

Gerd Lüdemann
Ketzer

Gerd Lüdemann

Ketzer

Die dunkle Seite des Urchristentums

zuKlampen! 

2., verbesserte Auflage
© 2016 zu Klampen Verlag · Röse 21 · 31832 Springe
www.zuklampen.de

Umschlaggestaltung: GROOTHUIS. GESELLSCHAFT DER IDEEN
UND PASSIONEN MBH für Kommunikation, Marketing und Gestaltung
Satz: Germano Wallmann · Gronau · www.geisterwort.de
Druck: Bookfactory Buchproduktion GmbH · Bad Münder

Dieses Buch ist zuerst 1996 im Radius Verlag unter dem Titel
Ketzer. Die andere Seite des frühen Christentums erschienen.

ISBN 978-3-86674-531-5

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Inhalt

Vorwort	7
Verständigung mit der Leserschaft	8
Kapitel 1: Einleitung, Methode und Interesse	12
Kapitel 2: Irenäus von Lyon und Tertullian von Karthago, die wichtigsten Ketzerbestreiter aus der christlichen Frühzeit	36
Kapitel 3: Wie aus Ketzerbestreitern Ketzer wurden oder: Die Jerusalemer Judenchristen in den ersten beiden Jahrhunderten	52
Kapitel 4: Der einzige Ketzer aus der ältesten Zeit oder: Ein menschlicher Paulus	94
Kapitel 5: Ketzereien um das Pauluserbe	147
Kapitel 6: Der Erzketzer Markion und seine Zeit	203
Kapitel 7: Ketzereien im johanneischen Schrifttum	229
Kapitel 8: Die Entstehung des apostolischen Glaubensbekenntnisses	248
Kapitel 9: Die Entstehung des neutestamentlichen Kanons	259
Kapitel 10: Das Christentum der ersten beiden Jahrhunderte, Jesus und wir	278

Anhänge:

1. Justin, Dialog mit dem Juden Tryphon 46,1–2; 47,1–5	290
2. Der 3. Korintherbrief	292
3. Der Reginusbrief aus Nag Hammadi	294

Beigaben zur Forschungslage:

1. Die Aufnahme von Walter Bauers Buch über Rechtgläubigkeit und Ketzerei	298
2. Die Jerusalemer Judenchristen	299
3. Paulus	302
4. Falsche Verfasserangaben im frühen Christentum	304
5. Die Pastoralbriefe	305
6. Der 3. Korintherbrief	306
7. Markion	307
8. Johanneische Schriften	309
9. Das apostolische Glaubensbekenntnis	312
10. Die Entstehung des neutestamentlichen Kanons	313
Literaturverzeichnis	316

Vorwort

Auf vielfachen Wunsch lege ich hiermit die 2. Auflage meines Buches »Ketzer. Die andere Seite des frühen Christentums« (1. Aufl. 1995) vor. Ich nutze dabei die Gelegenheit, einen neuen Untertitel einzuführen. Er lautet nun: »Die dunkle Seite des Urchristentums« und betont so dessen Anteile am Irrationalen in den ersten beiden Jahrhunderten n. Chr.

Für den Druck habe ich die 1. Auflage durchgesehen sowie Literatur ergänzt und gestrichen. Abgekürzt zitierte Titel sind im Literaturverzeichnis jeweils vollständig nachgewiesen.

Die Arbeit ist in mancher Hinsicht ein Fachbuch mit einem reichen Anmerkungsapparat, der jetzt unter dem Haupttext steht. Ich habe die Schrift so abgefasst, dass interessierte Nicht-Theologen die Gedanken nachvollziehen und sich ein eigenes Urteil bilden können. Angesichts der rechtlichen Bindung der deutschen universitären Theologie an das Dogma der Kirche ist das auch bitter nötig.

Walter Höfig danke ich für eine kritische Durchsicht des Textes.

Gerd Lüdemann

Verständigung mit der Leserschaft

Der Gegenstand dieses Buches beschäftigt mich seit der Promotion in Göttingen im Jahr 1975 über Simon den Magier¹. Von ihm ist zuerst in Apg 8 die Rede. Er gilt als erster christlicher Ketzer. In der Folgezeit habe ich das Thema in mehreren Monographien und Aufsätzen weiter vertieft.²

Einzelne Kapitel entstanden während der Mitarbeit am McMaster-Forschungsprojekt über »Normative Selbstdefinition im frühen Chris-

¹ Gerd Lüdemann: Untersuchungen zur simonianischen Gnosis, GTA 1, 1975; vgl. meine Zusammenfassung und Weiterführung: The Acts of the Apostles and the Beginning of Simonian Gnosis, in: NTS 33. 1987, S. 420–426 (Lit.). Ein wichtiger Beitrag zu Simon Magus stammt von Klaus Berger: Propaganda und Gegenpropaganda im frühen Christentum: Simon Magus als Gestalt des samaritanischen Christentums, in: Religious Propaganda and Missionary Competition in the New Testament World. Essays Honoring Dieter Georgi, NT.S 74, 1994, S. 313–317 (= ders.: Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments, 1994, S. 159–162). Sein Fazit lautet: »Was man bislang für eine exotische Häresie gehalten hat (die ›Gnosis‹ des Simon Magus) ist seinem Ursprung nach ein Schisma unter samaritanischen Christen. Lukas konstatiert nur, dass es dort nicht-apostolische Christen gibt« (S. 316). Später habe »der weitere Weg der schismatischen samaritanischen Christen in die Gnosis« geführt (ebd.). Bergers Beitrag ist ohne Anwendung redaktionskritischer Fragestellung und unter Ignorierung der Traditionsgeschichte der simonianischen Gnosis geschrieben, die – so der Konsens der Forschung – erst sekundär christliche Züge übernommen hat hat. Ferner kann man nicht ernsthaft bestreiten, dass die Aussage der Taufe Simons (Apg 8,13) auf seine Gegner zurückgeht, die damit seine Unterlegenheit gegenüber christlichen Missionaren wie Philippus ausdrücken wollen. Hier rächt sich Bergers ungeklärtes Vertrauen in die historische Zuverlässigkeit der Apg. Lt. Berger ist freilich Plausibilität »für eine geschichtliche Rekonstruktion das einzige Kriterium« (Berger, Theologiegeschichte, S. 133). Doch ließe sich damit frei nach Hans Conzelmann auch die Geschichtlichkeit der Erzählungen von Karl May beweisen. Und was heißt es konkret, wenn Berger sagt: »Wir vertrauen uns … den lukanischen Berichten an, allerdings keinesfalls naiv« (Berger, Theologiegeschichte, S. 141)? Um nicht missverstanden zu werden: Im Gegensatz zu weiten Teilen der redaktionskritischen Forschung halte ich den Geschichtswert der Apg für hoch, und zwar den historischen Wert der von ihrem Vf. benutzten Traditionen (vgl. Gerd Lüdemann: Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte. Ein Kommentar, 1987). Von hier ist es freilich ein langer Weg zu Bergers Umgang mit der Apg!

² Die wichtigsten sind: Paulus, der Heidenapostel, Bd. II: Antipaulinismus im frühen Christentum, FRLANT 130, 1983 (21990); Zur Geschichte des ältesten Christentums in Rom. I. Valentin und Marcion II. Ptolemäus und Justin, in: ZNW 70. 1979, S. 86–114; Zum Antipaulinismus im frühen Christentum, in: EvTh 40. 1980, S. 437–455.

tentum und Judentum« in Hamilton/Ontario (1977–1979), andere bildeten die Grundlage von Vorträgen in der June Ramsey Sunday School Class der First Presbyterian Church in Nashville/Tennessee und wurden später in Vorlesungen sowie Seminaren an der Vanderbilt Divinity School und in Göttingen weiter ausgearbeitet.

Die z. T. heftigen Auseinandersetzungen in Kirche, Theologie und Öffentlichkeit um mein Buch »Die Auferstehung Jesu. Historie, Erfahrung, Theologie«³ sind der Kontext, dem dieses Werk angehört. In der genannten Kontroverse wurde eine schwerwiegende Unwissenheit⁴ der Kritiker im geschichtlichen Bereich deutlich, gleichzeitig aber auch ein Auseinanderbrechen von Glaube und Wissenschaft. Aus Interesse an der historischen Wahrheit und am Christentum selbst schien es nötig, nach der Auferstehung einen weiteren Pfeiler von Kirche und Theologie, und zwar die Heilige Schrift und ihre Autorität, unter die Lupe zu nehmen.

Ausgangspunkt dieser Untersuchung ist die bereits von Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781) in seinem Streit mit dem Hamburger Hauptpastor Johann Melchior Goeze (1717–1786) entwickelte Einsicht, dass christlicher Glaube und christliche Kirche bereits bestanden, bevor es eine heilige Schrift des Neuen Testaments gab.⁵ Demnach ist »das Neue Testament ... ein Werk der katholischen Kirche, und die Berufung auf neutestamentliche Schriften als an sich glaubensverbindlich ... ein Dogma der katholischen Kirche. Daraus mag ... jeder den Schluss ziehen, den er für gut und richtig hält.«⁶

Demgegenüber kann man den Eindruck gewinnen, dass dies in Kirche und Theologie zwar bekannt, aber in seinen Konsequenzen nicht erfasst und der Öffentlichkeit verschwiegen worden ist.

Es steht aber nun einmal fest: Die Heilige Schrift ist eindeutig Menschenwort (und nicht Gotteswort), von Menschen zu einer Zeit zusammengestellt, als das Christentum seine Anfänge bereits hinter

³ Gerd Lüdemann: *Die Auferstehung Jesu. Historie, Erfahrung, Theologie*, Göttingen 1994; Neuausgabe Stuttgart 1994. Wo im Folgenden aus diesem Buch zitiert wird, gebe ich hochgestellt zuerst die Seitenangabe nach der ersten Auflage, dann nach der Neuausgabe.

⁴ Man vgl. Adolf Harnack: *Lehrbuch der Dogmengeschichte III*, 1890, S. VIII. Harnack äußert hier den Wunsch, »die eigentliche Grossmacht in den theologischen Kämpfen der Gegenwart brechen zu helfen – die Unwissenheit«.

⁵ Gotthold Ephraim Lessing: *Werke. Achter Band. Theologiekritische Schriften III. Philosophische Schriften*, 1979, S. 309–313 und S. 335–341.

