trinken hatten, aber von den Seligpreisungen nicht ausgeschlossen bleiben sollten und wollten? Könnte es sein, dass Jesus, als er auf dem Berg der Seligpreisungen zu seinen meist sehr armen Zuhörern sprach, den wirklichen Hunger, die wirkliche Armut, die wirklich Unterdrückung meinte, so dass die lukanische Version als ursprünglich anzusehen wäre? Und dass sich die Version des Matthäus erst im Laufe der



Jahrzehnte herausbildete, als man die tradierten Texte in den christlichen Gemeinden in einer ritualisierten Form vorzulesen begann?

Es wäre noch zu sagen, dass wir beim mündlichen Traditionsgut, die der schriftlichen Überlieferung vorausging, grundsätzlich mit zwei gegenläufigen Trends zu tun haben: dem Trend der *Reduzierung* und dem Trend der *Erweiterung*. Reduzierung deshalb, weil niemand die Predigten Jesus aufgeschrieben hatte und man sich nach seinem Tod nur bruchstückhaft an sie erinnerte. Erweiterung deshalb, weil man auf der Basis des erinnerten Traditionsgutes in einer frühen Phase noch mit ritualisierten Umformulierungen und vielleicht sogar Ausschmückungen zu rechnen hat. Im Falle der Seligpreisungen deutet die lukanische Version auf eine reduzierte Form der ursprünglichen Predigt hin, während die des Matthäus eine ritualisierte Erweiterung des tradierten Nukleus darstellen könnte.

Dabei muß eines klar herausgestellt werden: Die historisch-kritischen Überlegungen an dieser (und anderen) Stellen können wenig zu der Frage beitragen, ob wir es bei der Bergpredigt und bei anderen Texten mit Wahrheit zu tun haben oder nicht. Im Sinne der frühen christlichen Kirche waren beide Traditionen überliefert worden, weil sie als wahr empfunden wurden. Obwohl man – historisch-kritisch gesehen – die lukanische Version vermutlich als ursprünglicher werten würde, könnte und müsste man der Version von Matthäus – theologisch betrachtet – den gleichen Wahrheitsgehalt zubilligen wie der lukanischen.

Quellenkritik

Vieles von dem, was hier unter der Bezeichnung "Literarkritik" besprochen wurde, könnte eigentlich auch als Quellenkritik oder als Quellengeschichte bezeichnet werden, da es nicht nur um literarische Überlieferungen ging, sondern auch um die Frage nach ihren Quellen. Die einzelnen Methodenschritte der Bibelkritik überlappen sich teilweise, und man kann sie manchmal nicht für sich durchführen.

Die quellenkritischen Untersuchungen der Evangelien haben dazu geführt, dass man neben dem wahrscheinlich ältesten Evangelium, Markus, mindestens noch eine weitere Quelle vermutet, die als Logienquelle (also Wortquelle) bezeichnet wird, weil sie viele überlieferte Herrenworte enthalten haben dürfte. Beide Quellen dürften Matthäus und Lukas vorgelegen haben, die sie auf ihre je unterschiedliche Weise verwendet und verarbeitet haben.

Das Alte Testament als Quelle

Wenn wir von Quellen sprechen, die für das Neue Testament Bedeutung haben, so kommen wir nicht umhin, auch vom Alten Testament als einer Quelle zu sprechen. Denn zweifellos stellt das Alte Testament eine der wichtigsten Grundlagen für das Neue Testament dar. Dabei darf die Abhängigkeit des Neuen Testaments vom Alten keineswegs nur auf die feststellbaren Zitate beschränkt werden. Vielmehr liegt oftmals eine enge gedankliche Verwandtschaft vor, die sich weniger in wortwörtlichen Zitaten, als vielmehr in theologischen Anlehnungen, Verständnissen und Deutungen zeigt. Die ideologische Verwandtschaft des Neuen Testaments mit dem Alten Testamente ist so eng, dass vieles von



dem, was wir im Neuen Testament lesen, erst durch eine gründliche Kenntnis des Alten Testaments verständlich wird.

Anhand von einigen wenigen Beispielen wollen wir zeigen, wie alttestamentliche Texte vom Neuen Testament übernommen und zuweilen auch umgedeutet wurden – umgedeutet im Sinne der ursprünglichen Intention des Verfassers zu einer meist christologischen Deutung.

Jesus selbst hat das Alte Testament häufig zitiert. Das Gebot „Du sollst lieben Gott, deinen Herrn, von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüt“, war ein Zitat aus 5. Mose 6, 5. Und das zweite Gebot, das Jesus dem ersten gleichstellte, „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“, entnahm er 3. Mose 19, 18. Noch am Kreuz, in der Stunde seines Todes, hatte Jesus einen alttestamentlichen Vers auf den Lippen. „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen“ (Matthäus 27,46), ist ein Zitat von Psalm 22, 1.

Wenn wir uns die zahlreichen im Neuen Testament auftauchenden Zitate des Alten Testaments ansehen, so werden wir sehr schnell feststellen, dass es sich dabei in den allermeisten Fällen um Zitate aus der Septuaginta handelt, der griechischen Übersetzung des hebräischen Alten Testaments. Sie wird Septuaginta genannt, weil der Sage nach 70 Übersetzer daran gearbeitet haben sollen. Sie wird oft kurz als „LXX“ (für 70) bezeichnet. Da die neutestamentlichen Verfasser meist Griechisch schrieben – wie gesagt, die lingua franca im östlichen Mittelmeerraum zu jener Zeit – haben sie zwangsläufig auch die griechische Übersetzung des Alten Testaments benutzt.

Der Pentateuch, also die fünf Bücher Mose – auch als Torah bekannt – wurde vermutlich schon im 3. Jahrhundert v.Chr. ins Griechische übersetzt, das übrige Alte Testament wahrscheinlich erst im 2. Jahrhundert v.Chr. Die LXX wurde zur anerkannten Bibel des hellenistischen Judentums und später auch die offizielle Version des hellenistischen Christentums. In der Griechisch-sprechenden Kirche stellt sie bis heute noch den anerkannten, autoritativen Text dar.

Während das hebräische Alte Testament in drei Teile aufgeteilt war, nämlich „Gesetz“, „Propheten“ und „Schriften“, gliederte sich die LXX in vier Teile: „Gesetz“, „Geschichte“, „Dichtung“ und „Propheten“. Diese vierteilige Einteilung hat sich bis in unsere heutigen Bibeln erhalten.

Ein weiteres wichtiges Kennzeichen der LXX ist die Einbeziehung der im Protestantismus als „Apokryphen“ bekannten Bücher, die bis Martin Luther zum festen Bestandteil der Bibel gehörten und für Katholiken auch heute noch gehören. Daraus ist ersichtlich, dass die junge christliche Kirche auch diese Bücher fest als „Wort Gottes“ angenommen hatte. Die ältesten uns überlieferten Handschriften der LXX stammen zwar erst aus dem 4. und 5. Jahrhundert n.Chr., allerdings wurde sie schon viel früher als verbindliches Wort Gottes gelesen.

Die junge neutestamentliche Gemeinde berief sich ausdrücklich auf die LXX, und viele Stellen des Alten Testaments wurden im Sinne des neutestamentlichen Glaubens gedeutet. Nicht immer waren diese von Christen vorgenommenen Deutungen alttestamentlicher Texte ganz im Sinne der ursprünglichen Bedeutung des hebräischen Originals, so dass die Juden bald aufhörten, die LXX als ihre Bibel anzuerkennen, da sie der Meinung waren, die Christen beriefen sich zu unrecht auf falsch übersetzte Texte. Darum fertigten die griechisch sprechenden Juden später noch andere, wesentlich wortgetreuere, Übersetzungen an, die allerdings an Lesbarkeit einbüßten.



Wenn es zwischen dem hebräischen und dem griechischen Text inhaltliche Abweichungen gibt, so fragt die historisch-kritische Wissenschaft freilich auch hier, welche der beiden Versionen die ursprünglichere ist. Es gibt eine Reihe von Fällen, in denen man sich für die LXX und gegen den hebräischen Text entscheidet, und zwar vor allem dann, wenn Texte des im Allgemeinen gut übersetzten Pentateuch (die 5 Bücher Moses) mit dem sehr alten samaritanischen Pentateuch übereinstimmen, der immerhin auf das 8. Jahrhundert v.Chr. zurückgeht. (Die Samariter sind bekannt dafür, dass sie zwar die 5 Bücher Moses als verbindlich anerkannten, nicht jedoch die später hinzugekommenen prophetischen Bücher und Weisheitsbücher.) Gleichwohl wird man in den meisten Fällen davon ausgehen müssen, dass nicht die griechische Bibel, sondern die hebräische Bibel die ursprüngliche Variante enthält. Denn die Genauigkeit und minutiöse Sorgfalt, mit der die jüdischen Schriftgelehrten die heiligen hebräischen Texte kopierten, ist schon fast sprichwörtlich. Als man nahe dem Toten Meer die Qumran-Funde gefunden hatte, stellte sich heraus, dass diese auf ungefähr das 2. Jahrhundert v. Chr. zurückgehenden Texte praktisch identisch waren mit denen, die von den sogenannten „Masoreten“ (=Überlieferer) rund 1000 Jahre später (also im 8. und 9. Jahrhundert n.Chr.) kopiert worden waren. Nicht nur aufgrund dieser von den jüdischen Schriftgelehrten praktizierten Gewissenhaftigkeit ist das hebräische Alte Testament dem griechischen AT vorzuziehen, sondern natürlich auch, weil das Hebräisch die Originalsprache des AT darstellt (mit Ausnahme einiger späterer Texte, die bereits in Aramäisch verfasst wurden).

Im Folgenden nun einige Beispiele, in denen zuerst der hebräische Text der Masoreten, dann der griechische Text der Septuaginta (LXX) und schließlich der griechische Text des Neuen Testamentes in Deutsch wiedergegeben wird:

| Hebräisches AT: | LXX: | NT: |
|---|--|---|
| (5. Mose 8, 3) Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, sondern von einem jeglichen Wort, das durch den Mund <u>des Herrn</u> geht, lebt der Mensch. | (5. Mose 8, 3) Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, sondern von einem jeglichen Wort, das durch den Mund <u>Gottes</u> geht, lebt der Mensch. | (Matt. 4, 4) Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, sondern von einem jeglichen Wort, das durch den Mund <u>Gottes</u> geht. |
| (5. Mose 6, 16) <u>Ihr</u> sollt Gott, <u>euren</u> Herrn, nicht versuchen. | (5. Mose 6, 16) <u>Du</u> sollst Gott, <u>deinen</u> Herrn, nicht versuchen. | (Matt. 4, 7) <u>Du</u> sollst Gott, <u>deinen</u> Herrn, nicht versuchen. |
| (5. Mose 6, 13) Du sollst Gott, deinen Herrn, fürchten, und ihm dienen. | (5. Mose 6, 13) Du sollst Gott, deinen Herrn, fürchten, und ihm dienen. | (Matt. 4, 10) Du sollst <u>anbeten</u> Gott, deinen Herrn, und ihm <u>allein</u> dienen. |
| (1. Mose 46, 27) Die Söhne Josephs, die in Ägypten geboren sind, waren zwei Seelen, so dass alle Seelen des Hauses Jakobs, die nach Ägypten kamen, waren <u>siebzig</u> . | (1. Mose 46, 27) Die Söhne Josephs, die in Ägypten geboren sind, waren zwei Seelen, so dass alle Seelen des Hauses Jakobs, die nach Ägypten kamen, waren <u>fünfundsiebzig</u> . | (Apg. 7, 14) Joseph aber sandte aus und ließ holen seinen Vater Jakob und seine ganze Verwandtschaft, <u>fünfundsiebzig</u> Seelen. |



