

Neue Bücher

Bericht

Das Neue Testament im Kontext des Judentums und antiker paganer Religionen

Festschrift für Martin Hengel

Vorgestellt von Heinz Giesen C.SS.R, Hennef/Sieg

Martin Hengel ist ohne Zweifel einer der profiliertesten Neutestamentler der Welt. Seine wissenschaftlichen Interessen reichen jedoch weit über das Neue Testament hinaus, wie seine zahlreichen Veröffentlichungen belegen. Das spiegelt sich auch in der dreibändigen Festschrift wider, die ihm Schüler und Freunde zu seinem 70. Geburtstag am 14. Dezember 1996 gewidmet haben.¹ Denn jeder der drei Bände ist einer verschiedenen Fachrichtung verpflichtet: dem Judentum, der Altertumswissenschaft und dem frühen Christentum. In vielen Beiträgen der ersten beiden Bände wird wenigstens implizit eine Verbindung zum Neuen Testament hergestellt. Das entspricht auch dem Selbstverständnis Hengels, dem es immer auch darum ging, das Proprium des Neuen Testaments im Vergleich mit den Erkenntnissen aus dem Alten Testament und der antiken Religionen zu entdecken.

Es versteht sich von selbst, daß es nicht möglich ist, alle Beiträge der drei Bände hinreichend zu würdigen. Ich werde deshalb auf einige mir für unsere Leser besonders interessante Aufsätze eingehen und die Verfasser der übrigen Artikel nur nennen.

1. Geschichte, Tradition und Reflexion im Judentum

A. Segal (99–116) bietet Überlegungen zum Verständnis der Akedah, der Bindung Isaaks (Gen 22), im Judentum. Kirche und Synagoge verwenden die Geschichte vom Opfer Isaaks, um die Auferstehung und das Martyrium zu diskutieren. Gewöhnlich versteht man Gen 22 als eine Zurückweisung jeglichen Menschenopfers in Israel und dessen Ersatz durch ein Tier. Dagegen wird u. a. die Schwierigkeit vorgebracht, daß zur Patriarchenzeit keine Menschenopfer in Mesopotamien bezeugt sind. Dieses Problem läßt sich jedoch lösen, wenn man eine Rückdatierung der Erzählung in die Patriarchenzeit annimmt und sie im Kontext der Lebensweise in Kanaan sieht. Denn die Jahweanhänger der Königszeit halten das Menschenopfer für eine schwere Sünde. Deshalb betonen sie, daß Gott solche Opfer nicht verlangt, obwohl das Exodusgesetz so hätte mißverstanden werden können (Ex 34,20). Aufgrund des Gehorsams Abrahams kommt Israel ein Segen Gottes zu, der das Volk auch ohne Menschenopfer die Tore seiner Feinde besiegen läßt. Die Macht, die Israels Nachbarvölker dem Menschenopfer zusprechen, geht über auf den Gehorsam bzw. die Treue Abrahams. Noch nicht das NT, sondern erst die Kirchenväter und das Judentum sahen im standhaften Gehorsam Abrahams ein Beispiel. So konnte die Erzählung als Geschichte des Martyriums verstanden werden.

1 *Geschichte – Tradition – Reflexion*. Festschrift für Martin Hengel. Bd. I: Judentum. Hrsg. von Peter SCHÄFER. 610 S., Ln., DM 348,- (ISBN 3-16-146675-6); Bd. II: Griechische und Römische Religion. Hrsg. von H. CANKIK. 414 S., Ln., DM 298,- (ISBN 3-16-146676-4); Bd. III: Frühes Christentum. Hrsg. von Hermann LICHTENBERGER. 791 S., Ln., DM 398,- (ISBN 3-16-146677-2). Tübingen 1996: J. C. B. Mohr. (Gesamtwerk: ISBN 3-16-146401-X).

Anders als im Judentum, wo der Akzent der Erzählung auf der Versuchung Abrahams und seinem Gehorsam lag, ist im Christentum die Identifizierung der Martyrergestalt mit dem Messias absolut zentral für die Typologie. Bei Paulus wird die Akedah zur Geschichte eines gekreuzigten Messias und zum Erweis der Sohnschaft Jesu (Röm 8,32; Gal 3,13 f.), während Isaak in der vorchristlich-jüdischen Exegese niemals als Typos des Messias galt. In Hebr 11,17–19 gibt es wie bei Paulus eine Analogie zwischen Gott und Abraham. Bei Paulus und im Hebr dient die Geschichte dem Zweck, den Sieg eines scheinbar gescheiterten Messias kundzutun.