⁶ Gustav Krüger: *Die Entstehung des Neuen Testaments*, 1896, S. 26.

sich gelassen hatte. Sie ist die Sammlung der siegreichen Partei, die die Dokumente der unterlegenen Gruppen aussortiert, unterdrückt und schließlich vernichtet hat.⁷

Gerade unter diesem Gesichtspunkt sind die aufsehenerregenden Funde im oberägyptischen Nag Hammadi von 1945, welche über die jüngste Diskussion um die Schriftrollen vom Toten Meer⁸ in den Hintergrund getreten und seit 1977 vollständig in englischer Übersetzung zugänglich sind⁹, ein unentbehrliches Korrektiv, um bei gleichzeitiger Berücksichtigung der schon vorher vorhandenen Quellen eine unparteiliche Sicht der christlichen Anfänge zu gewinnen. Während die Forschung sich vor dem Nag-Hammadi-Fund fast ausschließlich damit begnügen musste, aus polemischen Traktaten der Kirchenväter die von ihnen bekämpften Lehren zu erschließen, hat sich die Lage nunmehr gründlich geändert. Die »Ketzer« sprechen für sich selbst, und wir erhalten Gelegenheit, ja, sind in die Pflicht genommen, unsere Vorstellungen von den christlichen Ursprüngen zu prüfen und zu korrigieren.¹⁰

7 Hingewiesen sei auf Karlheinz Deschner: Kriminalgeschichte des Christentums, Band 3, 1996, S. 547–590 (»Vernichtung«).

8 Vgl. Hartmut Stegemann: Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus. Ein Sachbuch, 4th edition, 1994.

9 The Nag Hammadi Library in English. Translated by members of the Coptic Library Project of the Institute for Antiquity and Christianity, 1977. Diese Übersetzung liegt mir in 3., überarbeiteter Auflage vor (1988). Es war ein wahrlich historischer Augenblick, als auf dem Jahrestreffen der Society of Biblical Literature in San Francisco im Dezember 1977 diese Pioniertat nordamerikanischer Bibelwissenschaft der Öffentlichkeit übergeben wurde. Daran wurde deutlich, dass die einstige Vorherrschaft deutscher Exegese ein für allemal ihr Ende gefunden hatte. Allerdings ist auch klar, dass sich die deutsche Bibelwissenschaft in der Epoche Adolf von Harnacks die Gelegenheit einer zügigen Übersetzung dieses bahnbrechenden Fundes nicht hätte nehmen lassen. Die erste deutsche Gesamtübersetzung stammt von Gerd Lüdemann/Martina Janßen: Bibel der Häretiker. Die gnostischen Texte von Nag Hammadi, 1997. Vorab heranzuziehen ist jetzt immer Nag Hammadi Deutsch 1./2. Band 2001/2003, hg. von Hans-Martin Schenke u. a.

10 Vgl. dazu u. a. James M. Robinson: Die Bedeutung der gnostischen Nag Hammadi Texte für die neutestamentliche Wissenschaft, in: Religious Propaganda and Missionary Competition in the New Testament World. Essays Honoring Dieter Georgi, NT.S 74, 1994, S. 23–41. James D. G. Dunn (The Partings of the Ways. Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity, 1991) erklärt pauschal – ohne selbst eine einzige Nag-Hammadi-Schrift bearbeitet zu haben –, dass die Texte keine Bedeutung für eine vorchristliche Erlöservorstellung hätten. Er fährt fort: »Das Nag-Hammadi-Fieber, das einige Neutestamentler befallen hat, entspricht

Fast möchte man in Anlehnung an Friedrich Nietzsche sagen, dass wir uns durch diese Funde in Bezug auf die Geschichte des Urchristentums wieder im Jugendzeitalter der Wissenschaft befinden und der Wahrheit wie einer schönen Fee, die uns geradezu verzaubert, nachgehen können. »(W)ie anders reizt dies an, als wenn alles Wesentliche gefunden ist und nur noch eine kümmerliche Herbstrnachlese dem Forscher übrigbleibt (welche Empfindung man in einigen historischen Disziplinen kennenlernen kann).«¹¹

Ich habe das vorliegende Buch aber auch publiziert, um den Blick auf Jesus zu lenken, und zwar aus der Überzeugung heraus: Das Christentum aller Zeiten muss sich zu Jesus von Nazareth in eine Beziehung setzen können, wenn es glaubwürdig sein will. Dies gilt für die Anfänge der christlichen Religion, die an Jesus zu messen sind, ebenso wie für alle späteren Entwicklungen. Diese Berufung auf Jesus kann heute allerdings nicht ohne Folgen sein, sondern verlangt der theologischen Wissenschaft und der Kirche nach Jahrzehnten massiver Beeinflussung durch Kerygma- bzw. dialektische Theologie Veränderungen ab.¹²

Im Folgenden geht es aber auch darum, eine andere, unbekannte Seite des Christentums nachzuzeichnen. Ich möchte neugierigen Christen ihr Eigenes als ein Fremdes zeigen, um so zum eigentlich Christlichen hinzulenken.

dem Mandäer-Fieber einer früheren Generation. Es ist ein anhaltender Virus, aber wir sind guter Hoffnung, dass gesunde historische Kritik es in absehbarer Zeit abschütteln wird« (S. 11, Übersetzung vom Vf.). Nun ist die Frage einer vorchristlichen Erlösergestalt gewiss nicht der einzige Punkt, in dem die Nag-Hammadi-Texte Aufschluss für die Interpretation des Neuen Testaments geben. Andererseits befremdet der absolutistische Ton, mit dem Dunn sein Votum ausspricht. Dass zumindest in Deutschland etwas mehr »Nag-Hammadi-Fieber« angebracht wäre, zeigt die vielgelesene Einleitung in das Neue Testament von Udo Schnelle: Einleitung in das Neue Testament, UTB 1830, 1994, die die Nag-Hammadi-Texte nur gelegentlich streift und an keiner Stelle auf das Thomas-Evangelium eingeht, dessen ältere Teile höchstwahrscheinlich in die vorsynoptische Tradition und teilweise auf Jesus selbst zurückgehen. Man vgl. die eindrucksvollen Analysen bei Robert W. Funk/Roy W. Hoover/The Jesus Seminar: The Five Gospels. The Search for the Authentic Words of Jesus, 1993, S. 471–532 und vorher im deutschen Sprachraum Philipp Vielhauer: Geschichte der urchristlichen Literatur, 1975, S. 618–635.

11 Friedrich Nietzsche: Menschliches, Allzumenschliches I 257 (Werke in drei Bänden, hrsg. von Karl Schlechta, Erster Band, 1954 [= 1994], S. 604).

12 Vgl. Ulrich Luz, in: Pinchas Lapide/ders.: Der Jude Jesus. Thesen eines Juden. Antworten eines Christen, 1979, S. 160f.

Kapitel 1: Einleitung, Methode und Interesse¹

Die Geschichte des Urchristentums² will den historischen Ablauf der ersten beiden christlichen Jahrhunderte darstellen. Sie behandelt die durch Jesu Auftreten eingeleitete erste Phase der Kirchengeschichte. Ihr Ende³ liegt dort, wo der Konsolidierungsprozess der frühchristlichen Gruppen abgeschlossen ist, dogmatische und ethische Normen über richtig und falsch, gut und böse sowie der Kanon entwickelt worden sind, mit der Entstehung des monarchischen Episkopats eine Machtstellung der frühchristlichen Gemeinden bzw. ihres Bischofs gegenüber Gegnern ausgebildet ist und sich Sanktionen wirklich durchsetzen lassen.⁴ Diese Abgrenzung lässt sich weiter historisch

¹ In Kapitel 1 verwende ich wörtlich Material aus Gerd Lüdemann: Das Urchristentum. Eine kritische Bilanz seiner Erforschung, 2002, S.143–157 (»Über profane Geschichte des Urchristentums«), ohne das jedes Mal nachzuweisen.

² Stefan Alkier (Urchristentum. Zur Geschichte und Theologie einer exegetischen Disziplin, BHTh 83, 1993) bietet eine umfassende Forschungsgeschichte zum Begriff »Urchristentum« und schlägt deswegen zu positiver Bewertung vor, künftig auf ihn zu verzichten. (Der »überwiegende Eindruck der Einheit, Ursprünglichkeit, Originalität, Normativität [sc. prägt sich ein], wenn man den Begriff Urchristentum weiterhin verwendet« [S. 264].) An seine Stelle solle der angeblich bereits geläufige Begriff »Frühchristentum« treten. Ich halte diesen Vorschlag einer Sprachregelung für künstlich.

³ Vgl. dazu zuletzt Jürgen Becker: Das Urchristentum als gegliederte Epoche, SBS 155, 1993. Er schließt die Epoche des Urchristentums m. E. zu früh ab und sieht in den Jahren 120 und 130 n. Chr. »das Übergangsfeld ..., das die Grenze für das Urchristentum als terminus ad quem abgibt« (S. 12). Richtig dagegen Henning Paulsen: Zur Wissenschaft vom Urchristentum und der alten Kirche – ein methodischer Versuch, in: ZNW 68. 1977, S. 200–230, hier S. 210: »Der Übergang vom Urchristentum zur alten Kirche, wie er sich exemplarisch im Abschluß der Kanonisierung erkennen lässt, vollzieht sich in den Jahren von 150–180.« Zur weiteren Begründung s. das Folgende.