Wir sehen an Hand dieser Vergleiche, dass das Neue Testament, wenn es denn das Alte Testament zitiert, offensichtlich von der griechischen Übersetzung ausging, nicht vom hebräischen Original. In den zitierten Beispielen ist das inhaltlich kaum von großer Relevanz. Allerdings fällt es schwer, die Zitate – zumindest in dieser Form – als ursprüngliche, originale und überlieferte Herrenworte zu verstehen. Vielmehr wird man hier eine Hellenisierung der neutestamentlichen Überlieferung voraussetzen müssen, da die neutestamentlichen Zitate eindeutig auf die Septuaginta zurückzuführen sind. Aber sehen wir uns einige andere Beispiele an, in denen durchaus auch von einem inhaltlichen Wandel geredet werden muss:

| | | |
|---|--|---|
| Hebräisches AT: (Jes. 11, 10) Und es wird geschehen zu der Zeit, dass das Reis aus der Wurzel Isaais dasteht als Zeichen für die Völker. Nach ihm werden die Heiden fragen, und die Stätte, da er wohnt, wird herrlich sein. | Septuaginta (LXX): (Jes. 11, 10) Es wird kommen zu der Zeit die Wurzel Jesse. Und er wird aufstehen zu herrschen über die Heiden; auf den werden die Heiden hoffen. | Neuest Testament: (Röm. 15, 12) Es wird kommen die Wurzel Jesse und wird aufstehen zu herrschen über die Heiden; auf den werden die Heiden hoffen. |
|---|--|---|

Was sich ursprünglich auf einen Rest Israels bezog (siehe dazu auch Jes. 11, 11f), den Gott aus der Diaspora zurückführen würde und der den Heiden als Beispiel für Gottes Treue zu seinem Volk dienen sollte, wurde – nicht zuletzt dank der griechischen Formulierung in der LXX – von Paulus auf Jesus angewandt sowie auf die Heidenchristen, die ihn als ihren Erlöser anerkannten. Ein weiteres Beispiel von recht großer Tragweite ist folgendes Zitat:

| | | |
|--|--|--|
| Hebräisches AT: (Jes. 7, 14) Siehe, eine <u>junge Frau</u> wird schwanger und wird einen Sohn gebären, den <u>wird sie nennen</u> Immanuel. | LXX: (Jes. 7, 14) Siehe, eine <u>Jungfrau</u> wird schwanger sein und einen Sohn gebären, und <u>du wirst</u> seinen Namen Immanuel heißen. | NT: (Matt. 1, 23) Siehe, eine <u>Jungfrau</u> wird schwanger sein und einen Sohn gebären, und <u>sie werden</u> seinen Namen Immanuel heißen. |
|--|--|--|

Was sich ursprünglich wenig spektakulär anhört, dass nämlich eine junge, heiratsfähige Frau schwanger wird, um einen Sohn mit Namen Immanuel („der Herr sei mit uns“) zu gebären, wird aufgrund des Begriffes „Jungfrau“ in der LXX auf die Mutter Jesus angewandt. Man kann der LXX noch nicht einmal vorwerfen, den hebräischen Text ungenau wiedergegeben zu haben, da es ja – anders als heutzutage – zu jener Zeit nichts Ungewöhnliches war, dass junge Ehefrauen zu dem Zeitpunkt, da sie von ihren Ehemännern erstmals geschwängert wurden, durchaus noch jungfräulich waren. Ob Jes. 7, 14 nun eine



willkommene Belegstelle war für die Kunde, Maria, die Mutter Jesu, sei zur Zeit der Geburt Jesu noch Jungfrau gewesen, oder ob Jes. 7, 14 womöglich Ursache und Ursprung der Jungfrauenberichte war, das wollen wir an späterer Stelle etwas näher erläutern.

Während sich in den meisten Fällen, wo das Neue Testament die LXX zitiert, kaum nennenswerte Konsequenzen ergeben, gibt es doch den einen oder anderen Fall, da die Argumentation des neutestamentlichen Autors nur dann stichhaltig erscheint, wenn nach der LXX zitiert wird, aber hinfällig wird, wenn man den ursprünglichen hebräischen Text zugrunde legt. Eines der anschaulichsten Beispiele hierfür ist ein Zitat aus der Pfingstpredigt des Petrus:

| | |
|---|---|
| Hebräischer Text: Psalm 16, 8-10: Ich habe den Herrn allezeit vor Augen; steht er mir zur Rechten, so werde ich fest bleiben. Darum freut sich mein Herz, und meine Seele ist fröhlich; auch mein Leib wird sicher liegen. Denn du wirst mich nicht dem Tode überlassen und nicht zugeben, dass dein Heiliger die <u>Grube</u> sehe. | LXX und NT: Apg. 2, 24-27: Ich habe den Herrn allezeit vor Augen, denn er ist an meiner Rechten, auf dass ich nicht wanke. Darum ist mein Herz fröhlich, und meine Zunge frohlocket; auch mein Fleisch wird ruhen in der Hoffnung. Denn du wirst meine Seele nicht bei den Toten lassen, auch nicht zugeben, dass dein Heiliger die <u>Verwesung</u> sehe. |
|---|---|

Die ursprüngliche Absicht des Psalmschreibers war es, seiner Zuversicht Ausdruck zu verleihen, wonach Gott ihm seelischen und leiblichen Schutz gewähren wird, ihn nicht umkommen lässt und ihn nicht dem Tode überantworten wird.

Dem gegenüber wendet Petrus diesen Text, der nach der LXX zitiert wird, eindeutig auf Jesus an, wenn er in den nachfolgenden Versen sagt:

Deutung durch Petrus:

“Ihr Männer, liebe Brüder, lasset mich frei reden zu euch von dem Erzvater David. Er ist gestorben und begraben, und sein Grab ist bei uns bis auf diesen Tag. Da er nun ein Prophet war und wußte, dass ihm Gott verheißen hatte mit einem Eide, dass sein Nachkomme sollte auf seinem Thron sitzen, hat er’s vorausgesehen und geredet von der Auferstehung des Christus, dass er nicht bei den Toten gelassen ist und sein Fleisch die Verwesung nicht gesehen hat. Diesen Jesus hat Gott auferweckt; des sind wir alle Zeugen.“ (Apg. 2,29–32)

Was nach dem griechischen Text wie eine erstaunliche Verheißung und wie eine atemberaubende Erfüllung ausschaute, sieht nach dem hebräischen Text keineswegs absonderlich aus. Nach dem hebräischen Original hätte man den Text nur schwerlich auf Jesus anwenden können, weil dieser ja zu Grabe getragen und in die Grube gelegt wurde, aber in der Septuaginta ist nicht von Grube, sondern nur von Verwesung die Rede, was auf Jesus angewandt werden konnte, der ja höchstens drei Tage in der Grube blieb. Dabei muß man zugestehen, dass der Übersetzer den hebräischen Text im Griechischen kaum hätte besser wiedergeben können; dennoch ließ es dieser LXX-Text zu, ihn entgegen seiner



ursprünglichen Intention zu deuten. Aufgrund dieser christologischen Auslegungen der frühen Gemeinde war es verständlich, wenn die Juden im Laufe der Auseinandersetzungen mit den Christen der LXX gegenüber einen gewissen Argwohn entwickelten, der schließlich dazu führte, sie ganz zu verwerfen.

Hier wie im Falle der Jungfrauengeburt könnte gefragt werden, ob solche Texte und ihre Auslegung Grund und Ursache für den Auferstehungsglauben waren oder ob man angesichts des Auferstehungsglaubens nach alttestamentlichen Belegtexten suchte, um das, was man bereits glaubte, als in der Schrift verankert zu finden? Meine Antwort wäre, dass es sich um Letzteres handelte, dass der Auferstehungsglaube nicht aufgrund von Bibelstellen entstand, sondern aufgrund der Erfahrungen der Jünger, für die sie dann in der Schrift nach Erklärungen, oder genauer: nach Voraussagen suchten. Immerhin konnte Petrus auf die Erfahrung hinweisen, die er und seine Brüder gemacht hatten: „Diesen Jesus hat Gott auferweckt; des sind wir alle Zeugen.“ (Vers 32)

Außerbiblische Quellen

Das Alte Testament und die Jesus-Tradition sind nicht die einzigen Quellen, die im Neuen Testament ihren Niederschlag gefunden haben. Insbesondere das Gedankengut der vielfältigen jüdischen Weisheitsliteratur, die Literatur des hellenistischen Judentums (Philo von Alexandrien etwa wäre hier zu nennen) sowie die griechische Philosophie im Allgemeinen dürfte die Christologie des Neuen Testaments beeinflusst haben. Direkte Zitate sind nur wenige bekannt, aber es dürfte zahlreiche Stellen im Neuen Testament geben, an denen man gedankliche Querverbindungen zur außerbiblischen Literatur erkennen kann. Einen starken Einfluss dürfte beispielsweise die Henoch-Apokalypse aus dem 2. Jahrhundert v.Chr. auf neutestamentliche Schreiber ausgeübt haben. Nachfolgend seien einige Stellen aus der Henoch-Apokalypse und Stellen aus dem NT zitiert, die zumindest eine gestige Verwandtschaft erkennen lassen.

Zur Henoch-Apokalypse ist zu sagen, dass sie, wie ihr Name belegt, zur apokalyptischen Weisheitsliteratur gehört, die in den Jahrhunderten vor Christus üblich und weit verbreitet war. Diese apokalyptische Literatur finden wir sowohl im Alten Testament (Beispiel: das Buch Daniel) als auch im Neuen Testament (Beispiel: das Buch der Offenbarung, auch Apokalypse genannt). Da der hebräische Kanon (also die jüdische Bibel oder das Alte Testament) z. Zt. der Entstehung des Neuen Testaments noch nicht abgeschlossen war (dies erfolgte erst nach der Zerstörung Jerusalems 70 n.Chr.), gehörten Bücher wie die Henoch-Apokalypse zu den heiligen Schriften, auch wenn sie nicht von denen verfasst wurden, in deren Namen sie niedergeschrieben waren. Indem die anonymen Autoren ihren Schriften berühmte Gestalten der Vergangenheit als Verfasser (wie hier Henoch) zuwiesen, ehrten sie jene Gestalten und zielten so zugleich auf eine breite Akzeptanz der Schriften. Nach dem Alten Testament war Henoch ein frommer Nachkomme Adams der siebten Generation, der den Tod nicht sah, sondern lebendig in den Himmel auffuhr. Aber schauen wir uns einige Beispiele an:

Henoch 1, 2-7:

Der große Heilige wird von seinem Wohnort ausziehen, und der Gott der Welt wird von da auf den Berg Sinai treten, mit seinen Heerscharen sichtbar werden und in der Stärke seiner Macht vom Himmel der Himmel erscheinen. Da werden alle Menschen sich fürchten, die Wächter werden erbeben, und große Furcht und Angst wird sie bis an die Enden der Erde erfassen. Die hohen Berge werden erschüttert werden, fallen und zergehen, bis die ragenden Hügel sich senken und in der Flamme wie Wachs vor dem Feuer schmelzen. Die Erde wird gänzlich zerschellen und alles auf ihr Befindliche umkommen, und ein Gericht wird über alle stattfinden.