Wie R. Hanhart (181–196) zeigt, ist aus der apokalyptischen Sicht des Buches Daniel die ganze Zeit des persischen und makedonisch-hellenistischen Weltreichs eine Zeit der Bedrängnis, die als Vorgeschichte von jener letzten Zeit der Verfolgung, angezeigt durch das im Jerusalemer Tempel aufgerichtete „Greuel der Verwüstung“, wesentlich zu unterscheiden ist. Das Wesen Israels wird in der Zeit der Bedrängnis gerade dadurch bestimmt, daß auf eine Aussage über die Bedeutung des Volkes Jahwes überhaupt verzichtet wird. Es ist das Volk, das seine Unterwerfung unter die fremden Mächte als dem Willen Gottes entsprechend anerkennt. „Erfundene Traditionen“ sind Antworten auf neue Situationen, die die Form einer Bezugnahme auf alte Situationen annehmen. Nach A. I. Baumgarten (197–210) sind hier drei sich überlappende Kategorien festzustellen: 1. Errichten und Symbolisieren eines Zusammenhalts der Mitgliedschaft in Gruppen; 2. Errichten oder Legitimieren von Institutionen; 3. Sozialisierung und Einschärfen von Überzeugungen und Verhaltensweisen. Die vorliegende Untersuchung zeigt das an zwei Beispielen: an der Tempelsteuer und am Schema. Von beiden wird behauptet, sie hätten schon seit der Makkabäerzeit existiert, in Wirklichkeit aber wurden sie erst später eingeführt. Sie sind somit „erfundene Traditionen“ der Makkabäerzeit.

In den letzten Jahren gab es nicht wenige Untersuchungen zur Stellung der jüdischen Frau in der griechisch-römischen Zeit. Dabei hat man jedoch den wichtigsten Historiker der Zeit, Flavius Josephus, fast völlig ignoriert. Wenn man sich überhaupt zu diesem Thema äußert, stellt man heraus, daß Josephus insgesamt ein negatives Frauenbild hat. T. Ilan (221–262) zeigt nun, daß das Josephus unterstellte Frauenbild in Wahrheit das seines Gewährsmanns, Nikolaus von Damaskus, ist, der Herodes zu Diensten war. Das zeigt sich besonders deutlich, wenn man die Texte über Frauen vergleicht, für die Josephus nicht von historiographischen oder haggaddischen Quellen abhängig ist. Dabei fällt vor allem auf, daß Frauen geradezu nie erwähnt werden. Nur zwei Frauen (Kaiserin Berenice und Maria, die Tochter des Eleazar) werden in solchen Texten namentlich erwähnt, und zwar deshalb, weil sie für die Erzählung so wichtig sind, daß sie nicht verschwiegen werden können. Wenn Josephus Quellen benutzt, hält er sich genau an seine Vorgaben. Wir können aus ihnen deshalb nichts über die persönliche Haltung des Josephus gegenüber Frauen erfahren.

D. Flusser (394–403) zufolge ist es allgemein jüdisch, von „den Werken“ zu sprechen, während die Rabbinen von „dem Werk“ im Sinne der gesetzlichen Tat reden. Für die Rabbinen ist – wie für Jesus und Paulus – die Hauptsache das Tun. Gesetzeswerke sind im Judentum dagegen nur zweimal bezeugt. Sie sind eine Ableitung aus der jüdischen Wendung „das Gesetz tun“ (Sir 19,20; 1 Makk 2,67; 13,48; Röm 2,13 u. ö.). Die Qumranleute bezeichnen ihre Gesetzespraxis als Gesetzeswerke. Werke und Gesetze werden allerdings unterschieden. Auch wenn Paulus der Meinung ist, daß man das Gesetz tun muß, verbreitert er in seiner Theologie dennoch „den Graben zwischen dem positiv gewerteten Gesetz und seinen Geboten und den Gesetzeswerken, die er durchaus nicht als positiv verstand“ (402). Paulus kann auf diese Weise einerseits an dem im ganzen Neuen Testament positiv be-

stimmten Begriff Gebote festhalten. Andererseits vermag zugleich an die vorpaulinische Unterscheidung der Begriffe „Werke“ und Gebote anzuknüpfen, wonach die Gebote direkt von Gott kommen, während die Werke vom Menschen ausgehen.