⁴ In der Literatur und im allgemeinen theologischen und kirchlichen Bewusstsein herrschen zur Zeit freilich andere Einteilungen vor, z. B. die in eine apostolische und eine nachapostolische Zeit, vgl. nur Leonhard Goppelt: Die apostolische und nachapostolische Zeit, KIG A, 2. Aufl., 1966, von denen ich in dieser Darstellung absehe, auch wenn sie nicht als Werturteil, sondern lediglich als chronologische Begriffe gemeint sind: *Begründung*: Der Begriff »apostolische Zeit« ist eine Idee, das Produkt eines freilich schon früh konstruierten Geschichtsbildes. Natürlich bildeten Anhänger Jesu nach seinem Tod bzw. nach Ostern den Kern der Urgemeinde; deren Gründung ist identisch mit der Konstituierung des Kreises der Zwölf (1. Kor 15,3ff.). Aber die Zwölf sind nicht »die zwölf Apostel«. Diese Vorstellung wird erst in »nachapostolischer« Zeit

damit begründen, dass gegen Ende des 2. Jh.s ein Versiegen der mündlichen, mit Jesus genetisch zusammenhängenden Traditionen festzustellen ist und sich wissenschaftliche christliche Theologie – wenn sie mehr als bloße Rekonstruktion von Vergangenheit ist – durch Rückbezug auf Jesus ihrer Ursprünge vergewissern⁵ muss.⁶ Das trifft selbst angesichts des Befundes zu, dass nicht geringe Teile der frühchristlichen Literatur, wie z. B. die Briefe des Ignatius von Antiochien⁷, ohne Rückgang auf den historischen Jesus auskommen, denn dieser bleibt – geschichtlich gesehen – der entscheidende Auslöser der christlichen Bewegung.⁸

entworfen, und damit wird die ›apostolische‹ Zeit geschaffen. Die Zwölf sind ohne konkrete Wirkung auf die Theologie und überhaupt auf die Gestalt der Kirche. Wirksam werden sie nur als Idee« (Hans Conzelmann: *Grundriß der Theologie des Neuen Testaments*, 4. Aufl., Tübingen 1987, S. 332; vgl. ders.: *Die Frage der Einheit der neutestamentlichen Schriften*, in: J. M. Hollenbach/Hugo Staudinger [Hrsg.]: *Moderne Exegese und historische Wissenschaft*, 1972, S. 67–76, hier S. 69f, und die im selben Sammelband dokumentierte Diskussion um die ›Idee‹ des apostolischen Zeitalters [S. 143–145]). Der wissenschaftlichen Theologie kann es aber nur um Begriffe gehen, die aus dem Gegenstand selbst erwachsen und nicht, wie im Falle des ›apostolischen Zeitalters‹, Fiktionen der dritten (!) frühchristlichen Generation sind. Ebenso sind Ausdrücke wie ›neutestamentliche‹ bzw. ›nachneutestamentliche Zeit‹ oder gar ›neutestamentliches Zeitalter‹, die in der Literatur grassieren, strikt zu meiden, soweit sie historische Epochen bezeichnen sollen, denn ein Neues Testament hat es damals noch gar nicht gegeben. Zur näheren Begründung siehe das Folgende.

5 »Hängt das Christentum unmittelbar an der differenzierten Geschichte des irdischen Jesus und an der ursprünglichen Erinnerung an sie, so kommt im Rahmen christlicher Theologie und Kirche jenen Schriften eine besondere und unersetzbare Bedeutung zu, die authentisches Ursprungswissen von der irdischen Erscheinung Jesu beinhalten« (Gunther Wenz: *Sola Scriptura? Erwägungen zum reformatorischen Schriftprinzip*, in: Jan Rohls/ders. [Hrsg.]: *Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre* [FS Wolfhart Pannenberg], 1988, S. 540–567, hier S. 564).

6 Man vgl. jetzt aber Falk Wagner: *Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus*, 1995, S. 83: »Die Behauptung, die historischen Anfänge des Christentums verbürgten zugleich seinen normativen Ursprung und seine die Zeiten überdauernde Geltung, lässt sich argumentativ nicht rechtfertigen ... Die Anfänge einer neuen Bewegung ... sind in der Regel noch arm und unentfaltet.« Auch eine raumzeitliche Nähe zu Jesus sei unbefriedigend »und darf für die gedankliche Explikation des nichtsinnlichen Gehalts ›Jesus der Christus‹ keine konstitutive Rolle spielen« (S. 84).

7 Dort, wo er ein Jesuswort zitiert (IgnSmyrn 3,2), ist es ausgerechnet nicht kanonisch und stammt aus apokryphen Schriften über den ›auferstandenen‹ Jesus. Zum Text dieses Jesuswortes vgl. unten S. 252f.

8 »Die Geschichte des frühen Christentums ist historisch nur dann plausibel zu machen, wenn man von Jesus selbst ausgeht und diese Geschichte dort beginnen lässt« (Berger, *Theologiegeschichte*, S. 103).

In dieser Phase des frühen Christentums wurden die Weichen für das gestellt, was man später als christlich ansah. In ihr schälte sich das Christentum als eigene Erscheinung heraus. Für sie gilt, was Johann Salomo Semler (1725–1791) zuerst entdeckt⁹ und Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781) weiter vertieft hat, dass es in dieser Zeit schon christlichen Glauben und eine christliche Kirche gegeben hat, bevor überhaupt ein Neues Testament existierte.¹⁰ Insofern behält die Geschichte des Urchristentums eine herausragende Bedeutung gegenüber den nachfolgenden Epochen. An ihr können grundlegende christliche Prinzipien erkannt werden, und nur in dieser Phase des Christentums finden sich Jesustraditionen, die nicht ausschließlich literarisch (etwa durch Evangelien) vermittelt sind. Diese Frühzeit des Christentums ist rein historisch zu erforschen – fast könnte man sagen, sie sei zunächst unsere Bibel –, ist doch das Schriftprinzip¹¹ durch die Auflösung des Inspirationsdogmas für die wissenschaftliche Theologie ein für allemal zur vergangenen Größe geworden.

Dies sei in enger Anlehnung Wolfhart Pannenbergs Aufsatz »Die Krise des Schriftprinzips« aus dem Jahr 1962 erläutert.¹² Unter

9 Vgl. Johann Salomo Semler: Abhandlung von freier Untersuchung des Canons, 4 Bände, 1771–75; dazu Gottfried Hornig: Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie. Johann Salomo Semlers Schriftverständnis und Luther, FSThR 8, 1961; Werner Georg Kümmel: Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme, OA III/3, ²1970, S. 73–81 (Leseproben und aufschlussreiche Erläuterungen).

10 Vgl. Adolf Harnack: Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament V: Über den privaten Gebrauch der heiligen Schriften in der alten Kirche, 1912, S. 9 (über die mit Semler anhebende historische Kritik der Bibel): »Von da an hat die Auflösung des orthodoxen Protestantismus begonnen; von da an hat er sich von der Last des Buchstabs, von der Last der Bibel, zu befreien vermocht, um dafür die Bibel als geschichtliche Urkunde der Religion und als Buch des Trostes ohne Schrecken einzutauschen.«

11 Man vgl. dazu den auf den Dresdener Theologenkongress aus dem Jahre 1990 zurückgehenden Band: Hans Heinrich Schmid/Joachim Mehlhausen (Hrsg.): *Sola Scriptura. Das reformatorische Schriftprinzip in der säkularen Welt*, 1991; Richard Ziegert (Hrsg.): *Die Zukunft des Schriftprinzips. Bibel im Gespräch 2*, 1994. Ziegert spricht vom »inhaltlichen Desaster des Dresdener Theologenkongresses« (S. 8) und will mit dem von ihm herausgegebenen Buch »nicht bei dessen Aporien stehenbleiben« (ebd.). Als herausragendes Beispiel eines Neuaufbruchs in dem von Ziegert herausgegebenen Band ist zu nennen Falk Wagner: Auch der Teufel zitiert die Bibel. Das Christentum zwischen Autoritätsanspruch und Krise des Schriftprinzips (S. 236–258), ein Aufsatz, der in Wagner, Lage, S. 68–88, wiederaufgedruckt wurde.

12 Wolfhart Pannenberg: Die Krise des Schriftprinzips (1962), in: ders.: *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze I*, ²1971, S. 11–21. Nachweise aus diesem Aufsatz werden im Text in Klammern gegeben. Hingewiesen sei ferner auf

Berufung auf den exegetisch eindeutigen Wortsinn der Schrift habe Luther den Kampf gegen das päpstliche Lehramt aufgenommen, und zwar in der Überzeugung, seine eigenen exegetischen Ergebnisse seien identisch mit der »Sache« der Schrift, wie sie in der Person und Geschichte Jesu Christi zusammengefaßt und in den Dogmen der Kirche entfaltet ist« (S. 14). Diese Gewissheit lag seinem hermeneutischen Grundsatz von der Selbstevidenz oder Klarheit der Schrift zugrunde.¹³

»Die Lehre von der Klarheit der Schrift führte notwendig zu der Forderung, daß jeder theologische Satz durch historisch-kritische Schriftauslegung zu begründen sei« (S. 14f). Gleichwohl habe die historisch-kritische Exegese die Grundlagenkrise heraufbeschworen, vor der wir heute ständen. War für Luther der Wortsinn der Schriften noch identisch mit ihrem historischen Gehalt, so sei hingegen für uns beides auseinandergerückt; »das Bild der verschiedenen neutestamentlichen Verfasser von Jesus und seiner Geschichte kann nicht

den Aufsatz des Pannenberg-Schülers Wenz, *Sola*. Wenz gibt ein lehrreiches Referat des lehramtlichen Schriftverständnisses der römisch-katholischen Kirche, arbeitet die reformatorische Schrifttheologie heraus und unternimmt den Versuch einer Reformulierung des reformatorischen Schriftprinzips unter neuzeitlichen Bedingungen. Von vornherein stellt Wenz heraus, dass ohne (Pannenbergs) auferstehungstheologische Perspektive »auch das Schriftproblem keiner angemessenen Lösung zugeführt werden kann« (S. 541). Die uneingeschränkt positive Sicht Semlers berührt angenehm: Semler entlarvt »die stillschweigende Annahme zumindest der strengen Verbalinspirationstheoretiker unter den altprotestantischen Theologen, es habe von Anfang an einen abgegrenzten, unveränderlichen Kanon gegeben, als anachronistische Fiktion« und »gelangt zu der >Feststellung, daß erst im zweiten Jahrhundert mit der Sammlung der neutestamentlichen Schriften begonnen wurde, daß die allmählich entstehenden Kanonverzeichnisse der einzelnen Kirchenprovinzen sehr verschiedenen Umfang besessen haben und daß die Abgrenzung des Kanons zu der nun bekannten Gestalt die Folge eines jahrhundertelangen Prozesses, rivalisierender Traditionen und kirchlicher Kompromisse gewesen ist« (S. 555; Wenz zitiert hier Hornig, Anfänge, S. 60). Wenz erklärt zwar, dass »das erste Wort der Theologie gegenüber der historischen Wissenschaft nicht ein negativ-immunisierendes, sondern ein positiv-aufgeschlossenes« (S. 561) sein müsse. Dennoch habe »jede Anschauung des irdischen Lebens des gekreuzigten Jesus von Nazareth, um theologisch angemessen und soteriologisch hilfreich zu sein, das Ostergeschehen zur unhintergehbaren Voraussetzung« (S. 562). *Gegenfrage*: Was ist denn Ostern konkret? Wenz' Lehrer Pannenberg hat dies wenigstens noch zu beantworten versucht.

