
Neutestamentliche Wissenschaft in Deutschland

Beobachtungen und Fragen

Armin D. Baum

In einem kürzlich erschienenen Buch sprechen 36 deutschsprachige evangelische Neutestamentler auf jeweils zehn Druckseiten in außerordentlich sympathischer Weise über ihre Erfahrungen mit der von ihnen professionell betriebenen Disziplin und über die Ziele, die sie in ihrem Fachgebiet verfolgen¹. An der Auswahl der Autoren war maßgeblich E. Lohse beteiligt. In den einzelnen Beiträgen wird häufig – nicht immer – sichtbar, aus welchen Gründen sich die Autoren als junge Männer und Frauen zum Theologiestudium entschieden, welche theologischen Entwicklungen sie durchlaufen und welche persönlichen Krisen sie durchlebt haben. In der Regel formulieren die beteiligten Professoren und Professorinnen auch, was ihnen heute als Lehrstuhlinhabern besonders wichtig ist.

Man liest manchen erfrischenden Satz, der so kaum Eingang in einen fachwissenschaftlichen Aufsatz gefunden hätte: „Wer zu viel langweilige Sekundärliteratur lesen muss, wird am Ende selbst langweilig“ (20). Der Leser stößt auf Selbstzeugnisse über tiefe Glaubensüberzeugungen: „So manch einer – und ich gehöre dazu – überwindet individuelle Krisensituationen mit diesen [biblischen] Geschichten oder mit seinem Konfirmandenspruch“ (123). „Rede in Deiner theologischen Existenz von Gott nicht nur in der dritten Person, sondern wage auch das Abenteuer der zweiten“ (175). Hier und da finden sich auch abschreckende Erfahrungsberichte aus dem universitären Alltagsbetrieb. Im exegetischen Proseminar habe man „eifrig Brüche im Text“ gezählt und „verkündete, dass es wissenschaftlich sei, bestimmte Fragen, z.B. die nach der Wirklichkeit der Auferstehung Jesu, nicht zu stellen. Über die Texte selbst, ihre Bedeutung für heutige Lebens- und Gesellschaftskonzepte, wurde nicht gesprochen“ (115). Mein theologischer Lehrer legte mir „einen Zettel mit drei Habilitationsthemen vor und bat mich, in dieser Stunde dasjenige Thema anzukreuzen, welches ich zu bearbeiten gedächte“ (209). In der exegetischen Fachliteratur ließen sich oft „fachwissenschaftliche ‚Traditionsketten‘ erkennen, und nicht selten erschienen die Fragen allein durch die Zitierung bestimmter Autoritäten ‚gelöst‘“ (227). Beklagt wird auch „die Beharrlichkeit, mit der missliebige Forschungspositionen und hermeneutische Alternativen ignoriert, abgekan-

¹ E.-M. Becker (Hg.), Neutestamentliche Wissenschaft. Autobiographische Essays aus der Evangelischen Theologie. UTB 2475. Tübingen: Francke, 2003. 394 Seiten.

zelt oder schlicht für absurd erklärt wurden, um sich ihrer zu entledigen“ (197). Neben diesen selbstkritischen Schlaglichtern, die sicher nicht nur die theologische Wissenschaft betreffen, fällt dem Leser, der das Buch von vorn bis hinten durchliest, eine Reihe von grundsätzlicheren Themen ins Auge, die immer wieder auftauchen. Einige möchte ich im Folgenden aufgreifen und, anknüpfend an den im Sammelband erwähnten Dialog (70–71), einige Anfragen formulieren.