Flavius Josephus sucht in den Jahren nach 70 n. Chr. in seiner Schrift „Contra Apionem“ den wesentlichen Charakter des Judentums zu definieren. Da Josephus in seinen anderen drei Werken wenigstens drei innerjüdische „Philosophien“ unterscheidet, überrascht seine Feststellung der theologischen Einmütigkeit der Juden. Für ihn selbst ist das kein Widerspruch, da alle Gruppen in für das Judentum fundamentalen Fragen übereinstimmen. Die darin sichtbare Toleranz des Josephus läßt wenig Raum für Häresien. M. Goodman (501–510) fragt nun danach, warum einige Zeitgenossen des Josephus nicht eine so liberale Haltung einnehmen wie dieser. Die Annahme einer Häresie setzt voraus, daß es einen Hauptstrom gibt und daß eine Trennung von diesem in gewisser Weise in sich gottlos ist. Da das Judentum sich als einen Bundesnomismus versteht, bedeutet der Bruch des Bundes Apostasie. Häretiker sind dann solche, die den Bund durch willentliche Fehlinterpretation seiner Bedeutung brechen. Daß die Tannaiten den Begriff Häresie kennen, zeigt sich in der Bezugnahme auf die Minim und die Minuth.

Neben den besprochenen finden sich in Band I noch Beiträge von: J. H. Charlesworth, R. Smend, H.-J. Hermisson, H. Gese, L. Mildenberger, A. Kashner, C. R. Holloway, S. J. D. Cohen, D. R. Schwartz, W. Horbury, T. Rajak, S. Talmon, E. Tov, G. Vermes, Ph. S. Alexander, Chr. Rowland, D. Mendels, St. Schreiner, A. Oppenheimer, G. Stemberger, J. Fossum, P. Schäfer, J. Dan und Sch. Ben-Chorin.

2. *Geschichte, Tradition und Reflexion in der griechischen und römischen Religion*

Griechen können, wie W. Burkert (3–14) zeigt, anders als Israeliten, Kanaanäer, Syrer und Mesopotamier eigentlich nicht „mein Gott“ sagen. Dazu hat die Konzentration des Kultes auf die Polis, die den privaten Kult zurückdrängt, erheblich beigetragen. Nach dem homerischen Götterbild können die Götter, sofern sie sich den Menschen zuwenden, sich jeder Zeit wieder in die ihnen eigene Sphäre zurückkehren. Zudem zieht man die Götter nur je nach dem eigenen Bedarf heran. Man verwendet Götter. Das aber widerspricht deutlich einer einmaligen und auf Dauer angelegten Verpflichtung, die zur Anrede „mein Gott“ führt. Wie die Pythagoreer, Manichäer, Therapeuten und Essener die Sonne als Gott verehren, zeichnet W. Fauth in seinem Beitrag (41–54) nach. F. Kolb (97–118) macht mit der Stadt Antiochia (heute: Antakya) in der frühen Kaiserzeit vertraut und vermittelt auf diese Weise ein lebendiges Bild davon, wie Paulus und die frühe christliche Gemeinde die Stadt vorfinden. H. D. Betz (119–139) begründet die These, „daß die frühe Christologie der Entwicklung einer Verehrung Jesu Christi als eines Heros bewußt aus dem Wege gegangen ist“ (120). Das ist insofern überraschend, als sein gewaltsamer, durch ein ungerechtes Gerichtsurteil herbeigeführter Tod und seine nachösterlichen Erscheinungen dem Grundmuster der Heroenverehrung u. a. entsprächen. Doch die Erhöhung Christi zur Rechten Gottes schließt eine Heroenverehrung aus.

H. Cancik (305–322) referiert über den Herrscherkult bei Tacitus. Nach Tacitus bleibt bei Augustus für die Götter nichts übrig, weil er selbst kultische Verehrung beansprucht. Tatsächlich wird man jedoch differenziert urteilen müssen. In Ephesus und Nikaia jedenfalls erlaubt Augustus den griechischen Nichtbürgern der Stadt, ihm selbst göttliche Verehrung entgegenzubringen. Bereits 27 v. Chr. gibt es einen Rundtempel der Göttin Roma und Augustus auf der Akropolis zu Athen und 10 v. Chr. in Cäsarea. Tacitus rückt die Herrscherverehrung von der ersten Nennung an in die Konkurrenz zum Götterkult. Der Herr-

scherkult dient Augustus als ein Mittel unter vielen dazu, seine eigene Machtstellung zu unterstreichen. Als Augustus seinen Nachfolger Tiberius selbst aussucht, wird auch der Herrscherkult zum Mittel der Kontinuität des Prinzipats. In Rom beginnt der Kult für Augustus gleich nach seinem Begräbnis, da der Senat beschließt, ihm himmlischen Kult zuteil werden zu lassen. Der Kaiserkult wird schließlich auch zur religiösen Kontrolle benutzt, wie Tacitus am Beispiel des auffälligen Verhaltens des Thräsea Paetus aufzeigt. Spott, Sarkasmus und Empörung über Auswüchse der Herrscherverehrung sind in Tacitus' Darstellung nicht zu überhören. Einen moderaten Herrscherkult als Herrschaftstechnik – zumal unterworfenen Völkern gegenüber – wird er jedoch akzeptiert haben. Tacitus sieht den Kaiserkult als neue Religion nicht nur in Konkurrenz mit den übrigen Religionen, sondern auch mit der Entstehung einer neuen Institution und Form des römischen Staates verbunden.