13 Vgl. Friedrich Beißer: *Claritas scripturae bei Martin Luther*, 1966; Rudolf Herrmann: *Von der Klarheit der Heiligen Schrift. Untersuchungen und Erläuterungen über Luthers Lehre von der Schrift in De Servo Arbitrio*, 1958; Reinar Bring: *Luthers Anschauung von der Bibel*, 1951.

mehr ohne weiteres als identisch mit dem tatsächlichen Hergang der Ereignisse gelten ... Luther konnte noch seine eigene Lehre mit dem wörtlichen Inhalt der biblischen Schriften gleichsetzen. Für uns hingegen ist der historische Abstand jeder heute möglichen Theologie vom urchristlichen Zeitalter unübersehbar und zur Quelle der uns am meisten bewegenden theologischen Probleme geworden« (S. 15).

Anders gesagt: Die Kluft zwischen historischem Faktum und seiner Bedeutung, zwischen Historie und Verkündigung, zwischen Geschichte Jesu und dem vielfältigen Bild von seiner Geschichte im Neuen Testament¹⁴ macht es unmöglich, die Inspiriertheit der ntl. Schriften ernsthaft weiter zu vertreten oder gar Wort Gottes und Heilige Schrift gleichzusetzen.¹⁵

Abgrenzungen und positive Konstruktion

Aus diesen Einsichten ergeben sich drei polemische Abgrenzungen und entsprechende Konsequenzen für den Ansatz des vorliegenden Buches:

Die erste Abgrenzung bezieht sich auf eine Wort-Gottes-Theologie, nach der »eine methodisch zu erhebende autoritative Offenbarung dem christlichen Lehrvortrag einen objektiven Grund verleihe.«¹⁶ Hier werden dogmatische Inhalte vorausgesetzt, die der geschichtlichen Frage gar nicht mehr zugänglich sind, und jegliche historische Untersuchung sieht sich zur Hilfswissenschaft herabgestuft. Denn solche

14 Vgl. auch Ulrich Luz: Einheit und Vielfalt neutestamentlicher Theologien, in: ders./Hans Weder: Die Mitte des Neuen Testaments. Einheit und Vielfalt neutestamentlicher Theologie (FS Eduard Schweizer), 1983, S. 142–161.

15 Ähnlich heute wieder Reinhard Slenczka: Kirchliche Entscheidungen in theologischer Verantwortung. Grundlagen – Kriterien – Grenzen, 1991: Es sei verfehlt zu sagen, »(d)ie Heilige Schrift enthalte Gottes Wort in menschlicher Rede« (S. 59), sie sei aber nicht Wort Gottes, denn mit »dieser Auffassung werden Geist und Buchstaben in der Heiligen Schrift getrennt« (ebd.). Vielmehr gelte: »Die Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments ist das Wort des Dreieinigen Gottes, in dem er sich zu erkennen gibt, durch das er gegenwärtig ist, spricht und handelt« (S. 38). Vgl dazu meine Ausführungen: Zwischen Karfreitag und Ostern, in: Hansjürgen Verwegen (Hrsg.): Osterglaube ohne Auferstehung? Diskussion mit Gerd Lüdemann, QD 155, ²1995, S. 13–46, hier S. 14–16.

16 Emanuel Hirsch: Verkündigung und Zwiesprache, in: Joachim Ringleben (Hrsg.): Christentumsgeschichte und Wahrheitsbewußtsein. Studien zur Theologie Emanuel Hirschs, TBT 50, 1992, S. 247–254, hier S. 247.

verobjektivierende Theologie gerät früher oder später in den Bann des Supranaturalismus und überspringt damit nicht nur die Geschichtlichkeit antiker Menschen, von denen die biblischen Schriften verfasst wurden, sondern auch die Geschichtlichkeit heutiger Zeitgenossen, die das Wort von damals vernehmen. Für solche dogmatische Theologie ist das schillernde, funkelnde Leben, das zu erfassen sich die historische Betrachtung bemüht, dann nur noch farb- und bedeutungslos.

Die zweite Abgrenzung betrifft eine Kerygmatheologie¹⁷, nach der Theologie im wesentlichen Schriftauslegung ist.¹⁸ Ihre Vertreter lehnen es ab, schwerpunktmäßig auf die Geschichte *hinter* den Texten zu sprechen zu kommen¹⁹, in der die ntl. Verkündigung wurzelt. Dies sei historisch vielleicht interessant, theologisch aber illegitim, da »alle den Text hinterfragende Rekonstruktion nur so lange ihr Daseinsrecht behält, als sie sich der den Text respektierenden Interpretation kompromißlos unterordnet.«²⁰ Statt der Aufgabe einer historischen Rekonstruktion wollen sie sich bewusst der Anrede und dem Anspruch der ntl. Zeugen stellen und beziehen hieraus das Unterscheidungskriterium zwischen Theologie und Historie.²¹ Nicht zufällig hat diese Richtung auch keine eigentliche Geschichte des Urchristentums hervorgebracht.²²

17 Sie ist die exegetische Variante der Wort-Gottes-Theologie und eng mit ihr verwandt.

18 Hans Conzelmanns Aufsatzsammlung aus dem Jahre 1974 (BEvTh 65) trägt nicht zufällig den Titel »Theologie als Schriftauslegung«. Zur Frage, ob Theologie notwendigerweise Exegese sein müsse, vgl. man die trefflichen Ausführungen von Hans Joachim Dörger: Kirche in der Öffentlichkeit, 1979, S. 86–88.

19 Vgl. den Volksmund: »hinter eine Sache kommen« bzw. »dahinter kommen«, d. h., den eigentlichen Sachverhalt, die wahre Geschichte entdecken. Die deutsche Sprache enthält in den angeführten Wendungen bereits das, was später mit dem »hermeneutischen Verdacht« auf den Begriff gebracht wurde.

20 Günter Klein: Rekonstruktion und Interpretation, BEvTh 50, 1969, Vorwort. Man vgl. ähnlich Udo Schnelle: Sachgemäße Schriftauslegung, in: NT 30. 1988, S. 115–131, hier S. 131: Die historisch-kritische Methode »versteht ... sich selbst in einer dem Wort Gottes dienenden Funktion«. (Die Kanonproblematik bleibt in diesem Aufsatz unerwähnt.)

21 Zur Kritik vgl. meinen Aufsatz: Die Religionsgeschichtliche Schule und ihre Konsequenzen für die Neutestamentliche Wissenschaft, in: Hans Martin Müller (Hrsg.): Kulturprotestantismus. Beiträge zu einer Gestalt des modernen Christentums, 1992, S. 311–338.

22 Man wird Hans Conzelmann (Geschichte des Urchristentums, GNT 5, '1989), davon nicht ausnehmen. Er macht den Leser gleich zu Anfang darauf gefasst, »mehr

Die dritte Abgrenzung richtet sich gegen eine Forschungsrichtung, die historisch-kritische Arbeit mit einer heilsgeschichtlichen Sicht verbinden will. So setzt z. B. Leonhard Goppelt²³ voraus, dass allein die »heilsgeschichtliche« Schau das Verhältnis von Christentum und Judentum zutreffend in den Blick bekommen könne. Aber so historisch Goppelts Werk auch angelegt und so lehrreich »die Entwicklung des Verhältnisses von Christentum und Judentum bis zum Werden der katholischen Kirche am Ende des 2. Jh.s« (S. 15) gezeichnet ist – sein Vf. postuliert eine heilsgeschichtliche Kontinuität, eine Erfüllung des alten Bundes in Christi Werk (S. 319) und damit eine bloße Ersatztheorie.

Z. B. heißt es: »Tatsächlich ist die Ablehnung des Evangeliums durch Israel als Volksgemeinde die letzte entscheidende Wende seiner Geschichte und die ... letzte Ursache der zweiten Tempelzerstörung« (S. 311). Eine solche für alle Juden der Folgezeit niederschmetternde Sicht ist doch nur ein dogmatisch-triumphalistisches Postulat christlicher Theologie und keineswegs Ergebnis historischer Forschung, sosehr anzuerkennen bleibt, dass hier wenigstens anders als in der Kerygmatheologie die Erforschung der Geschichte der ersten beiden Jahrhunderte als Aufgabe erkannt und über die Grenze des Kanons hinausgegangen wurde.²⁴

Das Kanonprinzip²⁵ führt im Übrigen ja trotz aller Differenzierungsversuche (z. B. »Kanon im Kanon«) praktisch dazu, den in ihm eingeschlossenen Schriften eine größere Würde zuzuschreiben (vgl.

eine Darstellung von geschichtlichen Problemen vorgelegt zu bekommen, die studiert werden will, als eine flüssige Geschichtserzählung, die er sich genießend (sic!) aneignen kann. Der Grund dafür liegt in der Sache selbst« (S. 2). »Eine ›gefällige‹ (sic!) Darstellung müßte vor allem dem Ablauf der äußeren Ereignisse nachgehen und die dramatischen Höhepunkte herausheben ... Die neue Lehre greift nicht sozusagen ansteckend um sich. Sie wird von Zeugen des Glaubens durch die Welt getragen, weil der Herr der Kirche als *Weltherr* anerkannt sein will. Dabei weiß die Kirche, daß der Erfolg nicht das Ergebnis menschlicher Tüchtigkeit ist; es ist der Herr selbst, der Gläubige ›hinzufügt‹ (Apg. 2,47)« (S. 3).

23 Leonhard Goppelt: Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert. Ein Aufriß der Urgeschichte der Kirche, BFChTh 2/55, 1954 (Belege aus diesem Buch werden im Text in Klammern gesetzt); vgl. noch ders.: Die apostolische und nachapostolische Zeit, KIG A, 2. Aufl., 1966.