(1,9) Und siehe, er kommt mit Myriaden Heiliger, um über alle Gericht zu halten, und er wird alle Gottlosen vernichten und alles Fleisch zurechtweisen wegen all der gottlosen Werke, die die gottlosen Sünder begangen, und wegen all der heftigen Reden, die sie gesprochen, und wegen all dessen, was sie über ihn Übles geredet haben.

Henoch 21:

Dort sah ich sieben Sterne des Himmels gefesselt und in ihn hineingestoßen, wie große Berge, und brennend im Feuer. Darauf sprach ich: "Um welcher Sünde willen sind sie gebunden, und weshalb sind sie hierher verstoßen?" Da sagte zu mir Uriel, einer von den heiligen Engeln, der bei mir war und ihr Führer ist, und sprach: "Henoch, weshalb fragst du und weshalb bekümmerst du dich eifrig, die Wahrheit zu erfahren? Dies sind diejenigen Sterne des Himmels, die den Befehl Gottes übertreten haben, und sie sind hier gebunden, bis 10 000 Jahre, die Zeit ihrer Sünde, vollendet sind... Dieser Ort ist das Gefängnis der Engel, und hier werden sie bis in Ewigkeit gefangen gehalten."

2. Petrus 3, 10-12:

Es wird aber des Herrn Tag kommen wie ein Dieb; dann werden die Himmel zergehen mit großem Krachen; die Elemente aber werden vor Hitze schmelzen, und die Erde und die Werke, die darauf sind, werden verbrennen. Wenn das alles soll so zergehen, wie müßt ihr da geschickt sein in heiligem Wandel und gottesfürchtigem Tun, die ihr wartet und eilet zu der Ankunft des Tages Gottes, an welchem die Himmel vom Feuer zergehen und Elemente vor Hitze zerschmelzen werden!

Judas 14, 15:

Es hat aber auch Henoch, der siebte von Adam, geweissagt:

Siehe, der Herr kommt mit viel tausend Heiligen, Gericht zu halten über alle und zu strafen alle Gottlosen für alle Werke ihres gottlosen Wandels, womit sie gottlos gewesen sind, und für all das Freche, das die gottlosen Sünder wider ihn geredet haben.

Judas 6:

Auch die Engel, die ihren himmlischen Stand nicht bewahrten, sondern ihre Behausung verließen, hat er behalten zum Gericht des großen Tages mit ewigen Banden in der Finsternis.

1. Petr. 3, 19:

...hat gepredigt den Geistern im Gefängnis.

Henoch 42, 1-2:

Da die Weisheit (griech. *sophia* oder *logos*) keinen Platz fand, wo sie wohnen sollte, wurde ihr in den Himmeln eine Wohnung zuteil. Als die Weisheit kam, um unter den Menschenkindern Wohnung zu machen, und keine Wohnung fand, kehrte die Weisheit an ihren Ort zurück und nahm unter den Engeln ihren Sitz.

Henoch 47, 3:

In jenen Tagen sah ich, wie sich der Betagte auf den Thron seiner Herrlichkeit setzte und die Bücher der Lebendigen vor ihm aufgeschlagen wurden und sein ganzes Heer, das oben in den Himmeln und um ihn herum ist, vor ihm stand.

Henoch 56, 1-8:

In jenen Tagen werden die Engel sich versammeln und sich nach Osten hin zu den Parthern und Medern wenden, um ihre Könige anzureizen, dass ein Geist der Unruhe über sie kommt, und sie von ihren Thronen aufjagen, dass sie wie Löwen von ihren Lagern und wie hungrige Wölfe unter ihre Herde hervorbrechen. Sie werden heraufziehen und das Land seiner Auserwählten betreten, und das Land seiner Auserwählten wird vor ihnen wie eine Dreschtenne und ein festgetretener Pfad sein. Aber die Stadt meiner Gerechten wird ein Hindernis für ihre Rosse sein; sie werden untereinander das Morden beginnen, und ihre Rechte wird gegen sie selbst erstarken. Ein Mann wird nicht seinen Bruder, noch der Sohn seinen Vater oder seine Mutter kennen, bis ihre Leichen durch ihr Morden unzählbar geworden sind, und ihr Strafgericht wird nicht vergeblich sein. In

Joh. 1, 1-3. 14.10. 11:

Im Anfang war das Wort (griech *logos*) und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. Dasselbe war im Anfang bei Gott... Und das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns und wir sahen seine Herrlichkeit... Er war in der Welt, ...aber die Welt erkannte ihn nicht. Er kam in sein Eigentum; und die seinen namen ihn nicht auf.

Offenbarung 20, 11.12:

Und ich sah einen großen, weißen Thron und den, der darauf saß; und vor seinem Angesicht floh die Erde und der Himmel, und ihnen ward keine Stätte gefunden. Und ich sah die Toten, beide, groß und klein, stehen vor dem Thron, und Bücher wurden aufgetan.

Offenbarung 20, 7.10:

Und wenn die tausend Jahre vollendet sind, wird der Satan los werden aus seinem Gefängnis und wird ausgehen, zu verführen die Völker an den vier Enden der Erde, den Sog und Magog, um sie zu versammeln zum Streit; deren Zahl ist wie der Sand am Meer. Und sie zogen herauf auf die Breite der Erde und umringten das Heerlager der Heiligen und die geliebte Stadt. Und es fiel Feuer vom Himmel und verzehrte sie. Und der Teufel, der sie verführte, ward geworfen in den Pfuhl von Feuer und Schwefel, da auch das Tier und der falsche Prophet war, und werden gequält werden Tag und Nacht von Ewigkeit zu Ewigkeit.



jenen Tagen wird die Scheol ihren Rachen aufsperrn; sie werden hinab— sinken und ihr Untergang wird zu Ende sein. Die Scheol wird die Sünder vor dem Angesichte der Auserwählten ver schlingen.

Viele Aussagen des Neuen Testaments lassen sich aufgrund von alttestamentlichen Texten erhellen, andere wiederum werden erst durch Hinzuziehung von außerbiblischen Quellen verständlich. Dieser extrabiblischen Quellen gehören vorwiegend der sogenannten intertestamentarischen Literatur an, also jenem Schrifttum, das zwischen dem Abschluß des Alten Testaments und der Entstehung des Neuen Testaments geschrieben und gelesen wurde — Henoch ist dafür nur ein Beispiel.

Es gibt aber auch noch einen dritten Weg, neutestamentliche Theologie und Kosmologie zu verstehen: indem wir die frühchristliche Literatur zu Rate zieht, da sie ebenfalls Aufschluss geben kann über neutestamentliche Inhalte und Vorstellungen, die ohne Kenntnis dieser Literatur fast unverständlich wäre. Es soll dafür nur ein einziges Beispiel genügen:

In 1. Petrus 3,18—20 heißt es von Christus, dass er

„...ist getötet nach dem Fleisch, aber lebendig gemacht nach dem Geist. In demselben ist er auch hingegangen und hat gepredigt den Geistern im Gefängnis, die vorzeiten nicht glaubten...“

Dass Christus nach seinem Tod und vor seiner Auferstehung den toten Geistern gepredigt haben soll, mutet recht merkwürdig an, wird aber etwas verständlicher, wenn man sich das frühchristliche Literarstück von der „Höllenfahrt Christi“ anschaut, in dem es u.a. heißt:

„Während Satan und Hades so miteinander sprachen, ertönte wie Donner eine gewaltige Stimme: Öffnet, ihr Herrscher, eure Tore, gehet auf, ewige Pforten! Einziehen wird der König der Herrlichkeit. Als Hades das hörte, sprach er zu Satan: Geh hinaus, wenn du kannst, und tritt ihn entgegen! Satan ging nun hinaus. Dann befahl Hades seinen Dienern: Verrammelt gut und kräftig die ehernen Tore, schiebt die eisernen Querbalken vor, behaltet meine Verschlüsse in der Gewalt, steht gerade und schaut nach allem! Denn kommt er herein, wird Wehe über uns kommen... Da erscholl wieder die Stimme: Öffnet die Tore! Als Hades die Stimme zum zweitenmal hörte, verhielt er sich wie ein Ahnungsloser und fragte: Wer ist dieser König der Herrlichkeit? Die Engel des Herrn erwiderten: Ein mächtiger und gewaltiger Herr, ein Herr, machtvoll im Krieg (siehe Ps. 23,8 LXX). Und zugleich mit diesem Bescheid wurden die ehernen Tore zerschlagen und die eisernen Querbalken zerbrochen und die gefesselten Toten alle von ihren Banden gelöst und wir mit ihnen. Und es zog ein der König der Herrlichkeit wie ein Mensch, und alle dunklen Winkel des Hades wurden licht. Da streckte der König der Herrlichkeit seine rechte



Hand aus, ergriff Urvater Adam und richtete ihn auf. Dann wandte er sich auch zu den übrigen und sprach: Her zu mir alle, die ihr durch das Holz, nach dem dieser griff, sterben musstet! Denn sehet, ich erwecke euch alle wieder durch das Holz des Kreuzes. Darauf ließ er sie alle hinaus...“

Zu erinnern wäre im Zusammenhang mit diesem Schriftstück auch an den Text Matt. 27, 52-53, in dem unmittelbar nach dem Sterben Jesu gesagt wird:

„Und die Erde erbebte, und die Felsen zerrissen, und die Gräber taten sich auf, und standen auf viele Leiber der Heiligen, die da schliefen, und gingen aus den Gräbern nach seiner Auferstehung und kamen in die heilige Stadt und erschienen vielen.“

Wenn man sich die pseudepigraphische Literatur der Christen anschaut, also jene überwiegend fiktive Literatur, aufgrund deren historischer Unzuverlässigkeit sich die frühe Kirche zur Schließung des neutestamentlichen Kanons entschloss, so legt sich die Vermutung nahe, dass manche Passagen, die im Neuen Testament nur in Kurzform enthalten waren, in diesen pseudepigraphischen Schriften (auch als neutestamentliche Apokryphen apostrophiert) in erstaunlicher Ausführlichkeit und Ausschmückung dargestellt wurden. Manche deuten das allerdings so, dass einige dieser Ausschmückungen schon sehr frühzeitig innerhalb der christlichen Gemeinden kursierten und darum schon die neutestamentlichen Texte beeinflussten oder dort Eingang fanden. Die Auferstehung der vielen toten Heiligen zur Zeit des Todes Jesu, von der der obige Text in Matt. 27 spricht, könnte ein solcher Fall sein.

Obwohl die Quellenkritik sich mit den in den biblischen Büchern erkennbaren Quellen befasst, welche die Verfasser bearbeiteten, lässt sie in manchen Fällen auch Rückschlüsse über den Verfasser und dessen theologische Richtung zu. So hat man sich beispielsweise gefragt, wieso Matthäus, der doch ein Jünger Jesu war, als Verfasser des Matthäus-Evangeliums Quellen verwendete, die – im Falle des vorliegenden Markus-Evangeliums, von einem Nicht-Jünger stammen. Würde man nicht vielmehr erwarten, dass ein Jesus-Jünger, wenn er denn ein Evangelium geschrieben hätte, vor allem seine Erfahrungen und Erinnerungen niedergeschrieben haben? Stattdessen kompiliert der Verfasser des Matthäus-Evangeliums Quellen von Leuten, die diese Nähe zu Jesus nicht hatten. Dieser Umstand ist eine der Gründe dafür, weshalb man in Fachkreisen annimmt, dass der Verfasser des Matthäus-Evangeliums nur den Namen des Jüngers Jesu angenommen hat, eine Gepflogenheit, die zu jener Zeit Gang und Gäbe war.