Weitere Beiträge in Band II sind von: E. Simon, K. Thraede, H. Cancik-Lindemaier, W. Speyer, C. Colpe, A. Dihle, A. Zajcev, A. Gavrilov, H. Steinthal, Th. A. Slezák, J. Rüpke, E. A. Schmidt, P. W. van der Horst, G. A. Stroumsa, J. Malitz und W. Schuller.

3. Geschichte, Tradition und Reflexion im frühen Christentum

Nach O. Betz (3–19) ist Jes 53 der wichtigste Beweistext der Jesusjünger. Da er M. Hengel zufolge von jedem frommen Juden zur Zeit Jesu auswendig gekannt werde, könnten sie sich mit Anspielungen auf Jes 53 begnügen. Jes 53 ermöglicht es, den schimpflichen Tod des von Gott „Verfluchten“ (Dtn 21,22 f.) als stellvertretendes Leiden und folglich als Heilsgrund zu verkündigen. Nach Paulus ist laut Hengel Jes 53 im Kern das vorausverkündigte Evangelium (Röm 10,16; 15,21 u. ö.). Betz wendet sich in seinem Aufsatz der schwierigeren Frage zu, ob schon der irdische Jesus Jes 53 für sich reklamiert, da er sich ja als Messias verstanden habe und von den Römern als „König der Juden“ verurteilt wird. Für Betz wie schon für Hengel steht fest, daß die Einsetzungsworte beim letzten Mahl Jesu ebenso auf Jes 53 gründen wie das Wort Jesu, das seine Lebenshingabe als Lösegeld (Mk 10,45) deutet. In diesem Kontext siedelt Betz auch die Leidensvorhersagen an, die auf Jesu 53,2 bezogen seien. Die Leidensvorhersagen seien nicht einfach als eine Gemeindeschöpfung anzusehen, sondern auf den irdischen Jesus zurückzuführen. Vor allem sei das betonte „Muß“ des Leidens speziell in der Schrift begründet.

H. Merklein (21–48) zeigt in zwei Thesen auf, daß es durch die Vermittlung des AT bzw. des hellenistischen Judentums ägyptische Einflüsse auf die messianische Sohn-Gottes-Aussage des NT gibt. Der ersten These zufolge entlehnt die messianische Christologie ihre Sprachmuster u. a. der jüdischen alttestamentlichen Königsideologie, die nur durch ägyptische Anleihen religionsgeschichtlich verständlich sei. In seiner zweiten These sucht er nachzuweisen, daß die in Lk 1,34 f. ausgeprägte messianische Christologie auf die Vorstellungswelt einer spätägyptischen Weiterentwicklung des klassischen Mythos von der Zeugung bzw. Geburt des Gottessohnes zurückgehe.

H.-J. Klauck (62–86) bietet eine gute Einführung in die kleinasiatischen Beichtinschriften und vergleicht diese mit verwandten neutestamentlichen Aussagen. Die Beichtinschriften, die bis ins 1. Jh. n. Chr. zurückreichen, lassen zwei Grundtypen erkennen. Im ersten Grundtyp bekommt ein Mensch – meist unter dem Druck eines als Strafe empfundenen Unglücks – seine Verfehlungen. Dabei wird die Macht der Gottheit betont und oft der glückliche Ausgang festgehalten. Nach dem zweiten Grundtyp hat jemand ein Unrecht erlitten, das nicht gesühnt wurde. Daraufhin wendet man sich an die Gottheit mit der Bitte, das Recht wieder herzustellen. Es folgt die Bestrafung des Übeltäters, der gezwungen wird, seine Vergehen einzugestehen, und unter Umständen verpflichtet wird, die Sache wiedergutzumachen. Die