1. Der Bedeutungsverlust der Disziplin

In seinem Schlussbeitrag konstatiert J.-W. Taeger, die neutestamentliche Wissenschaft habe (in Deutschland) „aufs Ganze gesehen an Akzeptanz und Einfluss verloren“ (376). Auch nach G. Theißen sieht sich die neutestamentliche Exegese seit den 70er Jahren mit der Herausforderung konfrontiert, ihre „Vitalitätsschwäche“ zu überwinden (184). M. Hengel hat seinen ganzen Beitrag so überschrieben: „Eine junge theologische Disziplin in der Krise“. Dieser Befund ergibt sich aus einer Reihe von Einzelbeobachtungen, die von verschiedensten Fachvertretern geteilt werden. Zunächst fänden Repräsentanten der neutestamentlichen Wissenschaft in der deutschen Öffentlichkeit mit ihren Anliegen so gut wie keine Aufmerksamkeit. „Und wenn Neutestamentler wie Klaus Berger nach außen dringen, so liegt doch der Hauch des Exotischen darüber, der weniger kommuniziert als kündigt“ (110). In kirchlichen Diskussionen spielten Neutestamentler keine gewichtige Rolle mehr (80). Und für fächerübergreifende theologische Diskurse gingen von den neutestamentlichen Lehrstühlen wenig Impulse aus. „Als vor einiger Zeit an den Theologischen Fakultäten in Deutschland die Wellen wegen der ‚Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre‘ hoch schlugen, war von Neutestamentlern kaum etwas dazu zu vernehmen“ (192). Hinzu kommt, dass deutsche Titel in den Literaturverzeichnissen englischsprachiger Monographien kaum noch eine Rolle spielen (193). Diese Gesamtsituation wird eine ganze Reihe sehr unterschiedlicher Gründe haben. Einige davon werden in diesem Sammelband sichtbar, teils direkt, teils indirekt.

2. Die Bekennerfreude der Bultmannschule

Der bedeutendste Neutestamentler des 20. Jahrhunderts war zweifellos R. Bultmann. Den Glauben an die Präexistenz, die Auferstehung und die Himmelfahrt Jesu lehnte er als Relikt eines überholten Weltbilds ab. Ebenso die soteriologische Vorstellung, der Sohn Gottes habe durch seinen Tod Vergebung der Sünden erwirkt, und die Erwartung seiner Parusie. Sein Entmythologisierungsprogramm, das die neutestamentlichen Kernaussagen in ein wunderfreies Weltbild überführen will, übt bis heute einen nicht zu unterschätzenden Einfluss auf die neutestamentliche Wissenschaft aus. Die biographische Seite dieses Einflusses wird in vielen Beiträgen sichtbar.

E. Lohse (* 1924) erlebte Anfang der 50er Jahre als Student mit, wie Bultmanns Entmythologisierungsprogramm von kirchlichen Stellen als lebensgefährlicher Angriff auf den christlichen Glauben eingestuft wurde. Nachdem er selbst als Hochschulprofessor aus

Bultmanns Werk gelernt hatte, die neutestamentliche Botschaft in die Gegenwart zu übertragen, konnte er 20 Jahre später als Hannoverscher Landesbischof erreichen, dass seine Mitbischöfe ihn beauftragten, sich in ihrem Namen bei Bultmann für die negativen kirchlichen Voten der Vergangenheit zu entschuldigen (14–16). E. Gräßer (* 1927) hält Bultmanns Johanneskommentar (1941) und seine *Theologie des Neuen Testaments* (1953), deren Lektüre für ihn im ersten Studiensemester eine Art Erweckungserlebnis bedeutete, für bis heute unerreicht und will die Theologie Bultmanns durch seine eigenen Arbeiten vor dem Vergessen bewahren (31–32.38). H.D. Betz (* 1931) schrieb als Student große Teile von Bultmanns *Geschichte der synoptischen Tradition* mit der Hand ab und wurde stark durch Bultmanns Schüler H. Braun geprägt (42–43). W. Stegemann (* 1945) hatte schon als Kindergottesdiensthelfer Bultmanns Jesusbuch gelesen und ging bereits als „begeisterter Anhänger“ seiner Theologie ins Studium (256). O. Wischmeyer (* 1944) hält sich theologisch an eine „lutherische Worttheologie, existenzial interpretiert und durch die Entmythologisierung hindurchgegangen“ (109). A. Lindemann (* 1943) fand als Schüler und Student durch die Theologie Bultmanns einen Zugang zum christlichen Glauben. Die Aufsatzsammlung *Glauben und Verstehen* las er während seiner Zeit bei der Bundeswehr und bewahrte sie in seinem Spind auf. Später beteiligte er sich an der Gründung der Rudolf-Bultmann-Gesellschaft für Hermeneutische Theologie (64–65). Und A. Standhartinger (* 1964), die im Jahr 2000 auf den Marburger Lehrstuhl Bultmanns berufen wurde, sieht in dessen Entmythologisierungsprogramm „nichts anderes als die Durchführung der paulinischen Rechtfertigungslehre und des reformatorischen pro me für das Gebiet des Erkennens“ (222).