Die Frage der Autorenschaft ist aber nicht das einzige Problem, das durch die Beschäftigung mit den Quellen aufgeworfen, wichtiger noch ist die Frage der theologischen Ausrichtung und Intention des Verfassers oder Kompilators, der die von ihm benutzten Quellen ja nicht nur aneinanderreicht, sondern durch verknüpfende Übergänge und durch zeitliche Einordnungen deutet. Er beschränkt sich nicht mit dem Abschreiben der Quellen, sondern redigiert sie und überarbeitet sie redationell. Dass dem so ist, erkennen wir vor allem an den synoptischen Evangelien, die ja mehr oder weniger dasselbe Quellenmaterial verwendet haben. Aus der Beschäftigung mit den redaktionellen Übergängen hat sich die so genannte Redaktionskritik oder Redaktionsgeschichte ergeben.



Redaktionsgeschichte

Die von dem deutschen Theologen W. Marxen erst relativ spät, nämlich in den Fünfziger Jahren, entwickelte „Redaktionsgeschichte“ ist der Versuch, nach Herausarbeiten der Quellen, die den Evangelien zugrunde liegen, nunmehr etwas auszusagen über die Endredaktion durch die Evangelisten, um auf diese Weise deren theologische Absichten zu erkennen und auch etwas zu lernen über die Situation der Gemeinde, aus der sie stammten bzw. für die sie schrieben. Sie werden vom Religionsgeschichtler weniger als Autoren denn vielmehr als „Redakteure“ angesehen werden. (Im Fachjargon spricht man allerdings von „Redaktoren“.) Die Redaktionsgeschichte fragt: Was ist das Neue, das der Redaktor beim Zusammenstellen seiner Quellen eingebracht hat? Der Begriff „Redaktionsgeschichte“ ist inzwischen zu einem *terminus technicus* nicht nur der deutschen, sondern auch der nicht-deutschen Fachwelt geworden, die ihn im Englischen, Französischen und in anderen Sprachen unübersetzt verwenden.

Indem die Redaktionsgeschichte die editorialen Eigenheiten insbesondere der Synoptiker herausarbeitet, gewinnen Matthäus, Markus, Lukas und auch der Evangelist Johannes an Eigenprofil, Schärfe und Charakter. Die Evangelisten haben keine bloßen Kompilationen vorgelegt, sondern Kompositionen, keine reinen Zusammenstellungen von Berichten und Geschichten, sondern theologische Entwürfe.

Um diese redaktionskritischen Eigenheiten herauszuarbeiten, untersuchen historisch-kritisch arbeitende Theologen stilistische Eigentümlichkeiten, stilistische Verbesserungen, Änderungen in der Satzkonstruktion, Auslassungen und Zusätze, Umstellungen, Erläuterungen, Einfügungen anderer Traditionsstücke, Kürzungen, Verknüpfungen (von ursprünglich selbständiger Einzelüberlieferungen), geographische Angaben, Hinweise auf Erfüllungen von alttestamentlichen Vorhersagen, Dramatisierungen sowie theologische Deutungen und Umdeutungen.

Ohne hier die minutiöse Arbeit der Redaktionskritik hier im Einzelnen darzustellen, will ich hier kurz einige allgemeine Erkenntnisse aufzeigen, ohne dass ich behaupten möchte, dass diese Ergebnisse in Stein gemeißelt oder erschöpfend sind.

Das Markus-Evangelium ist stark auf das Leiden und Sterben Jesu ausgerichtet. Ein wichtiger Höhepunkt ist das Messias-Bekenntnis des Petrus, etwa in der Mitte des Evangeliums, das die theologische Quintessenz vorwegnimmt, nämlich dass dieser leidende Jesus der lang erwartete Messias sei. Das „Messiasgeheimnis“ wird oft als Leitmotiv dieses Evangeliums angesehen. Die älteste Markus-Überlieferung weiß nichts von den Auferstehungsgeschichten (der Schluss Mark. 16, 9-20 taucht nur in späteren Überlieferungen auf), sondern scheint sich damit zu begnügen, den Gekreuzigten als den Christus zu verkündigen. Es gibt einige Hinweise darauf, dass das Markus-Evangelium für Heidenchristen geschrieben wurde; immerhin macht er sich die Mühe, jüdische Gepflogenheiten zu erklären und aramäische Begriffe ins Griechische zu übersetzen.

Das Matthäus-Evangelium bemüht sich sehr darum, Jesus mit den prophetischen Vorhersagen des Alten Testaments in Verbindung zu bringen, um auf diese Weise seine messianische Legitimität zu untermauern. Matthäus zitiert das AT häufiger als die anderen Evangelien. Man könnte annehmen, es wäre vorwiegend für Judenchristen geschrieben, denen das Alte Testament vertraut und heilig war. Matthäus beschäftigt sich viel mit den letzten Dingen, dem Ende der Welt, dem Kommen des Menschensohns und dem Endgericht.



Das Evangelium nach Lukas zeichnet sich durch eine subtile Bearbeitung der verwendeten Quellen aus; insofern ist er redaktionell vermutlich sehr viel aktiver gewesen als Markus und Matthäus. Durch kleine Zusätze oder Auslassungen zeigt er immer wieder seinen redaktionellen Fingerabdruck und seine Liebe zum Detail. Er betont sehr die Zuwendung Jesu zu den Armen und Schwachen. Lukas, der auch die Apostelgeschichte verfasste, ist wurde schon oft als Historiker gewürdigt, aber auch als Arzt, der großes Interesse an den Heilungsgeschichten Jesu zeigt. Das von Jesus vermittelte Heil ist nach Lukas ein ganzheitliches Heil, das Leib und Seele betrifft.

Das Evangelium nach Johannes hat einen insgesamt anderen Charakter und Aufbau als die übrigen Synoptiker. Der Verfasser ist offenbar derselbe, der auch die Johannes-Briefe verfasste. In beiden Fällen spielt die Liebe eine große Rolle, und Johannes selbst stellt selbst sich vor als der „Jünger, den Jesus liebte“ (Joh. 19, 26). Quellen sind in diesem Evangelium weit weniger deutlich erkennbar als in den Evangelien nach Matthäus oder Lukas, und Johannes ist das „theologischste“ der Evangelien, weil es Jesus nicht nur als Messias verkündigt, sondern vor allem auch als Erlöser, der denjenigen, die an ihn glauben, ewiges Leben vermittelt. Am Ende fasst Johannes seine Intention kurz zusammen, indem er sagt: „Diese [Zeichen und Wunder] aber sind geschrieben, dass ihr glaubet, Jesus sei der Christus, der Sohn Gottes, und dass ihr durch den Glauben das Leben habet in seinem Namen.“ (Joh. 20, 31) Johannes hat eine hellenistische Perspektive: Er sieht in Jesus die Inkarnation des *Logos*, des Mittlers zwischen Gott und seiner Schöpfung, und begründet so die Gottesohnschaft Jesu. Obwohl die christliche Tradition keinen Zweifel an der Autorenschaft durch Johannes, den Jünger Jesu, lässt, halten zahlreiche moderne Ausleger diese Autorenschaft für pseudepigraphisch. Ein Grund für diesen Zweifel könnte die johanneische Theologie sein, die sehr viel weiter entwickelt zu sein scheint als wir dies bei den übrigen Evangelisten feststellen. Ein anderer Grund könnte die zu beobachtende Distanz zum Judentum sein, die sich in einigen judenfeindlichen Bemerkungen zeigt, aber auch in kleinen Ungenauigkeiten zeigt, die man von einem Juden so nicht erwarten dürfte.

Man muss zugeben. Diese redaktionskritischen Anmerkungen haben zwar eine gewisse Plausibilität, basieren aber nicht auf harten Fakten und hängen auch davon ab, welche Quellen identifiziert wurden, denn nur wenn man eine Vorstellung der verarbeiteten Quellen hat, kann man auch die redaktionelle Verarbeitung würdigen.

Formgeschichte

Wenn wir von Quellen sprechen, müssen wir neben den überlieferten Schriften und der mündlichen Tradition auch die historischen Lebenssituationen berücksichtigen, in welche die biblischen Texte eingebettet sind oder wofür sie verfasst wurden. Wir finden z.B. im Neuen Testament bestimmte Formulierungen, Formeln und Formen, die schon vorher zum festen Bestandteil des gesellschaftlichen oder religiösen Ritus gehörten. Solche Formeln und Gattungen – die historische Kritik hat auch hier ihre eigenen Fachbegriffe geschaffen – haben alle einen bestimmten „Sitz im Leben“, weil die Texte immer situationsbezogen sind. „Sitz im Leben“ ist deshalb auch zu einem historisch-kritischen Terminus geworden. Wir wollen hier nur einige wenige Beispiele zitieren. Da sind Doxologien (Lobpreise), Bekenntnisformeln oder Hymnen. Die jeweiligen Formulierungen, also die Formeln, lassen den Charakter und die ursprüngliche Verwendungsform erkennen.



Doxologien:

Judas 25

Dem aber, der euch kann behüten vor dem Straucheln und stellen vor das Angesicht seiner Herrlichkeit unsträflich mit Freuden, dem einen Gott, unserem Heiland durch Jesus Christus, unsern Herrn, sei Ehre und Majestät und Gewalt und Macht vor aller Zeit, jetzt und in alle Ewigkeit. Amen.

Epheser 3, 20-21

Dem aber, der überschwenglich tun kann über alles, was wir bitten oder verstehen, nach der Kraft, die da in uns wirkt, dem sei Ehre in der Gemeinde und in Christus Jesus zu aller Zeit, von Ewigkeit zu Ewigkeit! Amen.

1. Timotheus 1, 17

Aber Gott, dem ewigen König, dem Unvergänglichen und Unsichtbaren, der allein Gott ist, sei Ehre und Preis in Ewigkeit! Amen.

1. Timotheus 6,15-16

Der selige und allein Gewaltige,
der König aller Könige
und Herr aller Herren,
der allein Unsterblichkeit hat,
der da wohnt in einem Licht,
da niemand zukommen kann,
welchen kein Mensch gesehen hat
noch sehen kann.
Dem sei Ehre und ewiges Reich.
Amen.

Im letzten Lobpreis erkennen wir auch eine Art Bekenntnis. Diese Bekenntnisformeln treten an anderen Stellen noch deutlicher hervor, etwa diesen:

1. Timotheus 3,16

Er ist offenbart im Fleisch,
gerechtfertigt im Geist,
erschieden den Engeln,
gepredigt den Heiden,
geglaubt in der Welt,
aufgenommen in die Herrlichkeit.



Römer 1, 3-4

Von seinem Sohn Jesus Christus, unserm Herrn,
der geboren ist aus dem Geschlecht Davids nach dem Fleisch
und nach dem Geist, der da heiligt, eingesetzt ist
als Sohn Gottes in Kraft durch die Auferstehung von den Toten.