Beichtinschriften weisen mehrere Aufbaumomente auf. Zunächst werden die Gottheiten und deren Verehrer genannt. In den lydischen Inschriften ist der kleinasiatische Mondgott Men, der mit verschiedenen Attributen versehen wird, zwar nicht der einzige erwähnte Gott, aber der dominierende. Unter den genannten Sünden spielen die rituellen Verfehlungen eine große Rolle. Dazu kommen soziale Verfehlungen (z. B. Meineid, Nichteinlösen eines Eids, Diebstähle), unwissentliche und unverzeihliche Sünden. Als Strafe werden verschiedene Unglücksfälle, d. h. wohl vor allem körperliche Erkrankungen, erwähnt. Die Todesstrafe ist nicht selten. Sie wird stellvertretend für den Übeltäter oft auch über Unbeteiligte verhängt. Der hier zu beobachtende Zusammenhang zwischen Sünde und Krankheit bzw. Tod läßt sich in weniger kausal gedachter Weise auch in einigen neutestamentlichen Heilungserzählungen finden.

Der Bestrafung folgt das Bekenntnis. Die Forschung nimmt hier orientalischen Einfluß an, da der Drang zum Bekenntnis völlig unhellenistisch sei. Dem Bekenntnis schließen sich die Sühnung und – bei erfolgter Heilung – Lobpreis und Dank an. Durch die deutliche Erinnerung an die Macht der Gottheit, die strafen und retten kann, erhalten die Inschriften einen mahnenden Unterton. In zahlreichen phrygischen Inschriften und in einer lydischen Inschrift gibt es überdies eine Schlußmahnung, die sich an alle Menschen wendet, damit diese aus dem beschriebenen Vorfall Konsequenzen für ihr Leben ziehen. Es fällt auf, daß die Inschriften zwar individuelle Ereignisse wiedergeben, zugleich aber einem bestimmten Muster folgen. Deshalb ist zu vermuten, daß das Tempelpersonal – wie in Epidaurus – für deren Endfassung sorgt. Abschließend nimmt Klauck zur Gattungsfrage Stellung, um die Inschriften mit neutestamentlichen Wundererzählungen zu vergleichen. Weil die Inschriften in mancher Hinsicht den neutestamentlichen Machttaten Jesu nahe stehen, solle man sie fortan stärker bei der formgeschichtlichen Analyse der neutestamentlichen Wundererzählungen berücksichtigen. Das legt auch die Motivverwandtschaft nahe, insofern „neutestamentliche Wundererzählungen einen möglichen Zusammenhang zwischen Krankheit und Sünde wenigstens kennen“ (86). Die neutestamentlichen Wundererzählungen erreichen jedoch eine Stufe der Metaphorisierung, die die Inschriften kaum ansatzhaft besitzen.

L. Hartman (147–171) greift in seinem Beitrag die These M. Hengels auf, das MkEv sei wahrscheinlich „für die lectio solemnis im Gottesdienst“ geschrieben worden, und untermauert sie zusätzlich mit einigen Beobachtungen zur Gattungsfrage. Zum Vergleich mit dem Evangelium zieht er die Gattung der Bioi (Viten, Biographien) heran, in denen eine Einzelperson im Mittelpunkt der Handlung steht. Dabei zeigt sich einerseits, daß das MkEv tatsächlich wesentliche Züge mit den Bioi teilt, und andererseits, daß es sich in bedeutsamen Konstituenten von den Bioi „sowohl auf der textlichen Oberfläche als auch betreffs der inhaltlichen Struktur und der soziolinguistischen Funktion und Situation“ so sehr unterscheidet, „daß es irreführend ist, es einfach als einen Bios darzustellen“ (165). Das MkEv repräsentiert vielmehr eine relativ neue Gattung, die „von den traditionellen, erzählenden Schriftlektionen des Judentums inspiriert worden ist und zudem Züge enthält, die sich u. a. auch in den Bioi finden“ (166). Aus dieser Gattungsbestimmung ergeben sich einige hermeneutische Folgerungen. Denn die Gattungszugehörigkeit bestimmt sowohl die Leserexpectation als auch das Verstehen eines Textes. Wenn das MkEv primär zur Verlesung im Gottesdienst bestimmt ist, dann erscheint der Text in einem ganz bestimmten Licht. Im Gottesdienst begegnen sich Mensch und Gott. In dieser Begegnung werden u. a. göttliche Taten in der Vergangenheit im Kult gegenwärtig gesetzt und auf die Teilnehmer am Kult und deren Situation bezogen. Auf diese Weise hat auch das MkEv dadurch, daß es vorgelesen und mit Belehrung und Ermahnung sowie Gesängen (vgl. Kol 3,16) verbunden wurde, das Vergangene Gegenwart werden lassen, so daß es für das aktuelle Leben fruchtbar wer-

den konnte. In diesem Zusammenhang stellt sich auch die Frage nach der Bedeutung des historischen Jesus. Nicht der Bios Jesu steht im Vordergrund, sondern die existentielle Bedeutung seiner Person und seines Werkes.