24 Zur Kritik an Goppelt, Christentum vgl. Georg Strecker, in: ZKG 67. 1955/56, S. 157–163.

25 Man vgl. dazu Ernst Käsemann (Hrsg.): Das Neue Testament als Kanon. Dokumentation und kritische Analyse zur gegenwärtigen Diskussion, 1970.

die Anzahl der zu den einzelnen kanonischen Schriften verfassten Kommentare im Vergleich zu denen über nichtkanonische Schriften) und die Geschichte zu einer Geschichte der Sieger zu machen. In dieser Hinsicht behält Gustav Krüger Recht:

»Die Existenz einer neutestamentlichen Wissenschaft oder einer Wissenschaft vom Neuen Testament als einer besonderen theologisch-geschichtlichen Disziplin ist ein Haupthindernis *erstens* einer fruchtbaren, zu gesicherten und allgemein anerkannten Ergebnissen führenden Erforschung des Urchristentums, also auch des Neuen Testaments selbst, und *zweitens* eines gesunden theologisch-wissenschaftlichen Unterrichtsbetriebes.«²⁶

Denn es ist ein Gebot geschichtlicher Gerechtigkeit, zunächst *alle* uns aus der Anfangsphase des Christentums erhaltenen Schriften zu akzeptieren und nicht von vornherein geschichtliches Verstehen durch die dogmatische Setzung einer heiligen Schrift zu verhindern. Das ist aber heute leider der Fall, da die zeitgenössische theologische Literatur zum großen Teil parteilich, d.h. kirchlich bzw. klerikal ausgerichtet ist.²⁷

Diese Klerikalisierung wird *erstens* dadurch begünstigt, dass Althistoriker und Alphilologen sich hierzulande, von Ausnahmen abgesehen, im Allgemeinen nicht an der Exegese beteiligen, und *zweitens* dadurch, dass Nicht-Getauften der Zugang zur theologischen Universitätslaufbahn verschlossen ist. Man beachte zusätzlich, dass Menschen ohne Taufschein nicht die staatliche (!) theologische Diplomprüfung

26 Gustav Krüger: Das Dogma vom neuen Testament, 1896, S. 4 (Kursivierungen von G.L.).

27 Eine Durchsicht der Widmungen und Vorworte zu theologisch-wissenschaftlichen Büchern wäre in dieser Hinsicht aufschlussreich. Dazu nur zwei Beispiele, die sich leicht vermehren ließen: Ulrich Wilckens schreibt im Vorwort zu seiner Römerbriefauslegung, dass man Paulus erst verstehe, wenn man mit ihm mitbete. »Wer im Durchgang durch den Römerbrief gewahr wird, wie alle Gedankenlinien des Paulus auf das ‚*ingens miraculum*‘ dieses Geschehens in Tod und Auferstehung Christi zulaufen und so die begriffliche Struktur seiner ganzen Denkbewegung ein Umdenken in dieser Richtung fordert und ermöglicht, der wird mitten in solchem Nachdenken immer wieder ins Beten, in die Anbetung fallen« (Ulrich Wilckens: Der Brief an die Römer [Röm 1–5], EKK VI/1, 1978, S. VI). Gerhard Sellin (Der Streit um die Auferstehung der Toten. Eine religionsgeschichtliche undexegetische Untersuchung zu 1 Korinther 15, FRLANT 138, 1986) bemerkt gleich im Vorwort: »Der korinthische Idealismus wird entlarvt als eine Stilart der sich Ewigkeit bescheinigenden Selbstherrlichkeit« (S. 5). Wer wagt dann noch, Paulus eventuell zu widersprechen und Partei für die Gegenseite zu ergreifen, die auch aus Christen bestand?

an den theologischen Fachbereichen ablegen dürfen und z. B. Juden nicht den theologischen Doktorgrad über ein ntl. Thema an einem theologischen Fachbereich erwerben können. *Drittens* wird vielfach vorausgesetzt, die Theologie sei eine kirchliche Wissenschaft.²⁸ Diese weitverbreitete Auffassung hat die Forschung mehr behindert als gefördert.²⁹

Demgegenüber gilt ein Satz, der zunächst brutal klingt: »(E)ine Wissenschaft vom christlichen Glauben ist so wenig christlich, wie die Wissenschaft vom Verbrechen verbrecherisch ist.«³⁰ Denn Theologie als Wissenschaft ist zunächst einmal unkirchlich³¹, indem sie nach der Wahrheit *sucht*.

Im Übrigen bejaht protestantisches Christentum die radikale Wahrheitsforschung aus vollem Herzen, und »so viel weiss man bei allen

28 Vgl. nur Karl Barth: Kirchliche Dogmatik, 1932ff; Hermann Diem: Theologie als kirchliche Wissenschaft. Handreichung zur Einübung ihrer Probleme, 1951; ders.: Theologie als kirchliche Wissenschaft. Handreichung zur Einübung ihrer Probleme, Bd. II: Dogmatik. Ihr Weg zwischen Historismus und Existentialismus, 1955; ders.: Theologie als kirchliche Wissenschaft. Handreichung zur Einübung ihrer Probleme, Bd. III: Die Kirche und ihre Praxis, 1963. Hingewiesen sei auch auf Hans Martin Müller: Kirchliche Praxis als Zielpunkt der Universitätstheologie, in: Pastoraltheologie 79. 1990, S. 317–326. Seinen Ausführungen liegt die Überzeugung zugrunde, dass gerade die Wissenschaftlichkeit der Theologie an ihrem evangelischen Charakter hänge und deswegen die konfessionelle Bindung der evangelisch-theologischen Fakultäten zu bejahen sei (Brief vom 19.9.1990).

29 Vgl. dazu meinen Aufsatz: Das Wissenschaftsverständnis der Religionsgeschichtlichen Schule im Rahmen des Kulturprotestantismus, in: Hans Martin Müller (Hrsg.): Kulturprotestantismus. Beiträge zu einer Gestalt des modernen Christentums, 1992, S. 78–107, hier S. 102f (Lit.). Man vgl. zusätzlich Johannes Gottschick: Die Kirchlichkeit der s.(ogenannten) k.(irchlichen) Theologie geprüft, 1890. (Gottschick prüft in dieser Schrift »das Recht des Anspruchs auf die Prärogative der Kirchlichkeit, welcher eine besondere Richtung der Theologie erhebt« [S. V.], und kommt zu einem negativen Resultat.)

30 Oskar Pfister: Die Aufgabe der Wissenschaft vom christlichen Glauben in der Gegenwart, 1923, S. 13.

31 Vgl. Carl Albrecht Bernoulli: Die wissenschaftliche und die kirchliche Methode in der Theologie, 1897; Gustav Krüger: Die unkirchliche Theologie, in: ChW 14. 1900, Sp. 804–807; ders.: Der Historismus und die Bibel, 1925, S. 20 Anm. 23: »Von meinem Artikel über ›Die unkirchliche Theologie‹ ... habe ich noch heute nichts zurückzunehmen. Die Entwicklung hat dem, was ich dort mehr angedeutet als ausgeführt habe, in vollem Umfang recht gegeben.« Welche Entwicklung gemeint ist, steht auf S. 16: »Ich sehe in der Ausschließlichkeit, mit der man (sc. heute) sich auf die Bibel als die alleinige Urkunde unseres religiösen Lebens zurückzieht, eine Gefahr für dieses Leben selbst.«

kirchlichen Richtungen von evangelischem Christenthum, dass es da ein Ende hat, wo die Furcht vor der Wahrheit anfängt, zu herrschen.

Eine Kirche, die sich um der Seligkeit willen gegen die Forschung nach der Wahrheit absperrt, gründet zwar tief in der menschlichen Natur, aber nicht in Jesus Christus. Sie ist überhaupt nicht christliche Kirche.«³²

Viertens zielen die meisten exegetischen Beiträge heutzutage künstlich auf den theologischen Sinn, den Skopus der ntl. Texte. Die Kanonfrage bleibt stillschweigend unerörtert, so als ob ihr Sinn auch ohne solide historische Grundlagen zu finden wäre. Sie setzen oft unbewusst voraus, die Vernunft sei durch die Offenbarung bzw. durch das Kerygma zu belehren und zu begrenzen. Das bedeutet dann »in der Praxis nichts anderes als Klerikalismus. Denn Vernunft gilt entweder ganz oder gar nicht.«³³

In diesem Zusammenhang wird oftmals betont, dass Exegese eine Sache des Gehorsams sei.³⁴ Aber wenn schon Predigtsprache einfließt, dann würde ich eher Wolfgang Schenk darin folgen, dass Exegese »zuerst und vor allem Sache der Liebe (sc. ist), die jeden Menschen und jeden Text ausreden und das sagen lässt und zu verstehen sucht, was er selbst meint, ohne ihn damit zu überfahren.«³⁵

Es ist in der Tat so, dass viele Werke heutiger Exegese blutleer wirken und über der Ermittlung der Absicht des Textes, dem Vergleich der einzelnen Evangelien untereinander und einer säuberlichen Trennung von Redaktion und Tradition vergessen machen, dass die frühchristlichen Schriften einer Bewegung entstammen, die – vor Vitalität nur so strotzend – innerhalb von eineinhalb Jahrhunderten das ganze Römische Reich fast überrannt hat. Ein Anflug von Unwirklichkeit

32 Wilhelm Herrmann, in: ThLZ 23. 1898, Sp. 65 (= Rezension des Buches von Bernoulli, Methode).

33 Klaus Berger: Hermeneutik des Neuen Testaments, 1988, S. 112.

34 Vgl. z. B. Joachim Jeremias: Die Abendmahlsworte Jesu, ⁴1967, S. 6. Dieses Votum ist in der Folgezeit oft positiv aufgenommen worden.

35 Wolfgang Schenk: Textverarbeitung in Frühjudentum, Frühkirche und Gnosis, in: Karl-Wolfgang Tröger (Hrsg.): Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis, 1980, S. 299–313, hier S. 313. Vgl. auch die Bemerkung auf S. 309: »Jede exegetische Arbeit und wissenschaftliche Auseinandersetzung bei Forschern um den Sinn eines Textes wäre unmöglich oder unsinnig, wenn die hermeneutische Theorie recht hätte, daß es keine Möglichkeit einer Decodierung objektiver Textinhalte als theoretischer Konstruktion des Werksinnes, also keine werkimanente Interpretation gäbe.«

liegt so über den meisten Arbeiten zum Neuen Testament.³⁶ Vielfach zieht man es vor, dunkle religiöse Abstraktionen zu gebrauchen, statt in den historischen Einzelheiten konkret zu werden.³⁷ Man kann sich deshalb des Eindrucks nicht erwehren, dass die herkömmlich angewandte Methode die Texte ihrer Kraft beraubt.

