

erschienen in: Reiner Anselm – Stephan Schleissing – Klaus Tanner (Hg.), Die Kunst des Auslegens. Zur Hermeneutik des Christentums in der Kultur der Gegenwart, Peter Lang Verlag, 1999, 99–114

Prof. Dr. Wolfgang Stegemann

Amerika, du hast es besser!

Exegetische Innovationen der neutestamentlichen Wissenschaft in den USA

Einleitung: Das alt-deutsche Paradigma

Das wissenschaftliche Selbstverständnis der deutschen Exegese ist immer noch vornehmlich philologisch-historisch orientiert. Dieses Wissenschaftsmodell – ich nenne es einmal das alt-deutsche Paradigma – will ich an einem Beispiel kurz illustrieren.

Der Tübinger Neutestamentler Martin Hengel, wahrlich inzwischen ein Nestor der neutestamentlichen Exegese in Deutschland, hat 1993 anlässlich der 48. Jahrestagung der Societas Novi Testamenti Studiorum – einer internationalen Vereinigung von Neutestamentlern – einen Vortrag über „Aufgaben der neutestamentlichen Wissenschaft“¹ gehalten. Seine umfangreichen Ausführungen lassen sich für unsere Zwecke auf folgende Grundsätze verdichten:

1. Für Hengel ist die neutestamentliche Wissenschaft einerseits eine „philologisch-historische“ (351) Disziplin. Andererseits ist Exegese für ihn auch eine theologische Teildisziplin, die nach der „bleibenden Wahrheit der urchristlichen Botschaft“ fragt (349).
2. Hengel plädiert nachdrücklich für die Erweiterung des Textbereiches,² die philologische Erneuerung³ und ein theologisches Selbstverständnis⁴ der Exegese. Den Import

¹ NTS 40 (1994) 321–357.

² Zur Erweiterung des Textbereiches: Die ntl. Wissenschaft darf sich nach Hengel nicht nur auf die 27 Schriften des NTs beschränken. Vielmehr muß sie ihren Untersuchungsgegenstand bis in das Alte Testament und das frühe Judentum einerseits (rückwirkend bis ins 4. Jh. v.Chr.) und die frühe Kirche andererseits ausweiten. Daneben sollen stärker als bisher die vielfältigen Funde antiker Schriften, über Qumran und Nag Hammadi hinaus, berücksichtigt werden.

³ Zur Philologie: Hengel entwirft ein nahezu apokalyptisches Bild von einem „weltweiten Zerfall der philologischen Bildung“ und befürchtet einen „Rückfall in die Barbarei der Sprachlosigkeit“ (339). Er plädiert emphatisch für größere philologische Akribie. D.h. die von ihm gewählte Reihenfolge der historischen Aufgabe als *philologisch*-historisch ist beabsichtigt.

⁴ Zur theologischen Aufgabe: Als theologische Disziplin soll die ntl. Wissenschaft Brücken zur alttestamentlichen Exegese, der Kirchengeschichte, d.h. zur Wirkungsgeschichte des Neuen Testaments, aber auch zur systematischen Theologie schlagen. Auch das Gespräch mit dem Judentum muß hier mit einbezogen werden. Andererseits geht es ihm darum, die theologische Aufgabe der Exegese im Unterschied und Gegenüber zur bloßen Religionsgeschichte zu bestimmen. Drittens nennt er als In-

sozialwissenschaftlicher, literaturwissenschaftlicher und kulturwissenschaftlicher Methoden und Erkenntnisse lehnt er ab. Diese neuen Methoden resultieren nach seiner Meinung allein aus dem „ständigen Zwange, ‚Neues‘ produzieren zu müssen“ (337). „Der Umgang mit dem Buch der Bücher sollte doch eine zu ernste Sache sein, als daß man sie zum – postmodernen – Spielplatz für allerlei Möglichkeiten und Unmöglichkeiten im Stile des anything goes verfremdet“ (337).

Neutestamentliche Wissenschaft ist für Hengel mithin eine philologisch-historische und theologische Disziplin. Dabei heißt Historie für ihn im Prinzip: philologische Analyse antiker Texte; Theologie bedeutet, nach der bleibenden Wahrheit des Evangeliums zu suchen. Seiner Meinung nach bedürfen die Exegeten nur größerer Ernsthaftigkeit, besserer philologischer Fähigkeiten bzw. eines erweiterten Textbereichs, um zu verstehen, was „*der frühchristliche Autor* ... gemeint und im Blick auf seine Adressaten, Hörer und Leser gewollt hat“ (351). Diese naiv-theorielose Konzeption setzt er aggressiv gegen methodische Innovationen ab. Etwa gegenüber „der soziologischen Betrachtungsweise“, der „feministischen Exegese“, oder neuen literaturwissenschaftlichen Ansätzen.⁵ Die feministische Exegese zum Beispiel lehnt er ab, weil sie eine „biologisch-geschlechtsspezifische“ Wissenschaft ist (352). Die Bewährungsprobe der von ihm sogenannten „soziologischen Betrachtungsweise“ bzw. der verschiedenen Spielarten neuerer literaturwissenschaftlicher Ansätze steht seines Erachtens noch aus. Und er rechnet offenkundig nicht damit, daß dieser Langzeit-Test bestanden werden wird.