In der Schilderung des Gegensatzes zwischen Hellenisten und Hebräern (Apg 6,1–6) sieht man seit F. Chr. Baur einen tiefergehenden theologischen Konflikt, der zur Spaltung der Urgemeinde führte, den Lukas allerdings zu einem sozialen Organisationsproblem verharmlost habe, das die Beteiligten einvernehmlich lösten. Der angenommene theologische Konflikt wird unterschiedlich erklärt, nämlich theologisch mit der kritischen Stellungnahme der Hellenisten zur Tora (F. Chr. Baur, E. Haenchen), sprachlich mit dem Willen, den Gottesdienst in der eigenen Muttersprache zu feiern (M. Hengel) und sozial damit, daß die Witwen der Hellenisten von der Armenfürsorge der jüdischen Gemeinde ausgeschlossen worden seien, weshalb die christliche Gemeinde eine solche für die Witwen der Hellenisten organisieren mußte (N. Hyldal; N. Walter).

Erst in jüngster Zeit äußert man Zweifel an der Voraussetzung all dieser Erklärungen, nämlich die Spaltung der Jerusalemer Gemeinde, ohne allerdings eine befriedigende Lösung anzubieten. Deshalb legt G. Theißen (323–343) einen neuen Erklärungsversuch vor, der nicht gegen den Text, sondern mit dem Text rekonstruiert. Ausgangspunkt ist die Beziehung des Zwölfer- und Siebenerkreises zueinander. Während der Zwölferkreis, der das eschatologische Israel repräsentiert, in das ganze Land Israel ausgesandt wird, repräsentiert der Siebenerkreis als untergeordnete Autorität das eschatologische Jerusalem. Da sich in der Antike das Gemeinschaftsleben weitgehend als Tischgemeinschaft vollzieht, versteht man, daß den Sieben der Tischdienst anvertraut ist. Aufgrund dieser Überlegungen formuliert Theißen seine Hypothese, daß die Bildung des Siebenerkreises mindestens ursprünglich keine Spaltung der Urgemeinde in zwei Gemeinden bedeutete. Im Fall einer Spaltung hätte man eher einen zweiten konkurrierenden Zwölferkreis zu erwarten.

Achtet man auf die allgemein bessere soziale Stellung der Hellenisten, versteht man auch, warum deren Witwen zunächst nicht in den innergemeindlichen Versorgungsausgleich einbezogen sind. Die schnell wachsende Gemeinde steht aber bald vor Versorgungsschwierigkeiten. Der soziale Ausgleich wird wahrscheinlich vor allem von den wohlhabenderen Hellenisten finanziert. Der Konflikt entsteht, sobald auch die Hellenisten wahrscheinlich programmatisch fordern, daß alle gleichmäßig am innergemeindlichen Sozialsystem teilhaben sollten. Um das damit gegebene Problem zu lösen, gründet man das Siebenergremium, das die Verantwortung für die gesamte Jerusalemer Urgemeinde wahrnehmen soll. Das Siebenerkollegium wird von einem Hellenisten (Stephanus) und einem Hebräer (Philipus), der für die Hellenisten offen ist, geleitet. Mit Stephanus hat das Siebenergremium seine überragende Gestalt, die nicht nur den sozialen Dienst organisiert, sondern auch ausgezeichnet predigt und mit seiner Tempelkritik provoziert. Trotz aller Angleichung des Martyriums des Stephanus an die Passion Jesu, dürften die Angaben über dessen Martyrium historisch gesichert werden können. Denn das Delikt der Verunreinigung der Heiligkeit des Tempels, konkret der Profanierung durch Heiden, läßt das geschilderte Verfahren gegen Stephanus glaubwürdig erscheinen. Die Profanierung des Tempels ist nämlich das einzige Vergehen, das in Form von Lynchjustiz geahndet werden kann, ohne daß die Römer zum Eingreifen herausgefordert würden. Das entspricht zudem der Strafandrohung in der Warnvorschrift vor dem inneren Tempelbezirk. Stephanus ist nach dem Urteil Theißens in diese rechtliche Grauzone wahrscheinlich dadurch hineingeraten, daß fanatische Verteidiger der Heiligkeit des Tempels jeden Verstoß gegen dessen Heiligkeit als todeswürdig ansehen. Wahrscheinlich verkündigte Stephanus für die nahe Zukunft die Zulassung der Hei-