Als ausdrücklicher Gegner der bultmannschen Theologie gibt sich M. Hengel (* 1926) zu erkennen. Er bekennt, es seien die „fragwürdigen Thesen R. Bultmanns“ gewesen, die ihn veranlassten, sich der neutestamentlichen Wissenschaft zuzuwenden (21). Sekundiert wird er in seiner explizit bultmannkritischen Haltung, soweit ich sehe, lediglich von K.W. Niebuhr (* 1956), der berichtet, „eine deutlich spürbare Distanz zu der existenzialtheologischen Ausrichtung neutestamentlicher Arbeit bei Rudolf Bultmann und seinen Schülern“ habe er in Halle „schon mit der exegetischen Muttermilch aufgesogen“ (189). Davon abgesehen enthält der Sammelband keine expliziten Voten gegen die bultmannsche Theologie. Das könnte bedeuten, dass eine schweigende Mehrheit keine Vorbehalte gegenüber dem Entmythologisierungsprogramm und der damit verbundenen Neuinterpretation christlicher Kernaussagen hat. Diese Annahme dürfte allerdings kaum zutreffen. Besteht eventuell eine gewisse Scheu, Aussagen zur Wunderfrage, zum Sühnegedanken oder zum Realitätsbezug der Osterbotschaft zu treffen, die mit einem existenzial verstandenen Christentum im Konflikt stünden? Einige Fachvertreter scheinen sich lieber noch intensiver über ihre Texte zu beugen, als über die systematisch-theologischen bzw. philosophischen Implikationen ihrer Arbeit zu reflektieren und dazu innerhalb und außerhalb der theologischen Fakultäten Position zu beziehen. Andere befassen sich zwar mit hermeneutisch-systematischen Fragestellungen, scheinen dabei jedoch einen solchen Respekt vor einigen letztlich aus der Aufklärung stammenden Glaubenssätzen zu haben, dass sie sich nie darüber hinauswagen würden. Werden sie damit ihrer wissenschaftlichen und geistlichen Verantwortung gerecht, die sie für Theologie und Kirche zu tragen haben?

In diesem Zusammenhang fällt außerdem auf, dass einige profilierte evangelische Neutestamentler nicht vertreten sind. Besonders bedauerlich ist, dass we-

der K. Berger noch P. Stuhlmacher an diesem Sammelband mitgewirkt haben. Ebenso fehlen, sicher aus unterschiedlichen Gründen, U. Wilckens, K. Haacker, R. Riesner, H.-J. Eckstein, J. Becker oder P. von der Osten-Sacken. Hätten die Beiträge dieser Fachvertreter nicht ein wesentlich ausgewogeneres Gesamtbild ermöglicht?

Wenigstens am Rande sei, stellvertretend für manche anderen Publikationen, auf K. Bergers jüngstes Buch hingewiesen, das vor allem im Anfangs- und Schlussteil vieles von dem enthält, was auch in den von Frau Becker herausgegebenen Sammelband gepasst hätte. Darin spricht Berger nicht nur von seinem Verhältnis zur Theologie Bultmanns, von seiner Kritik an der gängigen Bibelkritik und von seinem Glauben an die Jungfrauengeburt. Er reflektiert auch darüber, wie sich das mitteleuropäische Christentum regenerieren könnte, nämlich u.a. durch den Abschied von einem konturlosen Pluralismus und „mit der Kraft einer rundum glaubwürdigen Elite“².

3. Der Umgang mit der Wunderfrage

Ein neuralgischer Punkt der neutestamentlichen Wissenschaft ist die Wunderfrage. Bultmann hielt jedes „Mirakel“ – er meinte damit das *miraculum*, das nicht rein innerweltlich verursacht sein kann – für prinzipiell unmöglich. Schon seit D.F. Strauß haben sich viele Bibelwissenschaftler darauf festgelegt, von Wundern nur noch im Sinne von *mirabilia* zu sprechen, die innerhalb der Naturgesetze erklärbar sind. Wie aber steht es mit der wissenschaftlichen Begründung dieser apriorischen Wunderkritik, die in der neutestamentlichen Wissenschaft weithin zum Dogma geworden ist? Ist die Wunderfrage damit tatsächlich erledigt?