Hengel zitiert zu Beginn seiner Ausführungen den Göttingen Naturwissenschaftler Lichtenberg: „Wer nichts als Chemie versteht, versteht auch die nicht recht“ und meint, dies gelte auch für die Exegese des Neuen Testaments: „Ein Neutestamentler, der nur etwas vom Neuen Testament versteht, *kann* dieses gar nicht richtig verstehen“ (321). Dem kann ich nur zustimmen. Doch reicht zu einem besseren Verständnis mehr Philologie und die Erweiterung des Textbereiches der neutestamentlichen Exegese aus?⁶

I. Vier kritische Thesen zum Zustand der neutestamentlichen Wissenschaft in Deutschland

Die deutsch-sprachige Exegese, die noch vor ca. 30 Jahren die internationale exegetische Diskussion prägend beeinflusst hat, hat diese Rolle inzwischen an die englisch-sprachige

halt der theologischen Aufgabe die Suche nach der bleibenden Wahrheit des Evangeliums. Neutestamentliche Exegese ist nach Hengel schließlich auch in ökumenischer Weite zu treiben, um die Notwendigkeit historischer Kritik gegen fundamentalistische Einschränkungsvorhaben zu verteidigen.

⁵ Gegen die „verschiedenen Formen der Textlinguistik, der Erzählanalyse, dem new literary criticism und andere(s) mehr“ (352).

⁶ Es ist zweifellos schon ein wichtiger Fortschritt, wenn – wie Hengel will – die Neutestamentler demnächst mehr vom Alten Testament, dem frühen Judentum, der profanen Literatur der römischen Kaiserzeit verstehen, ja, auch so manchen neuen Papyrusfund studiert haben. Doch – wenn sich dadurch nur unser Textbereich erweitert – eben über die nur 137 490 Wörter des NT hinaus – und diese zusätzliche Literatur nur im Sinne Hengels philologisch-historisch befragt wird, was haben wir dann gewonnen?

Fachliteratur abgeben müssen. Dieser Wandel ist zwar in unserem Lande noch nicht zu Bewußtsein gekommen, läßt sich aber nicht mehr übersehen. Ich kann die Indizien dafür jetzt aus Zeitgründen nicht nennen.⁷ Ich formuliere hier nur als meine

1. These: *Die deutsche neutestamentliche Exegese ist eine provinzielle Wissenschaft geworden.*

Die marginale Bedeutung der deutschen Exegese im Kontext des englisch geführten internationalen Diskurses über das Neue Testament ist aber nur eine Seite der Medaille. Ihre andere ist ihre Beschränkung auf sich selbst. Damit formuliere ich meine

2. These: *Die neutestamentliche Exegese ist in Deutschland zu einer reinen Fachgelehrsamkeit geworden, d.h. zu einer Wissenschaft von Exegeten für Exegeten.*

Das bedeutet auch, daß die deutsche neutestamentliche Wissenschaft selbst innerhalb der theologischen Disziplinen eine mehr oder weniger randständige Existenz führt, geschweige denn, daß exegetische Untersuchungen in anderen Wissenschaftszweigen – und sei es nur in verwandten – Aufmerksamkeit erregen (Ausnahmen bestätigen die Regel). Und das hat Gründe.

Es geht mir nicht darum, daß – wie in jeder Fachwissenschaft – Spezialuntersuchungen zunächst einmal nur die Fachgelehrten selbst interessieren. Meine Kritik ist vielmehr: Es finden im Prinzip keine *Transferleistungen* der Exegese statt, und diese können auch nicht stattfinden, wenn die Exegese selbst nicht mehr an den Frage- und Problemstellungen anderer Wissenschaften teilhat. Was in der allgemeinen Historie, in Soziologie und Psychologie, in der Literaturwissenschaft, was in der Wirtschaftswissenschaft oder der Ethnologie diskutiert wird und von Relevanz für das eigene Fach wäre, das wird allenfalls von vereinzelt deutschen Exegeten wahrgenommen. Damit formuliere ich meine

⁷ Daß die englisch-sprachige Exegese international die exegetischen Diskurse prägt, hängt natürlich auch damit zusammen, daß Englisch nun einmal die *lingua franca* unserer Zeit ist. Doch diese Funktion hatte das Englische auch vor 30 Jahren schon. Gleichwohl haben damals gerade auch amerikanische *Exegeten* Deutsch gelernt, haben in Deutschland studiert, um an jenen Diskursen teilhaben zu können, die aufgrund der deutschen Forschung die Tagesordnung der Exegese bestimmten. Ein Doktorgrad, der an einer deutschen theologischen Fakultät erworben wurde, war gerade für Exegeten aus Amerika eine Art Eintrittsbillet in die dortigen akademischen Institutionen. Deutsche Exegeten sind als Professoren an amerikanische Universitäten berufen worden. Deutsche wissenschaftliche Literatur wurde häufig ins Englische übersetzt. Diese Zeiten sind vorbei. Deutsch wird – wenn überhaupt – nur noch rudimentär unterrichtet, gleichsam als eine Art Deutsch für Theologen, um vor allem bestimmte theologische Fachausdrücke kennenzulernen. Aus Amerika kommen immer weniger Doktoranden nach Deutschland, umgekehrt nimmt aber die Zahl der deutschen Doktoranden, die in Amerika studieren, deutlich zu. Selbst aus Japan und Korea, also aus Ländern, die in ihrer theologischen Wissenschaftstradition deutlich durch die deutsche Theologie geprägt waren, gehen inzwischen mehr Studierende in die USA statt nach Deutschland, um sich wissenschaftlich weiterzuqualifizieren. Ins Englische werden immer weniger deutsche exegetische Fachbücher übersetzt, ja, weithin nur noch solche, deren Autoren an den Diskursen teilnehmen, die auch in den USA geführt werden.