den zum Tempelkult. Das habe nicht nur seinen Tod, sondern die Verfolgung der ganzen Gemeinde zur Folge. Die Sieben werden vertrieben und so gegen ihren Willen wie die Zwölf Wandermissionare. Daß die Zwölf nicht verfolgt werden (Apg 8,1), hängt damit zusammen, daß sie Wandermissionare, jedenfalls aber nicht die konkreten Gemeindeleiter der Urgemeinde sind. Lukas deutet das Verhältnis des Zwölferkreises zum Siebenerkreis nach dem Modell, das der Beziehung von Episkopen zu den Diakonen entspricht. Für ihn sind die Apostel Gemeindeleiter der Jerusalemer Ortsgemeinde. Er interpretiert damit seine Überlieferung nach Analogie seiner Lebenswelt.

Paulus ist einerseits kein Antinomist, andererseits aber grenzt er das Gesetz mehrfach deutlich ein und bestimmt es sogar negativ. K. Haacker (387–404) fragt nach den Gründen und den Sinn der gesetzeskritischen Aussagen des Paulus im Kontext antiker Gesetzestheorie. Dem dient zunächst eine Bestandsaufnahme. Dabei lassen sich drei Kategorien unterscheiden: 1. Das Gesetz ist später als die Verheißung. Als Zusatz zur Verheißung kann es unmöglich Heilsbedeutung haben. 2. Paulus hebt die Gerichtsfunktion des Gesetzes hervor, wonach das Gesetz Bestrafung androht. 3. Das Gesetz reizt paradoxerweise zum Bösen. Nach Röm 7,17–13 gehöre es de facto auf die Seite der Unheilmächte. Diese negative Bestimmung des Gesetzes läßt danach fragen, warum gerade der ursprüngliche Pharisäer Paulus anders als das ganze Neue Testament dazu fähig ist.

Die Exegese bietet hier drei Erklärungen an: Für sein negatives Gesetzesverständnis sei seine Herkunft aus der hellenistischen Diaspora verantwortlich. Diese Deutung erkennt, daß Paulus durchaus mit dem Bundeskontext der Tora vertraut ist. Eine zweite Erklärung macht das Damaskuserlebnis dafür verantwortlich. Damit läßt sich nicht vereinbaren, daß Paulus gerade kein Antinomist und daß die Antithese zum Gesetz nur in bestimmten Zusammenhängen vorkommt. Man sieht die Ursache für das negative Gesetzesverständnis des Paulus schließlich in seiner Auseinandersetzung mit den Judaisten begründet. Nach Haacker wird die Einseitigkeit und Schärfe, mit der Paulus an verschiedenen Stellen das Gesetz abwertet, als Reaktion auf die Überbewertung des Gesetzes zu erklären sein. Haacker sucht das Phänomen dann leserorientiert zu lösen. Die aus jüdischer Tradition nur schwer verständlichen Antinomismen wären demnach der Versuch des Paulus, seine Adressaten vor einer soteriologischen Überschätzung des Gesetzes zu warnen, indem er „gängiges Gedankengut bei den ihm vorschwebenden Lesern und Leserinnen abrufft“ (396). Bei der Bestandsaufnahme Haackers fällt auf, daß die dort angeführten Texte in der Regel im Zusammenhang mit der Christwerdung stehen. Von daher ließe sich das anstehende Problem m. E. noch leichter lösen: Wenn Gott den Gottlosen rechtfertigt (Röm 4,5), ist der Geschenkscharakter des Heils betont. Wenn dieser durch Gesetzesforderungen in Frage gestellt wird, bekommt das Gesetz eine negative Funktion, obwohl es zum Leben gegeben wurde (Röm 7,10). Wenn das Gesetz sich negativ auswirkt, liegt das somit nicht am Gesetz, sondern an der heilsgeschichtlichen Situation. Sobald der Mensch in Christus Jesus ist, wird die Forderung des Gesetzes erfüllt durch die, die nach dem Geist leben (Röm 8,1–4).