1. Korinther 15, 3-5

(Denn ich habe euch zuvörderst gegeben,
was ich auch empfangen habe:)

dass Christus gestorben ist für unsre Sünden nach der Schrift;
und dass er begraben ist;
und dass er auferstanden ist am dritten Tage nach der Schrift;
und dass er gesehen worden ist von Kephas,
dann von den Zwölfen.

Leicht zu erkennen und in ihrer Gattung schnell zu bestimmen sind die häufigen Segensgrüße am Schluß der neutestamentlichen Briefe:

1. Thessalonicher 5, 23

Er aber, der Gott des Friedens,
heilige euch durch und durch,
und euer Geist ganz samt Seele und Leib
müsse bewahrt werden unversehrt, unsträfflich
auf die Ankunft unsers Herrn Jesus Christus.

2. Korinther 13, 13

Die Gnade unsers Herrn Jesus Christus
und die Liebe Gottes
und die Gemeinschaft des heiligen Geistes
sei mit euch allen!

Schließlich kennen wir noch solche Formen, die möglicherweise von der frühchristlichen Kirche als Hymnen benutzt wurden. Es sind die innere Struktur und der sprachliche Rhythmus, die Anlaß dafür sind, in diesen Texten eine Art hymnenartiges Bekenntnis zu sehen:

Kolosser 1, 15-20

Er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes,
der Erstgeborene vor allen Kreaturen.
Denn in ihm ist alles erschaffen,
was im Himmel und auf Erden ist,
das Sichtbare und Unsichtbare,



es seien Throne oder Herrschaften
oder Reiche oder Gewalten;
es ist alles durch ihn und zu ihm geschaffen.

Philipper 2, 6-11

Christus,
welcher, ob er wohl in göttlicher Gestalt war,
nahm er's nicht als einen Raub, Gott gleich zu sein,
sondern entäußerte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an,
ward gleich wie ein anderer Mensch
und an Gebärden als ein Mensch erfunden.
Er erniedrigte sich selbst und ward gehorsam bis zum Tode,
ja zum Tode am Kreuz.
Darum hat ihn auch Gott erhöht
und hat ihm den Namen gegeben, der über alle Namen ist,
dass in dem Namen Jesu sich beugen sollen aller derer Knie,
die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind,
und alle Zungen bekennen sollen,
dass Jesus Christus der Herr sei,
zur Ehre Gottes, des Vaters.

Um diese Texte auch wirklich als Formeln und Gattungen zu erkennen, die einen ganz bestimmten „Sitz im Leben“ hatten, bedarf es einer guten Kenntnis der griechischen Sprache und einer Vertrautheit mit ähnlichen zeitgenössischen Texten, wie sie uns als außerbiblische Literatur überliefert sind.

Über die Historizität des Inhaltes solcher Texte kann die Formgeschichte wenig aussagen. Sie gibt lediglich Hinweise darauf, welchen Entwicklungsprozess das in diesen Texten zum Ausdruck gekommene Glaubensgut bereits durchlaufen hat. Diese Texte sind der Praxis der Gemeinde erwachsen, sie spiegeln den Glauben und das Erleben der damaligen Gläubigen wider, stellen ein Stück Gemeindeftheologie dar und geben uns Beispiele dafür, wie hier Glaube und Tradition bereits bestimmte feste Formeln hervorgebracht haben, die zum rezitierten Gut der Gemeinde gehörten.

Literarkritische Beispiele aus dem Alten Testament

Die meisten der Beispiele, die wir bisher als Illustration für die Funktionsweise der historisch-kritischen Methode ausgewählt haben, stammen aus dem Neuen Testament, weil wir aufgrund der vier ähnlichen, aber doch unterschiedlichen Evangelien die Prinzipien der Methode am besten veranschaulichen konnten. Aber wir müssen natürlich davon ausgehen, dass das Alte Testament im Prinzip eine ähnliche Entstehungsgeschichte hat wie das Neue. Allerdings dürften sich bibeltreue Christen sich in Bezug auf Literarkritik und Quellenkritik mit dem Neuen Testament etwas leichter tun als mit dem Alten Testament, weil wir dort keine vier parallelen Bücher mit gleichem oder ähnlichem Inhalt haben. Wir wollen deshalb noch einige Beispiele aus der alttestamentlichen Literarkritik heranziehen, um den



historisch-kritischen Umgang auch mit dem Alten Testament etwas aufzuhellen. In diesem Zusammenhang sollte erwähnt werden, dass die historische Kritik für das AT noch eine „Überlieferungsgeschichte“⁴ kennt, die sich mit den mündlichen Traditionen oder Quellen befasst. Aber schauen wir uns ein paar Beispiele aus dem Alten Testament an, bei denen wir interessante Spannungen feststellen können, die auf unterschiedliche Überlieferungen oder doch zumindest auf unterschiedliche redaktionelle Bearbeitungen hinweisen.

Ein interessanter Vergleich ist die Gegenüberstellung des (früheren) Textes 2. Samuel 24,1 und des (späteren) Textes von 1. Chronika 21,1:

2. Samuel 24,1: 1. Chronika 21,1:

| | |
|---|---|
| 2. Samuel 24, 1: Und der Zorn des <u>Herrn</u> entbrannte abermals gegen Israel, und er reizte David und sprach: Geh hin, zähle Israel und Juda. | 1. Chronika 21, 1: Und der <u>Satan</u> stellte sich gegen Israel und reizte David, dass er Israel zählen ließe. |
|---|---|

Ein Widerspruch? Im Buch Samuel ist es Gott, der David zur Volkszählung reizt, im Buch der Chronik hingegen Satan. Da wir im weiteren Verlauf des Textes noch lernen, dass Gott in beiden Fällen David für diese Tat bestraft, erscheint die Version mit Satan eigentlich vernünftiger zu sein. Ist sie deshalb aber ursprünglicher? Wohl kaum. Denn darüber besteht nun allerdings überhaupt kein Zweifel: Das Buch der Chronik ist in seiner uns jetzt vorliegenden Form sehr viel später in den biblischen Kanon aufgenommen worden, obwohl es im Kern zahlreiche Parallelen zum Buch der Könige aufweist. Aber die beiden Chronik-Bücher stehen im hebräischen Kanon ganz am Ende, was ein deutliches Indiz dafür ist, dass es erst als letztes alttestamentliches Buch in den hebräischen Kanon aufgenommen wurde. Auch ist wohl auch dem Umstand Rechnung zu tragen, dass die vorexilischen Texte der hebräischen Bibel den Begriff „Satan“ gar nicht kennen, so dass man wahrscheinlich davon auszugehen hat, dass dieser Begriff erst durch den Kontakt mit den Völkern der babylonisch-persischen Region aufkam, in welche die Juden im 6. Jahrhundert v.Chr. entführt wurden. Vor allem wäre hier der Einfluss des Zoroastrismus zu nennen, jener Lehre Zarathustras, die von einem eindeutigen Dualismus zwischen einem guten Gott und einem bösen Teufel ausgeht, die seit Anbeginn der Welt als Zwillinge nebeneinander um Einfluss bei den Menschen wetteifern.

Natürlich lässt sich die „Satan“-Version sehr viel leichter als eine Änderung der Samuel-Version erklären denn umgekehrt. Man kann leicht nachvollziehen, weshalb es für einen jüdischen Redaktor, der das Chronik-Buch überarbeitete, anstößig gewesen sein muss, wenn Gott den König David zu etwas gereizt haben soll, wofür er ihn anschließend bestrafen würde. In diesem Zusammenhang ist ein Text aus Könige interessant, wo es heißt:

⁴ Überlieferungsgeschichte wird auch als Traditionskritik oder Traditions-geschichte, wobei sich die Überlieferungsgeschichte mehr mit der mündlichen Überlieferung befasst, während sich die Traditions-geschichte auch mit der Folge-geschichte auseinandersetzt.



1. Könige 11,14:

„Und der Herr erweckte Salomo einen Satan (gemeint ist hier: einen Widersacher), den Edomiter Hadad, vom königlichen Geschlecht in Edom...“

Hieraus ersehen wir zum einen, dass der Begriff „Satan“ zunächst nur im allgemeinen Sinn von „Widersacher“ gebraucht wurde, und zum andern, dass auch in diesem Fall Gott dafür verantwortlich ist, seinem Volk einen „Widersacher“ bzw. Feind zu erwecken, der gegen Israel zu Felde führt. Das vorexilische Denken scheint noch nicht dualistisch zu sein: Gott verursacht das Gute ebenso wie das Böse. Heißt es nicht in Jes. 45, 7:

„Ich bin Jahwe, und sonst ist keiner. Der ich das Licht bilde und die Finsternis schaffe, den Frieden mache und das Unglück schaffe.“

Es war also keineswegs anstößig von Gott als dem Verursacher nicht nur des Guten, sondern auch des Bösen zu denken.

Doch schauen wir uns eine alttestamentliche Begebenheit an, bei der abweichende Überlieferungen zum Tragen kommen. Hier geht es um Überlieferungen, welche den Ursprung des Namens „Isaak“ erklären. Isaak war der Sohn des Staamesvaters Abraham, der erst geboren wurde, nachdem Gott die Unfruchtbarkeit von Abrahams Frau Sarah wegnahm. Weil die Geburt Isaaks (Vater von Jakob, der Israel genannt wird) für die Existenz Israels von so großer Bedeutung war, wurde sie offenbar immer wieder erzählt, und zwar durchaus in unterschiedlicher Art und Weise. Schauen wir uns die drei Stellen aus dem ältesten Buch der Torah an:

| | | |
|--|--|---|
| <p>1. Mose 17, 15-19:</p> <p>Und Gott sprach abermals zu Abraham: Du sollst Sarai, deine Frau, nicht mehr Sarai nennen, sondern Sara soll ihr Name sein, denn ich will sie segnen, und auch von ihr will ich dir einen Sohn geben; ich will sie segnen, und Völker sollen aus ihr werden und Könige über viele Völker. <u>Da fiel Abraham auf sein Angesicht und lachte</u> und sprach in seinem Herzen: Soll mir mit hundert Jahren ein Kind geboren werden, und soll Sara, neunzig Jahre alt, gebären? Und Abraham sprach zu Gott: Ach, dass Ismael möchte leben bleiben vor dir! Da sprach Gott: Nein, Sara, deine Frau, wird</p> | <p>1. Mose 18, 9-15:</p> <p>Da sprachen sie (drei Männer) zu ihm: Wo ist Sara, deine Frau? Er antwortete: Drinnen im Zelt. Da sprach er (der Besucher=der Herr) Ich will wieder zu dir kommen übers Jahr; siehe, dann soll Sara, deine Frau, einen Sohn haben. Das hörte Sara hinter ihm, hinter der Tür des Zeltes. Und sie waren beide, Abraham und Sara, alt und hochbetagt, so dass es Sara nicht mehr ging nach der Frauen Weise. <u>Darum lachte sie bei sich selbst</u> und sprach: Nun ich alt bin, soll ich noch der Liebe pflegen, und mein Herr ist auch alt! Da sprach der Herr zu Abraham: Warum lacht Sara und</p> | <p>1. Mose 21, 2-7:</p> <p>Und Sara ward schwanger und gebar dem Abraham in seinem Alter einen Sohn um die Zeit, von der Gott zu ihm geredet hatte. Und Abraham nannte seinen Sohn, der ihm geboren war, Isaak, den ihm Sara gebar, und beschnitt ihn am achten Tage, wie ihm Gott geboten hatte. Hundert Jahre war Abraham alt, als ihm sein Sohn Isaak geboren wurde. <u>Und Sara sprach: Gott hat mir ein Lachen zugerichtet; denn wer es hören wird, der wird über mich lachen.</u> Und sie sprach: Wer hätte wohl von Abraham gesagt, dass Sara Kinder stille! Und doch habe ich ihm einen Sohn geboren in seinem Alter.</p> |
|--|--|---|

| | | |
|---|---|--|
| <p>dir einen Sohn gebären, den sollst du Isaak nennen, und mit ihm will ich meinen ewigen Bund aufrichten und mit seinem Geschlecht nach ihm.</p> | <p>spricht: Meinst du, dass es wahr sei, dass ich noch gebären werde, die ich doch alt bin? Sollte dem Herrn etwas unmöglich sein? Um diese Zeit will ich wieder zu dir kommen übers Jahr; dann soll Sara einen Sohn haben. Da leugnete Sara und sprach: Ich habe nicht gelacht -, denn sie fürchtete sich. Aber er sprach: Es ist nicht so, du hast gelacht.</p> | |
|---|---|--|