3. These: *Die deutsche Exegese des Neuen Testaments ist zu einer provinziellen Fachgelehrsamkeit geworden, weil sie weder an den internationalen Diskursen des Faches selbst, noch – was unmittelbar damit zusammenhängt – an den über ihr Fach hinausgehenden relevanten sozial-, kultur- und literaturwissenschaftlichen Diskursen teilnimmt.*

Doch es geht nicht nur darum, daß die deutsche Exegese keine Schnittstellen zu anderen Wissenschaftszweigen besitzt, ja, daß der Einführung von Methoden aus anderen Fächern weithin nur mit Skepsis begegnet wird. Vielmehr ist es aus irgendwelchen Gründen auch verpönt, intellektuelle Diskurse unserer Zeit, die die allgemeine Öffentlichkeit bewegen, in der Exegese zu thematisieren. So etwas erlaubt man sich allenfalls anlässlich von Einladungen zu Akademie-Tagungen. Grundsätzlich handelt es sich dabei aber eben nur um Eintagsfliegen, die eine Akademie-Tagung nicht überleben. Ich komme damit zu meiner

4. These: *Im fachwissenschaftlichen Diskurs der deutschen Exegese spielen zeitgenössische Themen keine Rolle.*⁸

Kommen wir jetzt zu den Innovationen im englisch-sprachigen Wissenschaftsdiskurs.

II. Amerika, du hast es besser!

Ich bin in der Tat der Meinung, wie ich dies im Titel und im Untertitel meines Beitrages zum Ausdruck gebracht habe, daß die neutestamentliche Exegese der Gegenwart ihre wichtigsten Innovationen den Forschungen des englisch-sprachigen Wissenschaftsraumes – zumal Exegeten und Exegetinnen aus den USA – verdankt. Dieses Urteil gilt sowohl für methodische Innovationen wie auch für exegetische Ergebnisse und Inhalte. Ich darf ohne Anspruch auf Vollständigkeit fünf Beispiele für diese Innovationen nennen.

Zunächst drei methodische Innovationen:

1. Hier ist zunächst die *zuerst in den USA entwickelte feministische Bibelexegese* als Teil der feministischen Theologie zu nennen.
2. Als zweites nenne ich die *sozialwissenschaftliche Bibelkritik*, die *social scientific criticism*, in der sozialwissenschaftliche Methoden und Erkenntnisse exegetisch fruchtbar gemacht werden.
3. Dann ist auch die *literaturwissenschaftliche Kritik* zu nennen, *new literary criticism* und *reader response* Theorie, damit verbunden auch rhetorische Theorien.

⁸ Auch dies ist international gesehen anders. Hier gibt es eben neben den traditionellen exegetischen Themenstudien immer auch solche, die auf zeitgenössische Problemstellungen eingehen.

Neben diesen methodischen Innovationen will ich noch zwei inhaltliche Diskurse nennen:

4. Die neue Paulusperspektive, *new perspective on Paul*, also jene neue Sicht auf Paulus, die sich als Ablösung der traditionell-lutherischen Paulusperspektive versteht.
5. *The third quest*, d.h. eine neue intensive Auseinandersetzung mit der Frage nach dem historischen Jesus.

Einige dieser innovativen Methoden und Erkenntnisse sind inzwischen auch bei uns aufgenommen und weitergeführt worden, andere führen immer noch ein Schattendasein. Selbst dort, wo – wie in der feministischen Exegese – der Rezeptionsgrad sehr hoch ist, gibt es bemerkenswerte Unterschiede. Ich kann hier nur wenige Bemerkungen zur feministischen und literaturwissenschaftlichen (bzw. synchronen) Exegese vortragen.

Feministische und literaturwissenschaftliche Exegese

In den USA ist zum Beispiel im Unterschied zur deutschen feministischen Exegese die Debatte viel stärker theoriegeleitet. Der feministisch-exegetische Diskurs orientiert sich dort ausdrücklich an systematischen Theorien der Geschlechterdifferenz. Vor allem aber wird gerade auch das kulturell geprägte Wertesystem der antiken mediterranen Gesellschaften im Blick auf die Geschlechterdifferenz thematisiert und durch kulturvergleichende Analysen in seiner Besonderheit qualifiziert. Es werden also auch die Erkenntnisse der ethnologischen und anthropologischen Gender-Forschung aufgenommen, ganz zu schweigen von den Erkenntnissen der feministischen Altertumswissenschaft. In bestimmten exegetischen Sektoren ist auch das, was im Englischen *new literary criticism* und *reader response critique* heißt, aufgegriffen und weitergeführt worden. Doch insgesamt gesehen herrscht auch auf diesem Felde immer noch Ignoranz. Nehmen wir nur ein Stichwort: Intertextualität. Nach wie vor ist der deutschen Exegese im Prinzip verborgen geblieben, daß Beziehungen zwischen Texten nicht nur unter der traditionellen literarkritischen Frage nach den *Quellen* diskutiert werden müssen. Die Instrumente zur Analyse der Beziehung von Texten auf Texte haben sich verfeinert. Schere und Klebstoff des Quellenkritikers verhalten sich zur Intertextualitätsdebatte wie die alte mechanische Schreibmaschine zum Computer. In den Intertextualitäts-Theorien geht es nämlich nicht nur um das bloße Daß einer möglichen Rezeption anderer Texte, sondern vor allem auch um das Wie. Wie und in welcher Weise ein Autor sich auf andere Texte und Autoren bezieht, sie nicht nur zitiert, sondern auf sie anspielt, ja, ohne sie überhaupt zu zitieren auf sie anspielt und mit ihnen spielt und sie gegebenenfalls auch überbieten will usf., dies alles sind Möglichkeiten, die weder für die Exegese der Synoptiker, noch für die Beziehung des Johannesevangeliums auf die synoptischen Evangelien, auch nicht für die Beziehungen des Neuen auf das Alte Testament, geschweige denn für andere Themen- und Textbereiche in der deutschen Exegese wirklich aufgegriffen worden wären. Schriftliche Quelle oder mündliche Tradition – das ist unsere deutsche Frage – und das Ende unserer

literaturwissenschaftlichen Modelle, jedenfalls für die Mehrheit der deutschen Exegeten und Exegetinnen.