Andererseits ist mit Gerhard Ebeling zu fragen, »ob nicht die weit verbreitete entsetzliche Lahmheit und Abgestandenheit der kirchlichen Verkündigung, ob nicht ihr Unvermögen, den Menschen der Gegenwart anzureden, ob nicht ebenso die Unglaubwürdigkeit der Kirche als solcher in hohem Maß damit zusammenhängt, dass man sich davor fürchtet, die Arbeit der historisch-kritischen Theologie in sachgemäßer Weise fruchtbar werden zu lassen.«³⁸ Dabei braucht man die Bejahung der historisch-kritischen Methode gar nicht in einen inneren Zusammenhang mit der Rechtfertigungslehre zu bringen (so Ebeling), sondern wird sie als profanes, christliches Gebot der Wahrhaftigkeit bzw. der »Sittlichkeit des Denkens« (Friedrich Albert Lange, 1828–1875) auffassen.

Meine Arbeit setzt in ihrer Darstellung urchristlicher Geschichte absichtlich »unten« an, d.h., ich bemühe mich um eine Humanisierung der Geschichte des Urchristentums, damit heutige Zeitgenossen sich in ihr wiedererkennen. So hat bereits der erste Kanzler der Universität Göttingen, Johann Lorenz von Mosheim (1694–1755), von der Aufgabe der Kirchengeschichtsschreibung ähnlich gedacht.³⁹

36 Vgl. Wayne A. Meeks: Urchristentum und Stadtkultur. Die soziale Welt der paulinischen Gemeinden, 1993, S. 10.

37 Vgl. E.P. Sanders: Jesus and Judaism, 1985, S. 63.

38 Gerhard Ebeling: Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche, in: ZThK 47. 1950, S. 1–46, hier S. 45 = ders.: Wort und Glaube, 1960, S. 1–49, hier S. 48. Hingewiesen sei ferner auf Gerhard Ebeling: Theologie und Verkündigung. Ein Gespräch mit Rudolf Bultmann, HUTH 1, 1962, S. 1–9 (»Die Spannung zwischen wissenschaftlicher Theologie und kirchlicher Verkündigung«).

39 Institutiones historiae ecclesiasticae novi testamenti, 1726 und 1737, ergänzt bis zur Neuzeit 1741, neu bearbeitet 1755. Grundlegend zu Mosheim bleibt Emanuel Hirsch: Geschichte der neuern evangelischen Theologie II, 1968, S. 354–359; vgl. die Kurzcharakteristik: »Ein kühler klarer Kopf und unbefangner Forscher, dem die Fee das Geschenk der wissenschaftlichen Methode in die Wiege gelegt hat, von den Gegenästen und Kämpfen der Menschen sich ferne haltend, vom Pietismus nicht berührt, aber mit den Interessen einer vorurteilslosen auf Volksbildung gerichteten staatlichen Kirchenverwaltung verbunden, überall die goldne Mittelstraße sich lobend, wirkt er ... durch das, was ihm an Einsicht und Leistung von selbst zuwächst ...« (S. 354).

Dieser »Vater der neueren Kirchengeschichtsschreibung« hält z. B. die Bekehrung der vielen Menschen vom Heidentum zum Christentum nicht für eine Folge der Wunder – wie damalige supranaturale Kirchengeschichtsschreibung weismachen wollte –, sondern für die Folge der Furcht vor Strafen und der Hoffnung auf ein glückliches Leben im Jenseits. Die so gehandhabte pragmatische Methode hat bei Mosheim eine ungeheure Vermenschlichung des kirchenhistorischen Prozesses zur Folge gehabt. Eine solche quasi anthropologische Kirchengeschichtsbetrachtung bedeutete auch für die Geschichte des Urchristentums eine kopernikanische Wende⁴⁰, denn fortan war auch hier ein Rekurs auf den heiligen Geist oder den erhöhten Christus als supranaturale Größen unmöglich gemacht worden⁴¹, umso mehr, als im »Sinne Mosheims ... die Kirchengeschichte ein innerweltlicher und insoweit durchschaubarer eher pragmatischer Geschehenszusammenhang«⁴² ist.

Allerdings rechnet eine so verstandene Kirchengeschichtsschreibung⁴³ nicht mit einem besonderen Einwirken Gottes zu einzelnen

40 Vgl. Walter Nigg: Die Epochen der Kirchengeschichtsschreibung, 1934, S. 110.

41 Versuche in der Gegenwart, im Zusammenhang der »Auferstehung« Jesu das Rad herumzudrehen, reißen nicht ab. Vgl. Pannenberg, Auferstehung.

42 Bernd Moeller: Johann Lorenz von Mosheim und die Gründung der Göttinger Universität, in: ders. (Hrsg.): Theologie in Göttingen. Eine Vorlesungsreihe, 1987, S. 9–40, hier S. 19f. Moeller stimmt Hirsch, Geschichte II, S. 355, nicht darin zu, dass Mosheim die Kirchengeschichte bewusst aus seiner Theologie herausgelöst habe, »jedenfalls nicht bei einem hinreichend weiten Begriff von Theologie« (S. 22). Doch trifft diese Kritik nicht, da Hirsch für Mosheim ausdrücklich feststellt, nach ihm sei »Theologie ... allein Dogmatik und Ethik« (S. 355). Man vgl. ferner zur Sache Ekkehard Mühlenberg: Dogmatik und Kirchengeschichte, in: Jan Rohls/Gunther Wenz (Hrsg.): Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre (FS Wolfhart Pannenberg), 1988, S. 436–453, hier S. 440–444.

43 Zur gegenwärtigen Diskussion um die Aufgabe der Kirchengeschichte vgl. Peter Meinhold: Geschichte der kirchlichen Historiographie, Bd. II, OA III/5, 1967, S. 481–544 (mit Textauszügen); Raymund Kottje (Hrsg.): Kirchengeschichte heute. Geschichtswissenschaft oder Theologie? Mit Beiträgen von Norbert Brox, Erwin Iserloh, Hubert Jedin, Heinrich Lutz und Peter Stockmeier, 1970; Christoph Marksches: Arbeitsbuch Kirchengeschichte, UTB 1857, 1995, S. 150–153. Friedrich de Boor: Kirchengeschichte oder Auslegungsgeschichte?, in: ThLZ 97. 1972, Sp. 401–414: Vf. nimmt kritisch Stellung zu Gerhard Ebeling: Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift, SgV 189, 1947 (= ders.: Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen, KiKonf 7, 1964, S. 9–27) und betont, Kirchengeschichte werde nur verständlich, »wenn die politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Kräfte berücksichtigt werden, die von außen, aber durchaus auch von

Zeitpunkten der Geschichte. Den in diesem Zusammenhang oft zu hörenden Einwand⁴⁴, jede Geschichtsschreibung habe ihre Voraussetzungen, und so setze die theologische Kirchengeschichtsschreibung voraus, dass Gott in den Geschichtslauf eingreife, halte ich für verfehlt. Natürlich ist jede Geschichtsschreibung subjektiv gefärbt. Doch ist daraus lediglich die Forderung abzuleiten, sich dieser Voraussetzung bewusst zu werden⁴⁵, nicht aber unter der Hand quasi zu einem *deus ex machina* Zuflucht zu nehmen.

Auch wird gefordert: Wer die Geschichte des Christentums erforsche, müsse gläubig, konfessionell sein. Doch schließt eine solche Forderung die Augen vor dem wirklichen historischen Geschehen.

Der Historiker, der beständig ein dogmatisches Gewicht in die Waagschale legt, um seinen historischen Gegenstand zu wägen, entbehrt des eigentlichen geschichtlichen Verständnisses, das vor allem erforschen, entdecken, aufspüren, prüfen und verstehen will und – wenn überhaupt – erst in zweiter Linie wertet. Z. B. ähneln die Beurteilungen der Kirchenväter nach einem bestimmten dogmatischen Maßstab eher einem nachträglichen Herumdoktern, dem nicht mehr Sinn beizumessen ist als dem Unternehmen eines Arztes, der heutzutage die alten Griechen und Römer von den Krankheiten heilen will, an denen sie gestorben sind. Ein solches Unternehmen kann nur als Ausbund von papierener Gelehrsamkeit bezeichnet werden.⁴⁶

Echte Geschichtsforschung will vor allem ihrem Gegenstand gerecht werden, ihn lebendig beschreiben, statt ihn nach von außen bezogenen Kriterien zu richten. Das schließt aber die Beschreibung des inneren Problemgehalts, der internen Spannungen des Betrachteten nicht aus, sondern ein.

innen den Gang der Kirchengeschichte beeinflusst haben» (Sp. 412). Für meine eigene Arbeit kann Ebelings Ansatz schon deswegen nicht in Frage kommen, weil am Anfang des Christentums nicht das Neue Testament – aber auch nicht das Alte Testament –, sondern Jesus selbst steht, dessen Besonderheit nicht parallel zu der des ntl. Kanons besteht, wie Ebeling allerdings meint (Kirchengeschichte, S. 23).

44 Vgl. Ernst Troeltsch: Voraussetzungslose Wissenschaft (1897), in: ders.: Gesammelte Schriften II. Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, 1913, S. 183–192.

45 Vgl. Eduard Spranger: Der Sinn der Voraussetzungslosigkeit in den Geisteswissenschaften, SAB, phil.-hist. Klasse, 1929, S. 2–30.

46 Die letzten Sätze z. T. wörtlich nach Walter Nigg: Franz Overbeck. Versuch einer Würdigung, 1931, S. 112f, der sich seinerseits z. T. auf den Nachlass von Franz Overbeck stützt.

Die Wissenschaft lebt in und von ihren Methoden, aber das heißt nicht, dass sie in diesen Methoden aufgeht und dass »sie ohne weiteres ihr ihren Wert verleihen. Denn es gibt gute und schlechte Methoden, und nur die kritischen sind gut, vor allem diejenigen, deren Bevorzugung die Wissenschaft ihre Selbstkritik verdankt.«⁴⁷ Eine allgemeingültige Methode, die für jede Quelle passt, gibt es nicht. Sie ist in der Geschichtsforschung auch gar nicht zu erwarten, da diese nicht mit einer vorher feststehenden Meinung an den Stoff herantritt, sondern aus dem Gegenstand selbst erwächst und sich selbst ständig daraufhin überprüft, ob sie dem Objekt gerecht wird.