S. Alkier (* 1961) hat als einer von wenigen damit begonnen, an der Destruktion verhärteter Denkmuster zu arbeiten. Er wuchs in einer Familie auf, in der die Wunderberichte der Evangelien als „bestenfalls märchenhafte Erzählungen“ galten (114), und wurde nicht zuletzt dadurch angeregt, sich in seiner Habilitationsschrift intensiv mit diesem Thema zu befassen: „Weder das ‚erledigt ist‘ der Entmythologisierungstheorien seit Strauß noch die zeitgeistgemäßen Rehistorisierungsstrategien im Zeichen des Paranormalen seit den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts überzeugten mich“ (119). Wo genau er selbst weltanschaulich steht, wird allerdings nicht recht deutlich. Aber der gewählte Ansatz ist in seiner Offenheit ermutigend.

W. Stegemann wendet sich vehement gegen die These, dass „der Glaube verloren geht, wenn die Erzählungen der Bibel nicht ‚stimmen‘“, d.h. „wenn Jesus nicht Wasser in Wein verwandelt und nicht über den See gewandelt ist“. Sie entspringt seiner Überzeugung nach einer Fehlhaltung, die darin besteht, dass „wir sehen und nicht glauben wollen“ (264). Diese Anspielung auf das Johannesevangelium ist überraschend. Denn dieses plädiert keineswegs für einen Glauben ohne Wunder, sondern für einen Glauben, der sich, statt immer neue Wunder zu fordern, aufgrund der bezeugten Wunder an das Wort Jesu hält (Joh 4,43–54; 20,24–29). Der vierte Evangelist behauptet sogar, Jesus werde gerade durch seine Wundertaten als Messias und Gottessohn erwiesen (20,30–31). Bie-

2 K. Berger, *Jesus*. München: Pattloch, 2004.

tet das Neue Testament tatsächlich echte Anknüpfungspunkte für die wunderkritische Theologie der modernen Exegese?

Andererseits reicht Bultmanns rhetorisch wirkungsvoll vorgetragenes Argument, die Erzeugnisse der modernen Technik schlossen den Glauben an ein Handeln Gottes in Raum und Zeit aus, sicher nicht hin, um eine wunderfreie Theologie als wissenschaftlich notwendig zu erweisen. Ob im Einzelfall ein Wunder geschehen ist oder nicht, kann nicht unabhängig von der konkreten Quellenlage entschieden werden. In der neutestamentlichen Wissenschaft wird diese Anfrage, die eine apriorische Wunderkritik als weltanschaulichen Dogmatismus erscheinen lässt, kaum beachtet. Sie findet sich aber etwa bei M. Reiser: „Ich sehe keinen naturwissenschaftlichen, philosophischen oder theologischen Grund zu der Annahme, Naturwunder seien vollkommen unmöglich ... Ob einer Wundergeschichte eine historische Begebenheit zugrunde liegt oder nicht, entscheidet wie in allen historischen Fragen die historische Bezeugung“³.

Im von Frau Becker herausgegebenen Sammelband sind mir solche Überlegungen nicht begegnet. Woran mag das liegen? Sind sie derart abwegig? Das wird nirgends behauptet. Oder ist die Wunderfrage nicht wichtig genug? Das ist angesichts der Tatsache, dass das Neue Testament selbst auf Schritt und Tritt nicht nur von *mirabilia*, sondern auch von *miracula* handelt, ausgeschlossen. Es ist auch deshalb ausgeschlossen, weil der Wunderfrage an der kirchlichen Basis eine grundlegende Rolle zugemessen wird. Haben die neutestamentlichen Fachleute an dieser Stelle eventuell bisher mehrheitlich ein Problem übersehen, das die Menschen umtreibt, und sich nicht entschlossen genug in die Diskussion eingeschaltet? Und könnte die Krise der neutestamentlichen Disziplin nicht auch damit zu tun haben?

4. Der Inhalt der neutestamentlichen Botschaft

„Den Hauptschriften des Neuen Testaments sind nach meiner wissenschaftlichen Erkenntnis die beiden Fundamentalsätze zu entnehmen, dass Jesus Christus seinem Ursprung und Wesen nach auf die Seite Gottes gehört und dass in ihm und nur in ihm das Heil aller Menschen beschlossen liegt“ (284). Mit diesen wenigen Worten beschreibt O. Hofius prägnant den christologischen und soteriologischen Kerngehalt des Neuen Testaments. Entsprechende Verdichtungen der neutestamentlichen Botschaft finden sich an zahlreichen Stellen des Sammelbandes. Das in den neutestamentlichen Texten „bezeugte Christusgeschehen“ ist „der vom Glauben identifizierte Ort göttlicher Kon-deszendenz und Selbsterschließung“ (205). „Ich glaube, dass mein Nachdenken über Sinn und Sinnlosigkeit, über mich selbst und alles, was meine Vernunft übersteigt, aufgehoben ist in der Weise, wie er zum ‚Bild‘ Gottes geworden ist. Als solcher ist er mir vor allem da gegenwärtig, wo ich mein Leben neu erschlossen sehe – wo ich etwas davon spüre, was im Neuen Testament ‚Wahrheit‘ genannt wird“ (275). Werden solche Aussagen in ihrer Abstraktheit an der