Sozialwissenschaften

Deutlich erkennbare Unterschiede bestimmen auch die *sozialwissenschaftliche* Bibelkritik in den USA und in Deutschland.⁹ Ich gehe hier nur *auf einige wissenschaftstheoretische* Unterschiede ein. Die deutsche Sozialgeschichte war insgesamt vor allem an historischen Realien, an sozial relevanten Fakten des Neuen Testaments interessiert.¹⁰ Die deutsche Sozialgeschichte vertrat also eine Art sozialhistorischen Positivismus (ich schließe meine eigenen früheren Beiträge hier ein). In den USA hat sich demgegenüber eine sozialwissenschaftlich fundierte Exegese entwickelt, in der soziologische, sozialpsychologische und dann auch anthropologische und ethnologische Methoden und Erkenntnisse eine entscheidende Rolle spielen. Auch dort gibt es unterschiedliche Richtungen, doch grundsätzlich ließe sich zugespitzt davon sprechen, daß sich die sozialwissenschaftliche Analyse des Neuen Testaments in der amerikanischen Forschung als eine historische Kulturwissenschaft versteht. Oder zugespitzter noch: als eine Kulturwissenschaft des Spezialbereiches der antiken mediterranen Gesellschaften.¹¹ Ich will dies in aller Kürze an einem Beispiel skizzieren, das zugleich auch die Notwendigkeit sozial- und kulturwissenschaftlicher Methodik verdeutlichen kann:

⁹ Ein Unterschied zwischen der deutschen und der amerikanischen Szene besteht schon darin, daß bei uns nur einzelne Forscherinnen und Forscher – sie ließen sich für das Neue Testament an einer Hand abzählen – Sozialgeschichte betrieben haben. Mehrheitlich wurde damals, vor ca. 20 Jahren, als in unserem Land sozialgeschichtliche Bibelexegese auf den Plan trat, auf diese scharf ablehnend reagiert. Dies war umso verwunderlicher, als in der allgemeinen Historie die Sozialgeschichte inzwischen zu einem der wichtigsten Fächer geworden war. Ja, dieser Wissenschaftszweig existiert dort schon seit 100 Jahren. Eine Stellungnahme von E. Käsemann auf einem internationalen Neutestamenterkongreß in Paris Ende der 70er Jahre zu dem Vortrag eines amerikanischen Kollegen über den Stand der neutestamentlichen Sozialgeschichte war damals repräsentativ. Käsemann sinngemäß: Mit E. Troeltsch's „Soziallehren“ und J. Jeremias' Buch über „Jerusalem zur Zeit Jesu“ sei der Bedarf an sozialgeschichtlicher Forschung ein für allemal abgedeckt. Inzwischen wird sozialwissenschaftliche Exegese bei uns immerhin als Orchideenfach der Exegese toleriert. Doch für die meisten deutschen Exegeten leben Jesus, Paulus und das Urchristentum nach wie vor in einer sozialen *terra incognita*. In den USA hat sich dagegen die sozialwissenschaftliche Analyse der Bibel auf breiter Ebene durchgesetzt, sie ist dort im übrigen nur von einzelnen Exegeten ausdrücklich abgelehnt worden.

¹⁰ Eine Ausnahme bildete G. Theißen, insofern er von anfang an mit soziologischen Modellen gearbeitet hat. Doch auch Theißen hat seinen soziologischen Zugang zum Neuen Testament eher literatursoziologisch als sozialwissenschaftlich begründet.

¹¹ Das Urchristentum und das Judentum werden hier sozial, wirtschaftlich und kulturell als Teil dieser Gesellschaften verstanden. Dabei werden Erkenntnisse der Makrosoziologie angewendet – d.h., sie werden auf dem Hintergrund von Gesellschaftstheorien und Gesellschaftsgeschichte als fortgeschrittene Agrargesellschaften verstanden; die soziale Ungleichheit dieser Gesellschaften wird in einem differenzierten Modell beschrieben, andere soziologische Theorien – wie etwa die über Gruppenbildungen oder über Devianz werden auf die Verhältnisse dieser antiken Gesellschaften insgesamt, auf das Urchristentum im besonderen angewendet. Daneben aber werden anthropologische und v.a. ethnologische Methoden und Erkenntnisse herangezogen. Einen guten Überblick bietet: John H. Elliott, *What Is Social-Scientific Criticism*, Minneapolis 1993. s.a. E.W. Stegemann – W. Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt*, Stuttgart 21997.

Jesus der Heiler

Wir neigen nach wie vor dazu, den Heiler Jesus ethnozentrisch – also aus der Erfahrung unserer mitteleuropäischen bzw. überhaupt westlichen Kultur – und anachronistisch – am Maßstab gegenwärtiger Erkenntnisse – zu beurteilen. Seine Heilerfolge werden als *Wunder* bezeichnet und damit grundsätzlich ihrer Analogiefähigkeit entzogen. Ihre naturwissenschaftliche Betrachtung, d.h. ihr Verständnis als supranaturale Ereignisse, führte entweder zu ihrer Ablehnung bzw. im Gegenzug zur frommen Affirmation oder zu einer rationalisierenden Erklärung. Alle drei Reaktionen auf die in den Evangelien berichteten Heilungen Jesu deuten auf gravierende Unterschiede unserer Erfahrung und kulturellen Werte zu denen der Zeitgenossen Jesu. Ihr hermeneutischer Ansatz läßt sich in Kategorien der Ethnologie als *etisch* kennzeichnen, d.h. als der Versuch, eine fremde Erfahrung in den Begriffen und Deutungssystemen der eigenen zu erfassen. Erst in neuerer Zeit wird versucht, Jesu Heilungspraxis *emisch* zu deuten, also auf dem Erfahrungshintergrund seiner eigenen Gesellschaft und Kultur.