Dabei ist nichts lähmender für die historische Kritik, als die Lösung der geschichtlichen Probleme außerhalb ihrer oder gar in einem Eingreifen Gottes zu suchen. Es muss ein selbstverständlicher methodischer Grundsatz sein, das Unbekannte zunächst aus dem Bekannten herauszufinden. Wir setzen bei den Tatsachen ein⁴⁸, um von dort auf weniger Sicherem zurückzuschließen.⁴⁹

47 Franz Overbeck: Nachlaß Historica bei Nigg, Overbeck, S. 114.

48 Vgl. Franz Overbeck: Zur Geschichte des Kanons, 1880 (= 1965), S. 72; vgl. Nigg, Overbeck, S. 115.

49 Zur historischen Orientierung der ntl. Wissenschaft vgl. noch den in seiner Art großartigen, programmatischen Aufsatz von Martin Hengel: Aufgaben der neutestamentlichen Wissenschaft, in: NTS 40. 1994, S. 321–357. Doch habe ich folgende Kritik anzubringen: Trotz aller bewundernswerten Weite seines Blicks für die Umwelt sowie für die Vor- und Nachgeschichte des frühen Christentums bleibt Hengel doch der dialektischen Theologie und allen sich aus ihr ergebenden Schwächen bei der Erforschung des Urchristentums verhaftet. Oder was soll man zu folgenden Sätzen sagen? Es gehe im Neuen Testament »um ›Gottes freie Anrede‹, seinen ›Anspruch‹ an uns, seine eigenmächtigen Geschöpfe: Hebr 1,1–2; Joh 1,1–18. Dahinter kann ich als christlicher Theologe nicht zurück« (S. 328 Anm. 26). Gegen die Meinung, es habe in der christlichen Frühzeit nur eine widerspruchsvolle Vielzahl von Botschaften gegeben, »spricht auch der erstaunliche Zusammenhalt der christlichen Gemeinden am Ende des 1. und im 2. Jh., ja, daß, trotz aller Sonderbewegungen und Abspaltungen, sich die eine Kirche, die wir die ›Alte Kirche‹ nennen, herausbilden konnte« (S. 349). Hengel setzt hier unreflektiert voraus, dass sich die sog. alte Kirche im 2. Jh. mit Recht auf die Anfänge bis hin zu Jesus berufen konnte und die Ketzer nicht. Das ist doch gerade die Frage! An dieser Stelle rächt sich der dogmatische Standpunkt des Tübinger Altmeisters, bei dem offenkundig radikale historische Kritik und Dogmatik (welcher Art?) unvermittelt nebeneinanderstehen. An anderer Stelle habe ich zu Joachim Jeremias und Otto Michel sowie ihrer Schülergeneration, zu der Hengel als Schüler Michels gehört (seinem Gedenken ist der Aufsatz gewidmet), geschrieben, sie hätten anders als Bultmann und seine Schüler ein ungeklärtes Verhältnis zum Supranaturalismus (Lüdemann, Schule, S. 333). Diesen Aufsatz qualifiziert Hengel in einer Anmerkung (S. 328 Anm. 26) mit dem irreführenden Hinweis ab, er berufe sich auf

Meine im Anschluss an Franz Overbeck⁵⁰ entwickelte Idee einer profanen Kirchengeschichte mündet ein in die Forderung: Entheiligt und gereinigt von allen kirchlich-theologischen Sonderbestimmungen und Erkenntnisprivilegien, »in reiner Weltlichkeit und, wie die wörtliche Übersetzung des Wortes profan lautet, in ›Ruchlosigkeit‹ soll der kirchenhistorische Prozeß verfolgt werden.«⁵¹

Damit ist noch nichts über die Wahrheit oder Unwahrheit, über die Wirklichkeit oder Unwirklichkeit des zu beschreibenden Objektes ausgesagt. »Die profane Kirchengeschichte beruht nicht auf der Annahme, daß das religiöse Leben der Menschen ein Irrtum sei, wohl aber setzt sie voraus, daß es möglichst ohne Vorurteile erforscht werden müsse.«⁵²

Allerdings meine ich, dass, wenn Gott sich in Jesus von Nazareth den Menschen gezeigt hat, die profane Kirchengeschichtsdarstellung als ehrliche Wahrheitsforschung ihrem Gegenstand nicht entgegenstehen wird. Im Anschluss an Erich Seeberg gesagt: »Ich möchte meinen, daß die geschichtliche Arbeit imstande ist, ein geschichtliches Bild vom Christentum zu erzeugen, das gewissermaßen wie ein Urbild selbst produktiv wirkt.«⁵³

Nun ist klar, dass zur Verarbeitung des riesigen historisch-literarischen Materials – auch in den ersten beiden christlichen Jahrhunderten – über die bereits gegebene Bestimmung einer Geschichte des Urchristentums hinaus die Aufgabe sinnvollerweise von einer bestimmten Fragestellung aus zu erfolgen hat. So könnte der leitende Gesichtspunkt z. B. der Kult bzw. der Gottesdienst oder die Liturgie sein⁵⁴,

die größere Studie von Heikki Räisänen (Beyond New Testament Theology. A story and a programme, 1990). Ich hatte dagegen ausgeführt, mein Aufsatz berühre sich z. T. mit Räisänens Arbeit (S. 311 Anm. 1). Ich möchte daher an dieser Stelle nachdrücklich wiederholen: Hengel hat ein ungeklärtes Verhältnis zum Supranaturalismus, da es für ihn gewisse absolute Fixpunkte ntl. Theologie gibt (»die Kirche«, »Gottes freie Anrede« usw. – alles Begriffe aus dem Arsenal einer dogmatischen Theologie).

50 Zu ihm sei neben Nigg, Overbeck, allgemein verwiesen auf die vorzügliche Darstellung von Niklaus Peter: Im Schatten der Modernität. Franz Overbecks Weg zur »Christlichkeit unserer heutigen Theologie«, 1992.

51 Nigg, Overbeck, S. 126.

52 Nigg, Overbeck, S. 127.

53 Erich Seeberg: Krisis der Kirche und des Christentums heute, SGV 185, 1939, S. 22.

54 Vgl. Wilhelm Bousset: Kyrios Christos. Geschichte des Christus-Glaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus, FRLANT 21, ²1921 (6¹⁹⁶⁷).

ein anderer die Theologie⁵⁵, ein weiterer die religionsgeschichtliche Frage, wie sich in den ersten beiden Jahrhunderten die Hellenisierung des Christentums als einer ursprünglich jüdischen Religion vollzog.⁵⁶ Zugleich ist auf die Wichtigkeit der lokalen Frühgeschichte hinzuweisen (Rom⁵⁷, Korinth⁵⁸, Ephesus⁵⁹, Philippi⁶⁰, Antiochien⁶¹, Alexandrien⁶² usw.).

Ich möchte für meine Arbeit stattdessen als leitenden Gesichtspunkt den Aspekt der Ketzerei bzw. des Ketzers wählen.⁶³ Ketzerei hat in der heutigen deutschen Sprache den Sinn von Abweichungen »von einer allgemein als gültig erklärten Meinung oder Verhaltensnorm«⁶⁴ angenommen. Deshalb eignet sich der Begriff gut als leitender Gesichtspunkt einer auf allgemeines Interesse ziellenden Darstellung. Demgegenüber ist der Ausdruck »Häresie« auf den kirchlichen Bereich beschränkt und kann den Leser daran hindern, Interesse für den behandelten Gegenstand zu entwickeln.⁶⁵ Übrigens kommt das

55 Vgl. Walter Schmithals: Theologiegeschichte des Urchristentums. Eine problemgeschichtliche Darstellung, 1994 und Berger, Theologiegeschichte.

56 Vgl. E. P. Meijering: Die Hellenisierung des Christentums im Urteil Adolf von Harnacks, 1985.

57 Vgl. Peter Lampe: Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten, WUNT II/18, 2¹⁹⁸⁹.

58 Vgl. Winfried Elliger: Paulus in Griechenland. Philippi, Thessalonich, Athen, Korinth, SBS 92/93, 1978.

59 Vgl. Matthias Günther: Die Frühgeschichte des Christentums in Ephesus, ARGU 1, 2¹⁹⁹⁵.

60 Vgl. Lukas Bormann: Philippi. Stadt und Christengemeinde zur Zeit des Schreibens des Paulus, NT.S 78, 1995.

61 Vgl. Frederick W. Norris: Art. Antiochien I, in: TRE 3, 1978, S. 99–103 (Lit.).

62 Vgl. Kurt Rudolph: Das frühe Christentum in Ägypten. Zwischen Häresie und Orthodoxie, in: Riggisberger Berichte I, 1993, S. 21–31 (Lit.).

63 Hingewiesen sei auf Walter Nigg: Das Buch der Ketzer, 4¹⁹⁶²; Roland H. Bainton: Concerning Heretics. Whether they are to be persecuted and how they are to be treated. A collection of the opinions of learned men both ancient and modern. An anonymous work attributed to Sebastian Castellio, 1965; Hans Jürgen Schultz (Hrsg.): Die Wahrheit der Ketzer, 1968; Hans-Georg Beck: Vom Umgang mit Ketzern. Der Glaube der kleinen Leute und die Macht der Theologen, 1993.

64 Alfred Schindler: Art. Häresie II. Kirchengeschichtlich, in: TRE 14, 1985, S. 318–341, hier S. 320.

65 Vgl. Schindler, Häresie, S. 320, der für die wissenschaftliche, besonders auch historische Behandlung des Themas den geprägten Ausdruck »Häresie« verwendet. Man vgl. ferner Alain Le Boulluec: La notion d'hérésie dans la littérature grecque IIe–IIIe

Wort Ketzer nicht etwa von Katze, wie man lange meinte, sondern von Katharer (griech. *katharoi* = die Reinen; ital. *gazzari* = Ketzer).⁶⁶

Die letzte Ketzergeschichte des Urchristentums entstammt der Feder des Jenenser Professors Adolf Hilgenfeld aus dem Jahre 1884⁶⁷ und ist gewissermaßen Ausläufer einer Vielzahl von Ketzerhistorien, die allerdings z. T. die ganze Kirchengeschichte umspannen.⁶⁸ Sein Werk orientiert sich daran, welche Gruppen von der katholischen Kirche als Häretiker angesehen wurden, und beginnt nach einem Überblick über die antihäretischen Schriften der ersten Jahrhunderte mit Simon, dann folgen Menander, Satornil, Basilides usw.⁶⁹

Diese Vorgehensweise, die in etwa der seiner Vorgänger entspricht, strebe ich hier nicht an. Ich orientiere mich im Folgenden vielmehr an der Fragestellung des Göttinger Patristikers und Neutestamentlers Walter Bauer, der im Jahre 1934 ein wahrhaft denkwürdiges Werk veröffentlichte: »Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum«. In der Einleitung dieses leidenschaftlich geschriebenen Buches führt Bauer aus:⁷⁰

siècles, tome I: *De Justin à Irénée*, 1985, tome II: *Clément d'Alexandrie et Origène*, 1985; Norbert Brox: Art. Häresie, in: RAC 13, 1986, Sp. 248–297; Kurt Rudolph: Art. Heresy, in: *The Encyclopedia of Religion* 6, 1987, S. 269–277.