Wir erkennen aus diesen drei Überlieferungen, dass das Lachen jedesmal anders erklärt wird. Hier haben sich offensichtlich drei unterschiedliche Traditionsstränge niedergeschlagen. In der ersten Geschichte ist es Abrahams Lachen, in der zweiten Saras Lachen und in der dritten das voraussichtliche Lachen der Leute. Allen drei Berichten ist allerdings gemeinsam, dass der Name Isaak mit dem hohen Alter der Mutter in Verbindung gebracht wird, von der man eigentlich nicht hätte erwarten sollen, dass sie noch einen Sohn gebären würde, noch dazu einen Sohn, aus dem das Volk Israel hervorgehen würde.

Wenn man an dieser Stelle über die Frage der Historizität spekulieren wollte (was für Glauben und Predigt zweitrangig, aber für den Historiker durchaus wichtig wäre), so würde man wahrscheinlich sagen müssen: Das Alter Sarahs und ihre späte Schwangerschaft hat den Klang der Historizität, während die Ätiologien (=Deutungsgeschichten) zur Entstehung des Namens Isaak den Tonfall von ausschmückenden Erzählungen haben.

Es gibt im Alten Testament eine ganze Reihe solcher Namens-Ätiologien. Eine solche Geschichte erklärt den Namen „Mose“ auf eine Weise, die uns allerdings an der Historizität zweifeln lässt:

2. Mose 2, 5:

„Und die Tochter des Pharao ging hinab und wollte baden im Nil, und ihre Gespielinnen gingen am Ufer hin und her. Und als sie das Kästlein im Schilf sah [in dem Moses Mutter ihren Neugeborenen versteckt hielt], sandte sie ihre Magd hin und ließ es holen. Und als sie es auftrat, sah sie das Kind... Und es (das Kind) ward ihr Sohn, und sie nannte ihn Mose; denn sie sprach: Ich habe ihn aus dem Wasser gezogen.“

Das hebräische Wort für „herausziehen“ lautet *maschah*, ein Ausdruck, welcher der hebräischen Aussprache des Namens Mose sehr ähnlich ist, nämlich *Mosche*. Die Ähnlichkeit des Klanges hat vermutlich zu dieser Erklärungsgeschichte geführt. Allerdings ist uns bekannt, dass Mose vermutlich kein hebräischer, sondern ein ägyptischer Name ist, der wahrscheinlich mit der ägyptischen Wurzel *mšj*, „gebären“ zusammen hängt und mit anderen ägyptischen Namen verwandt sein dürfte, die dieses Element oft in Verbindung mit einem Gottesnamen tragen, wie Ramses, Ramose, Ahmose, Kamose, Thutmose usw.



Es gibt eine neu-assyrische Gesichte (8. Jahrhundert v.Chr.), die ganz ähnlich geht wie die biblische:

„Meine Mutter, eine Hohepriesterin, wurde mit mir schwanger. Insgeheim gebar sie mich. Die legte mich in ein Schilfkästchen. Mit Bitumen dichtete sie meine Behausung ab. Sie setzte mich am Fluß aus, der (mich) nicht überspülte. Akki, der Wasserschöpfer, zog mich heraus, als er seinen Wassereimer eintauchte. Akki, der Wasserschöpfer, zog mich als sein Adoptivkind groß.“⁵

Man könnte trefflich darüber streiten, ob die biblische Geschichte von Moses diese assyrische Geschichte beeinflusst habe oder umgekehrt. Zweifel an der biblischen Ätiologie des Moses-Namen bleiben jedenfalls bestehen.

Namen und Genealogien dienen oft der Beantwortung der Frage: Wo komme ich her? Wer sind meine Vorfahren? Zu welcher Volksgruppe, welchem Stamm, welcher Sippe gehöre ich? Geschlechtsregister mit ihrer Aufzählung von Namen und Generationen sind auch ein beliebter Anlass, Vergleiche unterschiedlicher Überlieferungen anzustellen. Schauen wir uns einmal die ersten Geschlechtsregister des Buches Genesis an. Bei der ersten Namensliste (Gen. 4) handelt es sich um die Nachkommen Kains, des 1. Sohnes Adams, der bekanntlich seinen Bruder Abel erschlug. Bei der zweiten Liste (Gen. 5) handelt es sich um die Nachkommen Seths, des 3. Sohnes Adams, der den Platz getöteten Abels einnahm.

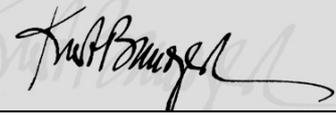
Gen. 4,17 – ist Gen. 5,6 – 25

| Geb. 4, 17-18: | Gen. 5, 6-25: |
|----------------|---------------|
| Kain | Seth |
| Henoeh | Enosch |
| Irada | Xenan |
| Mahujael | Mahalalel |
| | Jared (Irada) |
| | Henoeh |
| Methuschael | Methuschelach |
| Lamech | Lamech |

Es braucht wohl nicht viel Phantasie und Kombinationsfähigkeit, um zu vermuten, dass es sich ursprünglich einmal um dieselbe Ahnenliste gehandelt haben dürfte, die in der einen Tradition Kain, in der anderen Seth zugeschrieben wurde.

Ein weiteres Beispiel aus dem Alten Testament ist das Sabbatgebot des hebräischen Dekalogs, wie es uns in der jüdischen torah gleich zweimal überliefert ist. In beiden Fällen heißt es, dass Gott die Zehn Gebote dem Mose auf dem Berg gab und dass Gott diese Worte selbst gesprochen habe. Denn weichen beide Versionen voneinander ab:

⁵ Siehe: E. Otto, *Mose und das Gesetz*, in: ders. (Hrsg.), *Mose*, S. 53.



2. Mose 20, 8-11:

Gedenke des Sabbattages, dass du ihn heiligest. Sechs Tage sollst du arbeiten und alle deine Werke tun. Aber am siebenten Tage ist der Sabbat des Herrn, deines Gottes. Da sollst du keine Arbeit tun, auch nicht dein Sohn, deine Tochter, dein Knecht, deine Magd, dein Vieh, auch nicht dein Fremdling, der in deiner Stadt lebt. Denn in sechs Tagen hat der Herr Himmel und Erde gemacht und das Meer und alles, was darinnen ist, und ruhte am siebenten Tage. Darum egnete der Herr den Sabbattag und heiligte ihn.

5. Mose 5, 12-15:

Den Sabbattag sollst du halten, dass du ihn heiligest, wie dir der Herr, dein Gott, geboten hat. Sechs Tage sollst du arbeiten und alle deine Werke tun. Aber am siebenten Tag ist der Sabbat des Herrn, deines Gottes. Da sollst du keine Arbeit tun, auch nicht dein Sohn, deine Tochter, dein Knecht, deine Magd, dein Rind, dein Esel, all dein Vieh, auch nicht dein Fremdling, der in deiner Stadt lebt, auf dass dein Knecht und deine Magd ruhe gleichwie du. Denn du sollst daran denken, dass auch du Knecht in Ägyptenland warst und der Herr, dein Gott, dich von dort herausgeführt hat mit mächtiger Hand und ausgerecktem Arm. Darum hat dir der Herr, dein Gott, geboten, dass du den Sabbattag halten sollst.

Während die 10 Gebote ansonsten nahezu völlig gleichlauten, finden wir beim 4. Gebot, dem Sabbatgebot, unterschiedliche Begründungen für das Halten des Sabbats. Im einen Fall wird der Sabbat mit der Befreiung aus Ägypten begründet, jenem befreienden Ereignis, das für die Existenz Israels geradezu konstitutive Bedeutung hat. Im andern Fall wird die Verpflichtung zur Sabbathaltung durch die Schöpfung begründet, von der es heißt, dass sie in sieben Tagen stattfand.

Man darf, bezogen auf diese Unterschiede, einerseits historisch nach den Quellen und damit auch den Ursachen für die verschiedenen Überlieferungen fragen; man kann andererseits theologisch nach der Bedeutung und dem Grund dafür fragen, warum die Juden beide Traditionen tradierten. Dass es diese beiden Überlieferungen gab, ist offensichtlich und nicht zu bestreiten. Dass beide historisch nicht ursprünglich sein können, ist auch klar. Dennoch haben beide Traditionen Eingang in die Torah gefunden, weil sie für die Existenz Israels wichtig sind. Als Volk, das aus der Knechtschaft, aus Ägypten, herausgeführt wurde ins gelobte Land, verbindet Israel mit der Sabbathaltung das Gedenken an diese historische Befreiungstag Gottes. Der Exodus ist für Israel identitätsstiftend. Identitätsstiftend ist für gläubige Juden aber auch die Überzeugung, dass sie allesamt, als Einzelne wie als Kollektiv, Geschöpfe Gottes sind, deren Existenz und Selbstverständnis von der ursprünglichen Schöpfung her begründen lassen.

Von der Schöpfung zu reden gibt uns auch Gelegenheit, über die unterschiedlichen Schöpfungsgeschichten von Gen. 1 und Gen. 2 zu sprechen. Historisch-kritische Wissenschaftler haben hier schon seit langem zwei Überlieferungsstränge ausgemacht und von daher auch den mythologischen Ursprung dieser Erzählungen begründet. Bibelgläubige Leser haben sich schon immer schwer getan mit dieser „Mythologisierung“ (oder „Entmythologisierung“), weil sie dahinter die Leugnung des Schöpfungsgedankens vermuten. Die meisten heutigen Christen akzeptieren nicht nur die evolutive Entstehung des



Lebens und des Menschen, sondern auch den mythologischen Charakter der bibli)schen Weltentstehungsgeschichten, ohne allerdings auf den Schöpfungsgedanken zu verzichten.

Es kann hier nicht darum gehen, die Gründe für zwei unterschiedliche Schöpfungserzählungen herauszuarbeiten. Ich will hier nur beispielhaft ein paar Verse zitieren, die zeigen, dass wir es hier grundsätzlichen mit unterschiedlichen Erzählungen und auch verschiedenartigen Theologien zu tun haben.