Dieser Fortschritt in der Interpretation der sog. Wunder Jesu wurde zumal in sozialwissenschaftlich bzw. kulturanthropologisch orientierten Deutungen der Heilungspraxis Jesu in den USA erzielt, die eine völlig neue Dimension in die bisherige Wunder-Debatte eingeführt haben.¹² Sie greift auf medizinische Anthropologie und Kulturvergleiche zurück und macht auf die gravierenden Unterschiede zwischen unserem, in den westlichen Industriegesellschaften herrschenden Wertesystem bezüglich der Wahrnehmung und Behandlung von Krankheiten und dem der mediterranen Gesellschaften zur Zeit Jesu aufmerksam.

Grundsätzlich stellt sich etwa die Frage, ob unsere biomedizinische Taxonomie von Krankheiten, d.h. ihre Identifizierung und Klassifizierung, für das Verständnis der antiken Heilungsgeschichten und auch der sog. Wunderheilungen Jesu Sinn macht. Selbst wenn im Neuen Testament Krankheiten auf den Begriff gebracht werden – Jesus heilt Blinde, Lahme, er heilt Lepra (Mk 1,40ff) – ist Vorsicht geboten, diese Etikettierungen als Krankheitsbezeichnungen in unserem Sinne zu deuten. Wir verstehen unter „leprös“ eine spezifische Krankheit: Lepra – *mycobacterium leprae*. Doch es ist fraglich, ob der von Jesus geheilte Aussätzige von Lepra befallen war. Diese Krankheit gab es noch gar nicht im Land Israel zur Zeit Jesu. Wenn wir schon eine Diagnose stellen wollen, so läge eine Hautkrankheit näher (vielleicht Psoriasis).

Der Unterschied der im Neuen Testament erkennbaren Taxonomie der Krankheiten zur gegenwärtig biomedizinischen hängt grundlegend damit zusammen, daß die Anschauungen von Krankheit und Gesundheit kulturell und sozial geprägt sind. Das Neue Tes-

¹² Am meisten habe ich in dieser Hinsicht von einem amerikanischen Neutestamentler gelernt, John Pilch: John J. Pilch, *Sickness and Healing in Luke-Acts*, in: J.N. Neyrey (Hg.), *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*, Peabody 1991, 181–209; ders., *Biblical Leprosy and Body Symbolism*, BTB 11 (1981) 119–133; ders., *Healing in Mark. A Social Science Analysis*, BTB 15 (1985) 142–150; ders., *The Health Care System in Matthew. A Social Science Analysis*, BTB 16 (1986) 102–106; ders., *Understanding Biblical Healing*, BTB 18 (1988) 60–66.

tament setzt einen Zusammenhang von Krankheit und Geisterglauben voraus. Nun hat George Peter Murdock in seinem Buch *Theories of Illness. A World Survey* (Pittsburg 1980) gezeigt, daß der Glaube an Geister noch heute praktisch universal ist, allein in unseren westlichen Gesellschaften überlebt er offenkundig nur noch in Subkulturen. Und George Foster¹³ hat in nicht-westlichen Medizinsystemen eine zweifaltige Taxonomie festgestellt, differenziert nach der Frage, ob Geister in die Krankheit involviert sind oder nicht. Dieses System setzen auch die neutestamentlichen Texte voraus.¹⁴ Sie rechnen also damit, daß ein guter oder böser Geist oder Gott auf Menschen einwirkt.

Darüber hinaus enthält das Neue Testament ein weiteres Taxonomiesystem, in dem Krankheiten auf verschiedenen Graden von Unreinheit basieren. Ich erinnere noch einmal an die Heilung des sog. Leprösen oder Aussätzigen in Mk 1,40ff. Der Kranke wirft sich vor Jesus nieder und bittet ihn darum, ihn rein zu machen (*katharizein*). Jesus streckt seine Hand aus, berührt ihn und sagt: Ich will, werde rein. „Hautprobleme wie das hier ‚Lepra‘ genannte affizieren die Begrenzung des Körpers und symbolisieren so Bedrohungen für Reinheit und Ganzheit. Menschen mit Hautproblemen werden als unrein betrachtet (Lev 13f). Denn die Haut, die Begrenzung ihres Körpers, ist durchdrungen worden. Und die Gegenwart dieser Menschen in der Gemeinschaft verletzt offenbar die Grenze der Gemeinschaft. D.h. die Anwesenheit von Menschen mit Hautproblemen macht die Gemeinschaft selbst unrein, schadet ihrer Ganzheit und Heiligkeit.“¹⁵ Im Mittelpunkt der Taxonomie rein – unrein steht also ein Problem der persönlichen und sozialen Integrität des Kranken. Dem Aussätzigen mangelt es an einer symbolischen körperlichen Integrität, die hier durch die Haut als Begrenzung des Körpers repräsentiert wird. Damit stellt er aber auch die Grenzen seiner Gruppe in Frage. Rein werden heißt somit auch, daß er – nachdem er einen Reinigungsritus vollzogen hat – in das normale Leben zurückkehren kann. Übrigens waren „unreine“ Kranke nicht wegen einer möglichen Ansteckungsgefahr von der Gemeinschaft isoliert. Selbst „professionelle“ antike Ärzte kannten die Mechanismen von Infektionskrankheiten nicht. Die hochinfektiösen Tuberkulosekranken zum Beispiel verblieben in ihrer sozialen Umgebung und steckten zweifellos viele andere Menschen an.¹⁶

Ein weiteres Problem: Krankenheilungen Jesu werden als Therapien bezeichnet. Doch ist dieser Begriff angemessen? Von Therapie ließe sich am ehesten in bezug auf die professionellen antiken Ärzte reden. Antike Mediziner führten Operationen durch, verschrieben einfache Medikamente, eine bestimmte Diät oder Fasten. Sie empfahlen sportliche Betätigung oder das Baden in Heilquellen. Wichtig ist auch, daß selbst in der antiken professionellen Medizin Krankheit und Heilung unmittelbar religiöse Dimensionen hatten. Heilstätten waren auch Kultstätten – etwa des Gottes Asklepios (berühmt ist Epidauros). Und neben ärztlichen Praktiken gehörten Gebete, hypnotischer Traumschlaf

¹³ G. Foster, *Disease Etiologies in Non-Western Medical Systems*, *American Anthropologist* 78 (1976) 773–782.