66 »Die Katharer oder ›Neumanichäer‹ standen mit dualistischen Häretikern des Ostens im Zusammenhang. Ihre Haupteigentümlichkeit lag daher in ihrer schroffen Askese« (Karl Heussi: *Kompendium der Kirchengeschichte*,¹² 1960, S. 217). »Nach gr. *katharós* ›rein‹ nannte sich die manichäische Sekte der Katharer, lat. *Cathari*, die im 12. Jh. vom Osten nach Italien gelangte und hier *Gazari* hieß ... Katharer wird Sammelname für eine Anzahl dualist. Sekten des Abendlands; von da entwickelt sich das dt. Wort seit seiner Übernahme aus Ital. und Kirchenlatein zu ›frevelhafter, verworfener Mensch‹« (Friedrich Kluge: *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, bearbeitet von Walther Mitzka,¹³ 1963, S. 365). Vgl. ferner Daniela Müller: Art. Katharer, in: *TRE* 18, 1989, S. 21–30 (Lit.).

67 Adolf Hilgenfeld: *Die Ketzergeschichte des Urchristenthums urkundlich dargestellt*, 1884 (= 1966). Zu Hilgenfeld vgl. Lüdemann, Paulus II, S. 40–43 (Lit.).

68 Gottfried Arnold: *Unpartheyische Kirchen- und Ketzter-Historie vom Anfang des Neuen Testaments bis auf das Jahr Christi 1688*, Teil I/II, 1699; Teil III/IV, 1700; Johann Lorenz von Mosheim: *Versuch einer unpartheischen und gründlichen Ketzergeschichte*, 1746; ders.: *Anderweitiger Versuch einer vollständigen und unpartheyischen Ketzergeschichte*, 1748; Chr. W. Franz Walch: *Ketzergeschichte*, 11 Bände, 1762–85.

69 Zu den antihäretischen Werken der ersten Jahrhunderte vgl. unten S. 41.

70 Diese Leidenschaft, die sich gegen das Geschichtsbild der Kirchengeschichte Euseb's richtet (vgl. Bauer, *Rechtgläubigkeit*, S. 167f Anm. 4; S. 193–197), wird angesichts

»Es ist für uns heute doch wohl keinem Streit mehr unterworfen, daß die neutestamentlichen Schriften wissenschaftlich nicht zu verstehen sind, wenn man vom Ende des kanonbildenden Prozesses auf sie als auf heilige Bücher zurückblickt und sie nun als Bestandteil der überirdischen Heilsurkunde mit allen daraus sich ergebenden Eigenschaften wertet. Wir haben uns längst angewöhnt, sie aus ihrer Zeit heraus zu begreifen, die Evangelien als mehr oder weniger gelungene Versuche, das Leben Jesu zu erzählen, die Paulusbriefe als Gelegenheitsschriften, an bestimmte, unwiederholbare Sachlagen gebunden mit örtlicher wie zeitlicher Beschränkung ihres Geltungsbereiches. So müssen wir auch den ›Ketzern‹ gegenübertreten. Auch sie wollen wir aus ihrer Zeit heraus erfassen und messen sie nicht an einer werdenden oder gar der späterhin fertig gewordenen Kirchenlehre als dem Normalmaßstab ...

Um alle modernen Stimmungen und Urteile von vornherein auszuschließen, gehe ich von der Auffassung aus, welche die alte Kirche bereits im 2. Jahrhundert bezüglich der Ketzerei und ihrer Lehren hegt, und prüfe sie auf ihre Haltbarkeit in der Hoffnung, bei solchem kritischen Verfahren einen Weg zum Ziel zu finden. Der kirchliche Standpunkt umfaßt etwa die folgenden Hauptgesichtspunkte:

1. Jesus offenbart die reine Lehre seinen Aposteln, teils vor seinem Tode, teils in den vierzig Tagen vor der Himmelfahrt.
2. Nach seinem endgültigen Scheiden teilen die Apostel die Welt unter sich und jeder bringt dem Lande, das ihm zugefallen, das unverfälschte Evangelium.
3. Auch nach dem Tode der Jünger breitet sich dieses weiter aus. Doch erwachsen ihm jetzt Hemmungen innerhalb der Christenheit selbst. Der Teufel kann es nicht lassen, Unkraut in das göttliche Weizenfeld zu säen; und er hat Erfolg damit. Von ihm verbündet geben gewisse Christen die echte Lehre preis. Die Entwicklung vollzieht sich in folgender Weise: Unglaube, Rechtglaube, Irrglaube. Dafür, daß man den Unglauben unmittelbar mit dem vertauschen könne, was die Kirche Falschglauben nennt, zeigt sich kaum irgendwo auch nur eine Ahnung. Nein, wo es Häresie gibt, muß zuvor Orthodoxie bestanden haben. ›Alle Ketzerei‹, sagt etwa Origenes, ›kommen zuerst zur Gläubigkeit; später weichen sie dann von der Glaubensregel ab.‹ ...
4. Natürlich ist der rechte Glaube unüberwindlich. Trotz aller Bemühungen des Satans und seiner Werkzeuge drängt er Unglauben und Irrglauben zurück und greift siegreich immer weiter um sich. An dieser Überzeugung Kritik zu üben, ist der Wissenschaft nicht schwer gefallen. Sie weiß, daß mit Jesus noch nicht die Kirchenlehre da war; ebenso daß die Zwölf Apostel keineswegs die Rolle gespielt haben, die man ihnen aus Rücksicht auf die Reinheit und Offenbarungsmäßigkeit des Dogmas zuweist. Auch weigert sich eine Geschichtsbetrachtung, die diesen Namen verdient, hier die Gegensätze von Wahr und Unwahr, Böse und Gut in Anwendung zu bringen. Von der den

des riesigen historischen Wissens, das Bauer bei seiner Darstellung und bei seinen Lesern (!) voraussetzt, oft nicht recht sichtbar.

Ketzern nachgesagten sittlichen Minderwertigkeit läßt sie sich nur schwer überzeugen ... Dann jedoch kommt früher oder später ein Punkt, an dem die Kritik erlahmt. Allzu leicht ... beugt sie sich der kirchlichen Meinung über das Früh und Spät, das Ursprünglich und Abhängig, das Wesentlich und Unwichtig für die Urgeschichte des Christentums. Ist mein Eindruck zutreffend, so geht die ganz überwiegend geteilte Auffassung auch heute dahin, daß schon für die Anfangszeit die Kirchenlehre – natürlich nur auf irgendeiner Stufe der Entwicklung – das Primäre darstellt, die Häresien dagegen irgendwie eine Abwandlung des Echten sind. Ich will nicht sagen, daß diese Anschauung falsch sein müsse, aber ich kann sie ebensowenig für selbstverständlich oder gar für bewiesen und sichergestellt ansehen. Vielmehr liegt hier ein Problem vor, um das man sich mühen muß.«⁷¹

Bauers Methode wurzelt ganz im Historismus, der von einer Autonomisierung des historischen Bewusstseins⁷² geprägt ist. Sie setzt die Gültigkeit historischer Fakten voraus und scheut sich nicht, wissenschaftliche Erkenntnisse mit kirchlichen Behauptungen kritisch zu konfrontieren.⁷³ Bauer ist demnach ebenfalls Vertreter einer profanen

71 Bauer, Rechtgläubigkeit, S. 1–4. Man vgl. ferner Bauers Anzeige seines Werkes, die in Bauer, Aufsätze, S. 229–233 wieder abgedruckt wurde. Vgl. ferner bereits Friedrich Nitzsch: Grundriss der Christlichen Dogmengeschichte I, 1870, S. 35: »... nur vom Standpunkt der später fixierten Rechtgläubigkeit aus können die Lehrstreitigkeiten des ersten nachapostolischen Jahrhunderts unter den Gesichtspunkt eines Verteidigungskrieges der ›Kirche‹ gegen Häretiker gestellt werden. Geschichtlich betrachtet erscheinen sie dagegen als ein Kampf verschiedener (formell noch gleichberechtigter) christlicher Hauptparteien, von denen die eine, die der apostolisch Positiven, gegen Ende des zweiten Jahrhunderts einen entscheidenden Sieg davontrug.«

72 Vgl. dazu Lüdemann, Wissenschaftsverständnis, S. 107.

73 Man vgl. dazu die kritischen Bemerkungen von Hans-Dietrich Altendorf (Rezension von Bauer: Rechtgläubigkeit, 2. Aufl., 1964, in: ThLZ 91. 1966, Sp. 192–195): »Das Buch enthält sich aller theologischen Überlegung; es ist ausgesprochen ›profan‹ geschrieben, in manchen Partien klingen Töne an, die an Gibbon und Renan erinnern« (Sp. 193). Altendorf fragt: »Wie verhalten sich Orthodoxie und Häresie nun sachlich zueinander?« (ebd.) Er fährt fort: »Auch läßt sich die Frage nicht unterdrücken, ob die bewußt distanzierte, ans Saloppe streifende Art der Behandlung der innerkirchlichen Kämpfe wirklich zureichend ist ... Es ist nicht nur Kirchenpolitik im Spiele, auch menschlicher Geist – vielleicht sogar noch mehr?« (Sp. 194). Altendorf meint ferner, »daß diese eher lässig und in einer gewissen Kälte entworfene hypothetische Sicht der Dinge von theologischer Seite manchmal nur zu bereitwillig aufgenommen und theologisch nutzbar gemacht wird« (ebd.). Darauf antwortet Ernst Käsemann: Jesu letzter Wille nach Johannes 17, 1966, S. 133f Anm. 1: »Man kann schnell dekretieren: ›Zu wirklich geschichtlichem Verständnis kommt man so nicht.‹ Wäre nur klar, was ›wirklich geschichtliches Verständnis‹ ist ... Im Übrigen gibt es auch für ihn (sc. den Theologehistoriker) nicht den Geist in der Geschichte, sondern ebenso den Alltag,