Die zwei Schöpfungserzählungen:

| | |
|---|---|
| <p>Gen. 1:</p> <p>(11) Und Gott (<i>Elohim</i>) sprach: Es lasse die Erde aufgehen Gras und Kraut, das Samen bringe, und fruchtbare Bäume auf Erden, die ein jeder nach seiner Art Früchte tragen, in denen ihr Same ist. Und es geschah so...</p> <p>(25) Und Gott (<i>Elohim</i>) machte die Tiere des Feldes, ein jedes nach seiner Art, und das Vieh nach seiner Art und alles Gewürm des Erdbodens nach seiner Art. Und Gott sah, dass es gut war.</p> <p>(26) Und Gott (<i>Elohim</i>) sprach: Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei, die da herrschen über die Fische im Meer und über die Vögel unter dem Himmel und über das Vieh und über alle Tiere des Feldes und über alles Gewürm, das auf Erden kriecht.</p> <p>(27) Und Gott (<i>Elohim</i>) schuf den Menschen zu seinem Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn; und schuf sie als Mann und Weib.</p> | <p>Gen. 2 und 3:</p> <p>(7) Da machte Gott der Herr (<i>Jahwe Elohim</i>) den Menschen aus Erde vom Acker und blies ihm den Odem des Lebens in seine Nase. Und so ward der Mensch ein lebendiges Wesen.</p> <p>(8) Und Gott der Herr (<i>Jahwe Elohim</i>) pflanzte einen Garten in Eden gen Osten und setzte den Menschen hinein, den er gemacht hatte.</p> <p>(9) Und Gott der Herr (<i>Jahwe Elohim</i>) ließ aufwachsen aus der Erde allerlei Bäume, verlockend anzusehen und gut zu essen, und den Baum des Lebens und den Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen...</p> <p>(19) Und Gott der Herr (<i>Jahwe Elohim</i>) machte aus Erde alle die Tiere auf dem Felde und alle die Vögel unter dem Himmel und brachte sie zu dem Menschen...</p> <p>(21) Da ließ Gott der Herr (<i>Jahwe Elohim</i>) einen tiefen Schlaf fallen auf den Menschen, und er schlief ein. Und er nahm eine seiner Rippen und schloss die Stelle mit Fleisch.</p> <p>(22) Und Gott der Herr (<i>Jahwe Elohim</i>) baute ein Weib aus der Rippe, die er von dem Menschen nahm, und brachte sie zu ihm.</p> <p>(3, 4) Da sprach die Schlange zum Weibe: Ihr werdet keineswegs des Todes sterben,</p> <p>(5) sondern Gott (<i>Elohim</i>) weiß: an dem Tage, da ihr davon esset, werden eure Augen aufgetan, und ihr werdet sein wie Gott...</p> <p>(22) Und Gott der Herr (<i>Jahwe Elohim</i>) sprach: Siehe, der Mensch ist geworden wie unsereiner...</p> |
|---|---|



Die Raffung der Texte bringt die Unterschiede noch deutlicher zutage: Werden in Gen. 1 zuerst die Pflanzen, dann die Tiere und zum Schluss der Mensch geschaffen, so ist die Reihenfolge in Gen. 2 eine ganz andere: Zuerst wird der (männliche) Mensch erschaffen, dann die Pflanzen, dann die Tiere und zuletzt die Frau.

Ein zweiter, wesentlicher Unterschied bleibt meist unbeachtet. Während in Gen. 1 die Gottgleichheit mit dem Idealbild des gerade erschaffenen Menschen assoziiert wird, wird die Gottgleichheit von Gen. 3 mit dem gefallenem Zustand des Menschen in Verbindung gebracht, also dem Sündenfall, der den Menschen das Paradies kostet. Ich kann hier aus Platzgründen nicht auf die möglichen Gründe für diese Unterschiede eingehen; wir begnügen uns damit, diese Unterschiede an dieser Stelle einfach zur Kenntnis zu nehmen.

Ein weiterer Unterschied sind die Gottesbezeichnungen. In Gen. 1 wird Gott nur mit dem Pluralbegriff *Elohim* (möglicherweise ein Relikt aus der Zeit des Polytheismus) bezeichnet, während in Gen 2 und 3 Gott bereits mit dem Tetragramm JHWH (Jahwe) bezeichnet wird.

Dass der Name Jahwe bereits bei der Schöpfung auftaucht, ist ungewöhnlich angesichts einiger alttestamentlicher Texte, welche die Anbetung des Tetragramms erst für viel später ansetzen: Über Adams Sohn Seth wird gesagt:

„Und Seth zeugte auch einen Sohn und nannte ihn Enosch. Zu der Zeit fing man an, den Namen Jahwes anzurufen.“ (Gen. 4, 26)

Einen anderen Zeitpunkt nennt das Buch Exodus:

„Und Gott redete mit Mose und sprach zu ihm: Ich bin Jahwe und bin erschienen Abraham, Isaak und Jakob als *El Schaddai* (der allmächtige Gott), aber mit meinem Namen *Jahwe* habe ich mich ihnen nicht offenbart.“ (Ex. 6, 2-3)

Es herrschte in der jüdischen Tradition offenbar Unklarheit darüber, wann die Verehrung Gottes als Jahwe begonnen hatte. Ich möchte hier keine historische oder theologische Bewertung dieser Aussagen vornehmen, sondern wiederum nur auf den Unterschied hinweisen. Ohne hier viel hinein zu interpretieren, wird man aber in diesen Texten eine Evolution des israelischen Gottesverständnisses feststellen. Dass es beim Volk Israel im Laufe der Jahrhunderte eine solche Entwicklung des Gottesverständnisses gegeben hat, davon allerdings fest auszugehen. Sehen wir uns dazu noch ein Beispiel an, bei dem es um das Sehen Gottes geht.

2. Mose 24,9–11

Da stiegen Mose und Aaron, Nadab und Abihu und siebenzig von den Ältesten Israels hinauf und sahen den Gott Israels. Unter seinen Füßen war es wie eine Fläche von Saphir und wie der Himmel, wenn es klar ist. Und er reckte seine Hand nicht aus wider die Edlen Israels. Und als sie Gott geschaut hatten, aßen und tranken sie.

Hier wird zweimal gesagt, dass diese vierundsiebenzig Männer Gott gesehen haben. Und zwar ohne jede Einschränkung. Es heißt nicht, dass sie nur seine Füße oder seinen Rücken gesehen hätten. Manche modernen Ausleger verstehen das so, dass dieses „Sehen Gottes“ damit zusammenhängt, dass man die vulkanischen Aktivitäten des Gottesbergs für Gott selbst behalten hat. Doch so einfach wollten es sich spätere Gläubige nicht machen, die dieses Ereignis so auslegten, dass nur Moses allein Gott zu Gesicht bekommen hatte.



2. Mose 33,11:

Der Herr aber redete mit Mose von Angesicht zu Angesicht, wie ein Mann zu seinem Freunde redet.

Dass dies wirklich so gemeint war, wie es hier zu lesen ist, geht aus einem anderen Text hervor:

4. Mose 12,6—0:

Höret meine Worte: Ist jemand unter euch ein Prophet des Herrn, dem will ich mich kundmachen in Gesichtern oder will mit ihm reden in Träumen. Aber so steht es nicht mit meinem Knecht Mose; ihm ist mein ganzes Haus anvertraut. Von Mund zu Mund rede ich mit ihm, nicht durch dunkle Worte oder Gleichnisse, und er sieht den Herrn in seiner Gestalt.

Hier wird deutlich, dass man sich Gott als jemanden vorstellte, der Gestalt hatte und den man – zunächst die Ältesten des Volkes, später ausschließlich Mose – tatsächlich sehen konnte. Aber auch diese Vorstellung wurde schließlich unvorstellbar für einen Juden, dessen heiliger Gott sich nicht anschauen ließ. Somit musste auch das Sehen Gottes durch Mose umgedeutet werden:

2. Mose 33,18—23:

Und Mose sprach: Laß mich deine Herrlichkeit sehen! Und er sprach: Ich will vor deinem Angesicht all meine Güte vorübergehen lassen und will vor dir kundtun den Namen des Herrn: Mein Angesicht kannst du nicht sehen; denn kein Mensch wird leben, der mich sieht. Und der Herr sprach weiter: Siehe, es ist ein Raum bei mir, da sollst du auf dem Fels stehen. Wenn dann meine Herrlichkeit vorübergeht, will ich dich in die Felskluft stellen und meine Hand über dir halten, bis ich vorübergegangen bin. Dann will ich meine Hand von dir tun, und du darfst hinter mir her sehen; aber mein Angesicht kann man nicht sehen.

Nach diesem Text ist es also auch für Mose nicht mehr möglich, Gott von Angesicht zu Angesicht zu sehen. Er kann ihn nur noch von hinten sehen. Aber auch hier hat Gott noch eine definitive Gestalt. Erst das späte Judentum kommt vollkommen weg von der Leibhaftigkeit Gottes und behauptet dessen leiblose, rein geistige Existenz. (Seit dem jüdischen Theologen Maimonides, 1138-1204 n.Chr., gilt die Körperlosigkeit Gottes als allgemein anerkanntes jüdisches Glaubensgut.)

Die historisch-kritische Methode kann solche Unterschiede im Gottesverständnis, wie sie sich offensichtlich in der Bibel niedergeschlagen haben, aufzeigen; sie wird auch fragen, aus welchen Gründen sich diese Entwicklungen abgespielt haben, sie kann darüber nachsinnen, welche Bedeutung diese unterschiedlichen Verständnisse für das Alter der Texte haben, die uns hier vorliegen, aber sie wird uns nicht sagen, wie wir heute als moderne Christen der Aufklärung Gott begreifen und verstehen können. Bibelkritik an sich kann keine Glaubenshilfe sein. Wer von der historisch-kritischen Methode theologische Antworten erwartet, würde nur bitter enttäuscht werden. Die historische Kritik kann keine Aussagen über Gott machen. Wer Theologie also nur als das Betreiben historisch-kritischer



Untersuchungen verstünde, dessen Gott würde dieser Methode zum Opfer fallen. Und damit müssen wir noch einmal grundsätzlich die Grenzen der Bibelkritik aufzeigen.

Die historische Frage

Die historisch-kritische Methode ist vor allem deshalb kritisiert worden, weil Theologen immer wieder Ereignisse in Frage stellten, die bibelgläubige Christen bis dato nicht in Zweifel zu ziehen wagten. Doch manchen historisch fragenden Wissenschaftlern genügte es oft nicht, nur literarkritische oder formgeschichtliche Fragen zu stellen, für sie ging es auch um die kritische Frage, ob das, was da im Text berichtet wurde, auch tatsächlich historisch sei. Ist das überlieferte Ereignis so geschehen wie beschrieben? Oder gibt es Anhaltspunkte dafür, dass das Ereignis möglicherweise historisch anders verlaufen sein könnte oder – schlimmstenfalls – überhaupt nicht stattgefunden hat?