3 M. Reiser, Die Wunder Jesu – eine Peinlichkeit? Erbe und Auftrag, 73 (1997), 425–437, hier 434.

christlichen Basis verstanden – und in einer nichtchristlichen Gesellschaft? „Das gemeinsame Lesen und Verstehenwollen biblischer Texte kann Perspektiven für gelingendes Leben eröffnen“ (127). Bieten solche Aussagen nicht nur eine Teilantwort auf die auch in ihrer zweiten Hälfte unverzichtbare Katechismusfrage nach dem einzigen Trost im Leben und im Sterben? An anderer Stelle wird als theologische Quintessenz des Neuen Testaments formuliert, dass Gott „sich in Jesus Christus mit der Welt solidarisierte“ (224). Besteht hier nicht eine himmelweite Distanz zu Zentralsätzen der neutestamentlichen Autoren? Übersteht das neutestamentliche Kerygma den Transfer in ein wunderfreies Weltbild vielleicht doch nicht unbeschadet?

In einer Gesellschaft, die der unseren in vielem ähnlich war, bestand das unerhört Neue des Evangeliums in der Botschaft vom ewigen Leben, die Menschen gepredigt wurde, die angesichts des Todes „keine Hoffnung“ hätten (1Thess 4,13–14). In den Grabinschriften antiker Friedhöfe sind uns zahlreiche Selbstzeugnisse dieser vor- und außerchristlichen Hoffnungslosigkeit erhalten geblieben⁴. Bestünde das Kerngeschäft der neutestamentlichen Wissenschaft nicht letzten Endes darin, voller Gottvertrauen und mit vereinten Kräften, wissenschaftlich verantwortet und in der Sache unmissverständlich, auf direkten und häufig auch indirekten Wegen eine säkularisierte Gesellschaft mit dieser guten Botschaft zu infiltrieren?

5. Die Kategorie der Umkehr

U. Luz berichtet in seinem Beitrag mit entwaffnender Offenheit von einer geistlichen Grunderfahrung seiner Jugendzeit. „Ich habe mich mit 17 Jahren sogar einmal zum Herrn Jesus Christus bekehrt ... Ich verdanke dem Pietismus den Entscheid zum Theologiestudium“. Allerdings wurde diese erste Bekehrung bald durch eine zweite ergänzt: „Die Luft der Theologie Bultmanns erlaubte mir, mein pietistisch geprägtes Verständnis des christlichen Glaubens zu vertiefen und so etwas wie ein intellektuell redlicher Pietist zu werden“ (296). Luz ist nicht der einzige, dem es so ergangen ist. Aber wird die neutestamentliche Wissenschaft ihre Krise überwinden können, wenn diese zweite Bekehrung mit all ihren philosophischen Implikationen nicht ihrerseits wieder radikal und selbstkritisch in Frage gestellt wird (Offb 2,4–5)?

Im ersten Band seiner Neutestamentlichen Theologie hat U. Wilckens kürzlich für eine „kritische Revision der historischen Bibelkritik“ plädiert, nicht ihrer historischen Zielrichtung und ihres wissenschaftlichen Wahrheitsstrebens, sondern ihrer tiefgreifenden weltanschaulichen Prämissen, deren Wurzeln bis in die Zeit der Aufklärung zurückreichen. „Der Ruf Jesu: ‚Kehrt um!‘ dürfte auch uns Exegeten gelten“⁵. Hat man sich diesem Ruf an den neutestamentlichen Lehrstühlen in Deutschland schon gründlich genug ausgesetzt?

4 Siehe dazu jetzt I. Peres, Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie. WUNT 157. Tübingen: Mohr, 2003.

5 U. Wilckens, Theologie des Neuen Testaments. Bd I/1. Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag, 2002, 21–29 und 65–66.