¹⁴ Weitere Differenzierung bei Pilch 1991, 201.

¹⁵ Pilch 1991, 207.

¹⁶ Ralph Jackson, *Doctors and Diseases in the Roman Empire*, London 1988, 23.81.172.180–182.184.

(in dem die Gottheit erscheint), auch Opfer und Danksagungen (Votivtafeln) zum Heilungsprozeß.

Aber: Ist es eine Therapie, wenn Jesu magische Kraft den Blutfluß einer Frau austrocknet? Oder wenn die überlegene *dynamis* Jesu unreine Geister unterwirft, sie gar in andere Lebewesen versetzen und vernichten kann (Schweine: Mk 5,11ff)? Es ist wohl eher eine Art Machtkampf.¹⁷

Zu einem Gesundheitssystem gehören bestimmte Fachleute, bei uns etwa ÄrztInnen, PharmazeutInnen, KrankenpflegerInnen. In den mediterranen Gesellschaften zur Zeit Jesu gab es „professionelle“ Ärzte (auch Frauen) bzw. deren Hilfskräfte, Magier und göttliche Menschen und auch traditionelle Heiler, die auch Volksheiler (*folk healer*) genannt werden. Zu welcher Gruppe gehörte Jesus? War er ein Magier? Positiv beantworteten diese Frage etwa zwei amerikanische Forscher: Morton Smith und J. Dominik Crossan. Andere möchten die besonderen Züge der Heilungspraxis Jesu gerade von der antiken Magie unterscheiden und nennen Jesus darum lieber Wundertäter (*miracle worker*) oder – was ja nichts anderes meint – Thaumaturg. An Bedeutung verloren hat der schon etwas ältere Interpretationsansatz, in dem Jesus in Analogie zu dem Phänomen des antiken Gottesmanns, des *theios aner* verstanden wird.¹⁸ Georg Luck macht in seiner lesenswerten Einführung in *Magie und andere Geheimlehren in der Antike* (Stuttgart 1990) darauf aufmerksam, daß eine genaue terminologische Bezeichnung des hier in Frage stehenden Phänomens weder in der antiken noch in der modernen Sprache möglich ist. Er zieht darum eine Bezeichnung aus einer anderen Kultur vor: Schaman. Diesen aus der Sprache der Tungusen (sibirisches Volk) stammenden Begriff, der dort so viel wie Priester und Mediziner bedeutet, hatte E.R. Dodds schon 1951 in seinem Buch *The Greeks and the Irrational* auf die antike mediterrane Kultur angewendet.

In der neueren Erforschung der Heilkunst Jesu besteht Einigkeit darüber, daß Jesus kein professioneller antiker Arzt war. Ich vertrete die These: Jesus war kein professioneller Arzt. Er war auch kein Magier, doch seine Heilkunst stand den Praktiken der Magie näher als denen der antiken Ärzte. Jesus war eine Art Volksheiler, *folk healer*.

¹⁷ Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang auch, daß der Heiler sich im Heilverfahren selbst ganz einbringen kann, daß Heilung einen emotionalen („seufzen“) und körperlichen Kraftaufwand bedeutet. Heilungen können auch mißlingen (Jesu Jünger können dem „epileptischen“ Knaben nicht helfen) oder müssen wiederholt werden (Mk 8,22ff). Der Heilungsprozeß bedarf im übrigen auch eines entsprechenden Umfeldes, vor allem eben des Vertrauens. D.h., die Akzeptanz Jesu durch die Gemeinschaft oder den Kranken ist essentiell. In Nazareth, seinem Heimatort, kann Jesus keine Heilungen vollbringen (Mk 6,5), es fehlt am Umfeld des Vertrauens.

¹⁸ Dazu ein knapper Überblick und Literatur bei H.-J. Klauck, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums*. Bd. I. Stadt- und Hausreligion, Mysterienkulte, Volksglaube, Stuttgart 1995, 145f.

Dazu wenigstens noch ein paar Sätze: Bei allen Unterschieden in den verschiedenen Kulturen lassen sich einige gemeinsame Züge von Volksheilern feststellen (nach I. Press¹⁹)²⁰, die auch auf Jesus zutreffen:

1. Der Volksheiler teilt signifikante Elemente der Weltsicht und der Gesundheits- bzw. Krankheitsvorstellungen seiner Klienten. In diesem Fall die Existenz und Wirkung von Geistern. Auch das Krankheitsvokabular der Klienten und das des Volksheilers ist identisch.
2. Volksheiler akzeptieren alle somatischen und Verhaltenssymptome ihrer Klienten als natürliche, dem Syndrom zugehörige Elemente. So gehört zum Krankheitsbild des besessenen Geraseners (Lk 8,26ff), daß er unbekleidet und nach seiner Heilung wieder bekleidet ist. Offenbar keine Nebensache. In diesen Zusammenhang gehört auch, daß Volksheiler die Krankheitsdarstellung des Klienten unmittelbar akzeptieren, also die sog. Laiendiagnose nicht wissenschaftlich hinterfragen.
3. Die Behandlung geschieht ambulant – und häufig in der Öffentlichkeit, die damit auch über Erfolg und Mißerfolg wacht.
4. Der Volksheiler ist mit dem Milieu des Klienten und seiner Gemeinschaft vertraut.