Oft ergaben sich Zweifel am beschriebenen Ereignis bereits durch die verschiedenen textkritischen oder literarkritischen Überlegungen. Wenn die Textkritik beispielsweise ergab, wie wir oben gesehen haben, dass die Geschichte von Jesus und der Ehebrecherin in den ältesten neutestamentlichen Texten überhaupt nicht vorkam, sondern nur in späteren Handschriften auftauchte, und diese Geschichte somit aus textkritischer Sicht nicht als „ursprünglich“ zu werten ist, so ergeben sich natürlich auch erhebliche Zweifel an der Historizität dieser Geschichte. Das hat die Herausgeber der heutigen Bibeln aber nicht daran gehindert, die Geschichte trotzdem im Text zu belassen, hat auch die Kirche bis heute nicht daran gehindert, diese Geschichte als Predigttext zu nutzen. Die Kirche tat dies nicht ohne Grund, denn erstens ist der textkritische Befund noch kein Beweis für die fehlende Historizität der Geschichte (es könnte ja sein, dass es noch eine authentische Überlieferung gab, die auf Jesus zurückging, aber den Evangelisten nicht bekannt war) und zweitens passt die Geschichte so gut zum Charakter Jesu, dass man sie, selbst wenn sie nicht historisch wäre, trotzdem erzählen muss.

Zweifel an der Historizität von biblischen Ereignissen ergaben sich aber auch aufgrund quellenanalytischer Überlegungen. Dass die Menschen damals gerne Geschichten erzählten, ist unbestritten. Dass sie Erlebnisse und Traditionen gerne ausschmückten, sei ebenfalls zugestanden. Aber haben sich solche Ausschmückungen auch in die Bibel eingeschlichen? Müssen wir „Bibelgläubigkeit“ so verstehen, dass wir alles, was in der Schrift berichtet wird, von vornherein als historisch ansehen, oder kann „Bibelgläubigkeit“ auch so verstanden werden, dass die Historizität der berichteten Ereignisse zweitrangig ist, während die in den Berichten und Erzählungen enthaltenen Botschaften erstrangig sind? Darf man unterscheiden zwischen historischen Fakten und theologischen Wahrheiten? Streng bibelgläubige Christen tun sich schwerer, diesen Unterschied zu akzeptieren als Christen der größeren Kirchen.

Zahlreiche Begebenheiten, von denen in der Bibel berichtet werden, sind schon von Wissenschaftlern wie Bibellesern als historisch ungesichert in Zweifel gezogen worden. Hat es Noah und die Flut wirklich gegeben? Fand die Teilung des Meeres durch Mose beim Auszug Israels aus Ägypten tatsächlich? Fielen die Mauern Jerichos wirklich beim Erschallen der Trompeten? Standen die Freunde Daniels echt im Feuerofen, ohne zu verbrennen? Hat Jesus tatsächlich Tote auferweckt?



Bibeltreue Christen haben oft den Verdacht, dass die Historiker die beschriebenen Ereignisse nur deshalb in Zweifel ziehen, weil sie übernatürliche Wunder enthalten und sie Gott diese Wunder nicht zutrauen. Das mag für manchen Historiker richtig sein, gleichwohl wäre das zu vereinfachend gedacht. Oft sind es textliche Ungereimtheiten, widersprüchliche Aussagen oder unsichere Quellen, die Wissenschaftler dazu verleiten, die Historizität eines Ereignisses anzuzweifeln oder als „geschönt“ auf ihren historischen Kern zu reduzieren. Manchmal hat man den Eindruck, historisch-kritische Wissenschaftler gehen nach dem Prinzip vor, alles grundsätzlich erst einmal in Frage zu stellen, es sei denn, es kann mit absoluter Sicherheit nachgewiesen werden, dass ein Ereignis tatsächlich stattfand. Andererseits jedoch scheinen mir streng bibelgläubige Christen oft so vorzugehen, dass sie alles, was in der Bibel steht, grundsätzlich als historisch ansehen, solange nicht der absolut sichere Beweis erbracht wurde, dass dieses Ereignis nicht stattgefunden hat. Ich brauche wohl nicht zu extra zu betonen, dass es „absolute Beweise“ überhaupt nicht gibt und die unterschiedlichen Ansätze nur schwer miteinander vereinbar sind.

Gibt es eine Lösung? Ich plädiere dafür, sich die biblischen Texte erst einmal gründlich anzuschauen, sie, so man Zeit dafür hat, historisch-kritisch unter die Lupe zu nehmen, aber nicht mit dem Ziel, gleich die Historizität des Geschilderten anzuzweifeln, aber gleichwohl nicht bei den bloßen Ereignissen stehen zu bleiben, sondern nach den göttlichen Wahrheiten zu fragen, die für jeden Leser darin enthalten sind. Andererseits wäre den eher kritischen Bibellesern zu raten, sich nicht an den vielen Wundergeschichten zu stoßen, sondern hinter ihnen ebenfalls die theologischen Wahrheiten herauszuarbeiten, um Gottes Wort zu hören.

Die historisch-kritische Methode: kritisch betrachtet

Die historische Kritik ist ein Kind der Aufklärung und läuft deshalb Gefahr, durch die Inthronisierung der aufklärerischen Vernunft nur das als „wahr“ zu akzeptieren, was historisch nachweisbar ist. Sie hat in der Vergangenheit dazu geneigt, alles in Frage zu stellen, was nicht eindeutig gesichert schien. Sie hat sich ein grundsätzliches Misstrauen zu eigen gemacht.

„Die biblischen Erzählungen werden bei der historischen Fragestellung zunächst einmal zu Geschichtsquellen gemacht, aus denen kritisch erhoben werden soll, wie es damals tatsächlich zugegangen ist. Sie werden mit jenem methodisch geforderten Misstrauen gelesen, mit dem der kritische Historiker allen Zeugnissen der Vergangenheit gegenübertritt.“⁶

Dieses Misstrauen, diese Kritik, wurde weithin zum Prinzip erhoben und prägte große Teile der Theologie des letzten Jahrhunderts. Die Bibelkritik wurde weniger im Namen des Glaubens eingesetzt, als im Namen einer Wissenschaft, die es sich nicht zur Pflicht machte, zum Glauben hinführen, die oft genug von ihm wegführte. Auch wenn diejenigen, die die Methode anwandten, Theologen waren, praktizierten sie so etwas wie einen methodischen Atheismus, der zwar vorgab zu glauben, aber praktisch dennoch so tat, als glaubte er nicht. Insofern hatte Gerhard Maier recht, der in Bezug auf die historische Kritik von einem Vorgang schrieb, „bei dem die Bibel von einem außerbiblischen Ort her mit außerbiblischen

⁶ Friedrich Mildenberg, Die halbe Wahrheit oder die ganze Schrift, Chr. Kaiser Verlag, München, 1967, S. 22.



Maßstäben angegangen wird, unter der Zielsetzung, dabei das Wort Gottes zu entdecken“.⁷ Maier lehnte die Bibelkritik grundsätzlich ab, wie dies viele streng bibelgläubige Theologen heute noch tun.

Das Dilemma mit der historischen Kritik hat der Alttestamentler Gerhard von Rad einmal pointiert so formuliert: „Die historische Forschung sucht ein kritisch gesichertes Minimum; das kerygmatische Bild tendiert nach einem theologischen Maximum.“⁸

Peter Stuhlmacher, der die Methode an sich nicht verwarf, beklagte jedoch den stark hypothetischen Charakter der wissenschaftlichen Exegese, die deshalb ein „in ihrer Erkenntnisfähigkeit und Wirksamkeit durchaus beschränktes Unternehmen“ ist.⁹ Er kritisierte, dass viele Anwender aus ihrer heutigen aufgeklärten Sicht antike Texte und Situationen beurteilten, aber damit weder den Texten noch der Zeit, in der sie geschrieben wurden, gerecht würden. „Der Historiker geht aus von seiner gegenwärtigen Wirklichkeitserfahrung und beurteilt von ihr her kritisch, was auch in der Vergangenheit möglich und wirklich, und gleichzeitig, was unmöglich und unwirklich gewesen sein dürfte.“¹⁰ Gerade weil so vieles in und außerhalb der Schrift obskur und nur schwer aufzuhellen sei, neige die historische Kritik zu einer „chaotischen Hypothesenbildung“¹¹, und Stuhlmacher schlussfolgert: „Wer den exuberanten Wucherungen Einhalt gebietet, leicht hingeworfenen Thesen ihre ungeprüften Voraussetzungen nachweist und damit einen nur formalen Progressismus an seine Grenzen erinnert, ist in Wahrheit ‚kritisch‘.“¹²

Theologen, die sich als „bibeltreu“ oder „evangelikal“ bezeichnen, neigen meist dazu, außer der Textkritik alle anderen Schritte der Bibelkritik abzulehnen, doch viele unter ihnen, haben inzwischen festgestellt, dass auch Literarkritik, Redaktionskritik, Formgeschichte usw. für die biblische Auslegung wertvolle Hinweise für ein Gesamtverständnis der Texte liefern können. Dieses Verstehen der damaligen Situation und das Verstehen der ursprünglichen Bedeutung der Texte kann uns auch heute wichtige Erkenntnisse vermitteln. Erst wenn wir den biblischen Text in seinem ursprünglichen Zusammenhang verstehen, vermögen wir ihn auch richtig auf unseren heutigen Geschehenszusammenhang anzuwenden.

Gleichwohl: Angesichts der Begrenzungen der historisch-kritischen Methode und der recht hypothetischen Schlussfolgerungen, die zuweilen aus ihr gezogen werden, beschleicht insbesondere streng bibelgläubige Christen das Gefühl, dass die Bibel, die doch als Wort Gottes betrachtet wird, hier mit einer unzulässigen Methode untersucht wird, die dem Gegenstand der Untersuchung nicht angemessen ist. Viele wünschen sich deshalb statt der historisch-kritischen Methode eine „biblische“, eine „historisch-biblische“ oder eine „biblisch-theologische“ Methode der Bibelauslegung.

Die moderne Theologie ist im Allgemeinen der Meinung, dass die historisch-kritische Methode im Namen der Wissenschaft unverzichtbar bleibt, aber zum einen nicht jedem

⁷ Gerhard Maier, *Das Ende der historisch-kritischen Methode*, Theologischer Verlag Brockhaus, Wuppertal, 1974.

⁸ Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments I*, S. 120; zitiert von Hans-Joachim Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, Neukirchen Verlag, Neukirchen, 1956/69, S. 363.

⁹ Peter Stuhlmacher, „These zur Methodologie gegenwärtiger Exegese“, in: ZNW 63 (1972), S. 25.

¹⁰ Peter Stuhlmacher, „Neues Testament und Hermeneutik – Versuch einer Bestandsaufnahme“, in: ZThK 68 (1971), S. 127.

¹¹ A. a. O., S. 21.

¹² A. a. O.



Hypothesentrend hinterherlaufen sollte und – noch wichtiger – einmünden muss in eine theologische Auslegung und Predigtpraxis, die auch ohne ein gesichertes historisches Minimum zum maximalen Glauben einlädt.

Wer nämlich meint, durch die Sicherstellung von historischen Fakten der Wahrheit näherzukommen, der könnte keinem größeren Irrtum verfallen. Die Sicherstellung von historischen Fakten hat wenig mit der Verkündigung der Wahrheit zu tun. Wer die gesicherten Fakten als Evangelium predigt, wird nirgends den Glauben erwecken können, da man Fakten nicht zu glauben braucht - ja gar nicht glauben kann. Nicht historische Faktizität ist das Anliegen der Bibel, sondern theologische, und das heißt: göttliche, Wahrheit. Die Frage der Historizität kann sogar von der theologischen Wahrheit ablenken, weil die historische Kritik nur einen kleinen Ausschnitt der Wirklichkeit zu erfassen vermag. Gottes Wahrheit hingegen strebt danach, uns als Leser und Hörer des biblischen Wortes vor Gott zu bringen, damit wir seine Wahrheit über uns selbst erkennen.