Die Pastoralbriefe (Past) hält man in der Forschung weithin für unwichtig im Blick auf die neutestamentliche Theologie. Das gilt – wenn auch auf verschiedene Weise – sowohl für jene, die die Past für echte Paulinen halten, als auch für jene, die die paulinische Verfälschung bestreiten. In jüngster Zeit wird jedoch mehr und mehr anerkannt, daß die Past, obwohl nicht von Paulus selbst verfaßt – ihre Aufgabe in ihrer Zeit gut verrichtet haben. I. H. Marshall (449–469) legt überzeugend dar, daß in den Past das Heil im Mittelpunkt des theologischen Interesses steht und daß sie so sehr wohl einen wichtigen Beitrag zur neutestamentlichen Theologie leisten können. Wie wichtig den Past das Heil ist, geht allein

schon aus dem häufigen Gebrauch des Wortstammes hervor. Das Heil ist ein so bedeutsamer Aspekt des Handelns Gottes und Jesu, daß sowohl Gott als auch Jesus wiederholt als Retter bzw. Heiland bezeichnet wird. Das Heil ist bestimmt für uns Sünder. Sünde meint in den Past nicht nur die Übertretung des Gesetzes, sondern den Stand des Unglaubens an Christus. In verschiedenen Wendungen wird deutlich, daß das Heil der Gnade Gottes zu verdanken ist. In diesem Rahmen haben die Schriften des Alten Testaments die Funktion den Glauben zu bewirken, der dazu führt, Christus als Retter anzunehmen, sobald man von ihm hört. Heil bleibt also auch in den Past ein Geschenk, das allein im Glauben ohne Werke angenommen werden kann. Im Blick auf das Heil ist dieselbe eschatologische Spannung zwischen der gegenwärtigen Erfahrung Heils und seiner Zukunftserwartung wie im übrigen Neuen Testament deutlich. Gegenwärtige Heilserfahrung äußert sich in Glaube und Hoffnung und in weiteren Charakteristika bzw. Qualitäten. Die Past betonen mit Nachdruck auch die Universalität des Heils. Da die Heilsaussagen der Past die Grundlage für ihre Lehre bilden, ist dem Urteil Marshalls zuzustimmen, daß es hier keinerlei Abfall gegenüber der Lehre der echten Paulusbriefe gibt. Im Gegenteil ist es überraschend, daß es in Briefen, die sich weitgehend mit der Häresie und der Kirchenordnung befassen, eine so tiefe Lehre über das Heil gibt. Das Heilsthema hat für die Past einen Wert in sich selbst. Das universale Ziel des Heils ist die Grundlage für die Proklamation des Heils an alle Menschen. Selbst die Bekämpfung der Häresie ist nicht bestimmt durch die reine Sorge für die Orthodoxie um ihrer selbst willen, sondern dadurch motiviert, daß die Häresie eine Gefahr für dieses Heilsverständnis darstellt.

Unter dem hellenistischen Material, das sich in der Offenbarung des Johannes findet, gibt es nach dem Urteil von O. Böcher (473–492) auch antihellenistische Belege, wobei die Mehrzahl solcher Aussagen allerdings die unkritische Teilhabe des Verfassers an der hellenistischen Denk- und Vorstellungswelt bezeugt. Das ändert jedoch nichts an der Tatsache, daß die Offb ein judenchristliches Buch bleibt. Die „Hellenismen“, die Johannes aus seinen jüdischen Quellen und Traditionen übernimmt, werden nicht mehr als solche von ihm empfunden. In zentralen christologischen Aussagen bezeugt die Offb die wesenhafte Gottheit Jesu Christi und nicht nur eine „Funktionseinheit“ zwischen Gott und Christus. Das ist das überzeugende Ergebnis des Beitrags von O. Hofius (511–528). Weniger überzeugend ist dagegen die These P. Stuhlmachers, der christologische Titel Lamm in der Offb sei religionsgeschichtlich vom Tamidopfer und nicht aus der Paschatradition herzuleiten (529–542).

Band III der Festschrift schließt mit Beiträgen zur Alten Kirche und zur Forschungsgeschichte von: Ch. K. Barrett, H. Chadwick, J. Panagopoulos, O. Skarsaune, P. Prigent, F. Bovon, B. Gerhardsson, E. Gräßer. Außerdem sind aus Band 3 noch Beiträge zu nennen von: P. Pokorny, M. Philonenko, J. D. G. Dunn, F. Neyrinck, M. Wilcox, D. E. Aune, Chr. Dietzfelbinger, M. Theobald, E. Trocme, M. de Jonge, J. J. Collins, A. Wedderburn, H. Riesenfeld, E. Baasland, Chr. Burchard, F. Lang, M. D. Hooker und P. Borgen.

J. Frey stellt dann das beeindruckende Verzeichnis der Schriften Martin Hengels von 1959–1995 zusammen (695–722). Alle drei Bände verfügen über verschiedene Register, die die Arbeit mit der Festschrift erleichtern. Wie unsere Übersicht über die dreibändige Festschrift zu Ehren von Martin Hengel nur anzudeuten vermag, ist sie eine wahre Fundgrube für viele wichtige Fragen des Neuen Testaments und seiner Umwelt.