Ich habe hier leider nicht die Zeit, diese Thematik weiter auszuführen. Denn ich möchte wenigstens noch ein paar Worte zur sog. neuen Paulusperspektive verlieren, also einen Themenbereich, in dem es um theologische Innovation geht.

New Perspective on Paul

Die neue Paulusperspektive zeigt m.E. in besonderer Weise das Problem des deutschen exegetischen Provinzialismus. Die *new perspective* ist ein Diskurs um die paulinische Rechtfertigungslehre, das Verhältnis des Paulus zum Judentum, insbesondere das zur Tora und zu der paulinischen Antithese von Glaube und Werke. Die Debatte wird – obwohl die ersten Ansätze dazu schon viel älter sind – seit ca. 15 Jahren in der englischsprachigen Literatur geführt – und zwar, wie man behaupten kann, im Grunde mit *internationaler* Beteiligung. Einer ihrer Protagonisten ist der schwedische Neutestamentler und lutherische Bischof K. Stendahl; den eigentlichen Durchbruch erzielten allerdings E.P. Sanders und James Dunn. An dem Diskurs beteiligten sich dann viele amerikanische Exegeten, doch ist er in allen englischsprachigen Ländern, darüber hinaus aber auch in Skandinavien und Südafrika usf. aufgegriffen worden. Eine Ausnahme in diesem internationalen Diskurs bildet die deutsche Exegese. Erst jetzt, also mit 15 Jahren Verspätung, beteiligen sich immerhin einige deutsche Exegeten an diesem Diskurs, freilich im Prinzip ablehnend. Doch bis heute können in Deutschland noch exegetische Monographien zum

¹⁹ Irwin Press, *Witch Doctor's Legacy. Some Anthropological Implications for the Practice of Clinical Medicine*, in: N.J. Chrisman – T.W. Maretzki (Hg.), *Clinically Applied Anthropology. Apologists in Health Science Settings*, Dordrecht 1982, 179–188.

²⁰ Nach Pilch 1991, 198ff.

hier in Frage stehenden Themenbereich verfaßt werden, in denen die *new perspective* nicht einmal vorkommt.

Beides – die weitgehende Nichtbeachtung wie vor allem auch die Ablehnung dieser neuen Paulusdeutung – hat tiefere Gründe. Denn die *new perspective* ist auch eine Kritik an dem durch die deutsche Exegese begründeten bisherigen Konsens der Paulusdeutung. Drei tragende Säulen der deutschen Interpretation der paulinischen Rechtfertigungslehre sind dabei ins Wanken geraten:

1. Das individualistische Konzept der Rechtfertigungslehre.

Krister Stendahl hat schon 1964²¹ und dann immer wieder darauf aufmerksam gemacht, daß das Problem Luthers – Wie bekomme ich einen gnädigen Gott? – nicht das Problem des Paulus war. Paulus hatte kein ängstliches, sondern ein robustes Gewissen. Das Problem des Paulus war kein individualistisches, vielmehr ein ethnisch-religiöses. Der Sitz im Leben der Rechtfertigungslehre des Paulus ist nämlich das Problem, wie die Heidenchristen als Heiden, ohne Juden werden zu müssen, Anteil am Israel verheißenen Heil bekommen können.

2. Das antijüdische Mißverständnis des Judentums als einer Werkreligion.

E.P. Sanders hat 1977²² zumal in kritischer Auseinandersetzung mit bedeutenden Vertretern der deutschen Exegese gezeigt, daß das Judentumbild der deutschen Wissenschaft falsch und leider auch antijüdisch ist. Das Judentum zur Zeit des Paulus verstand sich selbst nicht als Werkreligion, sondern ist von seiner fundamentalen Struktur her eine Gnadenreligion. Sanders hat in diesem Zusammenhang den Begriff des „Bundesnomismus“ geprägt. Er soll darauf aufmerksam machen, daß im Verständnis des Judentums zur Zeit des Paulus die Tora nur in einem nachrangigen Verhältnis zum Bund Gottes mit Israel verstanden werden kann, also nur im Kontext der gnädigen Erwählung des Gottesvolkes.

3. Die traditionell lutherische Deutung der Antithese von Glaube und Werke ist ein Mißverständnis ihres paulinischen Vorbilds.

Vor allem James Dunn hat in vielen Beiträgen²³ dann in Aufnahme von Stendahl und Sanders herausgearbeitet, daß die Kritik des Paulus an der Tora nicht das Problem der

²¹ s. dazu K. Stendahl, Der Apostel Paulus und das ‚introspektive‘ Gewissen des Westens, deutsche Übersetzung (von Wolfgang Stegemann) in: Kirche und Israel 11 (1996) 19–33.

²² Deutsche Übersetzung E.P. Sanders, Paulus und das palästinensische Judentum, Göttingen 1985.

²³ Einzige deutsche Übersetzung (von Wolfgang Stegemann) J.D.G. Dunn, Die neue Paulus-Perpektive. Paulus und das Gesetz, in: Kirche und Israel 11 (1996) 34–45.

sog. Werkgerechtigkeit betrifft. Vielmehr kritisiert Paulus auf der Basis seines universalen Glaubenskonzeptes die ethnische Beschränkung der Tora auf ein Volk, nämlich Israel. Sein in diesem Zusammenhang prägender Begriff für die Tora Israels lautet: „*boundary marker*“ bzw. „*identity marker*“.

Röm 10,3

Zum besseren Verständnis will ich die Unterschiede noch einmal in aller Kürze an einem Vers des Römerbriefes verdeutlichen: Wenn Paulus in Röm 10,3 seinem Volk, Israel, vorwirft, es wolle seine *eigene* Gerechtigkeit aufrichten, dann zielt diese Kritik nach Deutung der *new perspective* auf die Einschränkung der Tora auf ihre Bedeutung für Israel. Paulus' Problem mit der Tora wäre also deren ethnische Beschränkung, die zugleich alle anderen Menschen ausschließt. Es geht Paulus nicht um Antinomismus, sondern um Kritik an der zwangsläufig auf Israel beschränkten Funktion der Tora. Im deutschen bzw. lutherischen Auslegungsmodell wird dieser Vers einerseits individualistisch verstanden, d.h. als die eigene Gerechtigkeit eines bestimmten Individuums. Andererseits als Ausdruck von Werkgerechtigkeit bzw. dem Interesse an Selbstrechtfertigung. Paulus kritisiere hier etwa – nach der Interpretation Bultmanns – das sündige Streben des Menschen nach Selbstrechtfertigung. Eben dieses anthropologische Defizit kennzeichne die jüdische Religion qua „Leistungsreligion“.

Die Zurückhaltung und Ablehnung der deutschen Exegese gegenüber der *new perspective* hat also fundamentale Ursachen. Einerseits: Das Judentumbild der deutschen Exegese ist nach wie vor durch ein anti-jüdisches Mißverständnis der jüdischen Religion geprägt (dies kritisiert übrigens auch Hengel in seinem erwähnten Aufsatz). Eine wirkliche Befreiung von diesem falschen Judentumbild hat in der deutschen Exegese noch nicht stattgefunden. Ist es ein Zufall, daß ein Forschungsbericht über diese neue Paulusdebatte in keiner deutschsprachigen exegetischen Fachzeitschrift erschienen ist, sondern in der Zeitschrift „Kirche und Israel“,²⁴ also in einer Zeitschrift, die den jüdisch-christlichen Dialog fördert? Ein zweites Problem: Das anti-jüdische Bild von der Religion Israels ist zutiefst mit der ursprünglich anti-römischen Antithese Luthers gegen den Verdienstcharakter der Werke und deren Individualismus verbunden und auf Paulus angewendet worden. Auf der Ebene der Paulusinterpretation vertritt mithin das Judentum als angebliche Religion der Werkgerechtigkeit gleichsam den Verdienstgedanken der römischen Kirche zur Zeit Luthers. Die deutsche Exegese müßte mit der Übernahme der *new perspective* zwei fundamentale Prinzipien ihrer Paulusdeutung aufgeben: Einerseits ihr anti-jüdisches Mißverständnis der Tora, andererseits das lutherische Paradigma der Antithese von Glaube und Werkgerechtigkeit. Beides scheint ihr gleichermaßen schwerzufallen. Dabei ist freilich zu beachten, daß Luthers wichtigster Gedanke im Zusammenhang der Rechtfertigung – nämlich das Verständnis Gottes als eines gnädigen und barmherzigen Gottes – ganz und gar nicht aufgegeben werden muß. Nur, dieses Verständnis Gottes bedeutet keinen Unterschied (geschweige denn Gegensatz) zum jüdischen Gottesverständnis – wie eben nicht zuletzt E.P. Sanders gezeigt hat.

²⁴ Der wichtige Aufsatz stammt von Christian Strecker, Paulus in einer neuen Perspektive. Der Paradigmenwechsel in der jüngeren Paulusforschung, in: Kirche und Israel 11 (1996) 3–18.

III. Kurze Bemerkung zur Standortbestimmung der Exegese

Die Exegese in Deutschland bedarf m.E. einer neuen Standortbestimmung. Wie an Hengels Position überdeutlich geworden ist, versteht sie sich nach wie vor im Kontext von Philologie, Historie und Theologie. Dies ist zunächst einmal nur eine Ortsbestimmung im Kontext anderer Wissenschaftsdisziplinen. Demgegenüber ist es genauso möglich, Exegese im Kontext von Literatur-, Sozial- und Kulturwissenschaften (zu denen auch die Theologie gehört) zu verstehen, und dann und darauf – wegen ihres besonderen Gegenstandes – als einen spezifischen historischen Anwendungsbereich dieser Wissenschaftsdisziplinen. Aufgrund ihres spezifischen Anwendungsbereiches bedarf die Exegese natürlich historisch-philologischer Methoden. Wenn Geschichte aber nicht als ein Mythos verstanden wird, dann geht es in einer historischen Wissenschaft doch grundsätzlich darum zu erforschen, daß, wann und wie Menschen in der Vergangenheit Bedeutungen hervorgebracht haben, die unsere Gegenwart im Hinblick auf die Zukunft beeinflussen. Das aber heißt: Die Fragestellungen und die Aufgabenstellungen der Exegese wurzeln in der Gegenwart! Was also hindert uns, von zeitgenössischen Diskursen ausgehend und an ihnen teilnehmend neutestamentliche Exegese zu betreiben? Um es plakativ zu sagen: Die neutestamentliche Exegese ist für mich zunächst einmal eine Kulturwissenschaft. Und als solche treibt sie natürlich auch Theologie. Denn Religion ist Teil des kulturellen Systems einer Gruppe oder Gesellschaft (C. Geertz). Auch die sogenannte Wahrheit des Evangeliums ist eine in der Vergangenheit hervorgebrachte kulturelle Bedeutung, die unsere Gegenwart im Hinblick auf unsere Zukunft beeinflusst, Teil unserer Kultur. Indem ich freilich die Wahrheit des Evangeliums als einen kulturellen Wert verstehe, muß ich auch fragen, worin denn dieser Wert besteht? Wenn ich – um nur dieses Beispiel zu nennen – Paulus richtig verstehe, dann geht es ihm um die Einheit der Menschheit in Christus, die Aufhebung der sozialen und geschlechtlichen Differenzen. Er behandelt also Themen, die noch die Diskurse der Gegenwart bestimmen: Universalismus und Ethnizität, soziale Ungleichheit und geschlechtsspezifische Differenzen.