

Historisches Arbeiten in der Exegese

Friedrich Avemarie

Im Sommer vor zwei Jahren war es mir wieder zugefallen, bei uns in Marburg ein neutestamentliches Proseminar zu halten, und wie gewohnt stand dabei die Einübung in die historisch-kritische Methodik im Mittelpunkt. Stärker als sonst fielen diesmal aber die skeptischen Rückfragen an Ansätze wie Literarkritik, Formgeschichte und überhaupt den historischen Zweifel aus, wohl auch deshalb, weil recht viele der Teilnehmerinnen und Teilnehmer mit einer evangelikalen Prägung zugleich eine entsprechende hohe Sensibilität für die Problematik mitbrachten. Es folgten einige ebenso herausfordernde wie tiefgehende Diskussionen, übrigens auch in anderen Veranstaltungen und jenseits des akademischen Unterrichts, sodass ich sehr gern die Anregung meines alttestamentlichen Kollegen Rainer Kessler aufgriff und den Vortrag, mit dem ich vor unserem Fachbereich das folgende Wintersemester eröffnen sollte,¹ der Frage nach dem Sinn und Zweck des historischen Arbeitens in der Exegese widmete. Hierauf gehen die folgenden Überlegungen zurück.

Wenn man zur historischen Frage die gängigen exegetischen Methodenbücher zu Rate zieht, findet man dort in der Regel ausführliche (und meist sehr gute) Anleitungen zur Technik des historischen Arbeitens, zum Handwerkszeug, zu den Ansätzen und Methoden wie Textkritik, Überlieferungsgeschichte, Kompositionskritik, Textpragmatik und dergleichen mehr. Fragt man aber, warum es überhaupt sinnvoll und angemessen ist, Bibellektüre historisch zu betreiben, sind diese Leitfäden weniger gesprächig.² Das muss nicht heißen, dass unser Wissenschaftsbetrieb nicht genügend Interesse für die Frage aufbrächte; eher scheint es, als bestünde hier einfach ein stillschweigender Konsens. So muss man in unseren Bibliotheken schon ein wenig suchen, wenn man weiterkommen will. Was ich gefunden habe und hier ausbreiten möchte, ist darum alles andere als erschöpfend. Ich kann nur hoffen, es liefert trotzdem einen brauchbaren Beitrag zum Gespräch.

- 1 Gehalten am 15. Okt. 2007. Unseren Studierenden danke ich für unerbittliches Interesse und intellektuelle Redlichkeit, unseren Lehrenden im Alten und Neuen Testament für Offenheit und Diskussionsbereitschaft, desgleichen dem Herausgeberkreis der Theologischen Beiträge, außerdem PD Dr. Frank Hatje für konturierendes Seitenlicht aus der Geschichtswissenschaft, Sebastian Weigert für Hilfe bei der Arbeit am Manuskript und Annelott Büchner und Heike Schalaster für das Mitlesen der Korrekturen.
- 2 Eine Ausnahme bildet der Exkurs „Zum Streit um die historische Kritik“ bei K. Haacker, Neutestamentliche Wissenschaft. Eine Einführung in Fragestellungen und Methoden, Wuppertal 1981, 17–22. Kürzer, aber problemsensibel auch H. Conzelmann, A. Lindemann, Arbeitsbuch zum Neuen Testament, Tübingen, ¹⁴2004, 2f. Vgl. ferner M. Hengel, Historische Methoden und theologische Auslegung des Neuen Testaments (Thesen), in ders., Zur urchristlichen Geschichtsschreibung, Stuttgart 1979, 107–113; E. Reinmuth, Neutestamentliche Historik. Probleme und Perspektiven, Leipzig 2003, bes. 40–55; J. Schröter, Neutestamentliche Wissenschaft jenseits des Historismus. Neuere Entwicklungen in der Geschichtstheorie und ihre Bedeutung für die Exegese urchristlicher Schriften, ThLZ 128 (2003), 855–866.

Ich fasse meine Überlegungen in sechs Argumenten zusammen; drei, die die historische Arbeit mehr oder weniger in Frage stellen, und drei, die zu ihren Gunsten sprechen. Dass ich den letzteren das stärkere Gewicht beimesse, wird nicht überraschen; ich möchte mich aber bemühen, die Bedenken auf der Gegenseite so weit wie möglich ernst zu nehmen.

1. Das Schriftprinzip

Ein erstes Argument, das gegen die historisch-kritische Arbeit zu sprechen scheint, ist *dogmatischer* Natur: Das oberste Erkenntnisprinzip christlichen Glaubens und Lehrens ist im Protestantismus die Schrift – die *scriptura*, als die *unica regula et norma*, nach der alle *dogmata* und *doctores* zu beurteilen seien, so die lutherische Konkordienformel von 1579.³ Von einer *historia*, die der Schrift zugrunde läge, ist keine Rede, geschweige denn davon, dass eine solche *historia* die Schrift in ihrer Normativität ergänzen oder korrigieren könnte.

Im 16. Jahrhundert dürfen wir Derartiges freilich auch nicht erwarten. Für das reformatorische Zeitalter fiel die biblische Geschichte mit dem, was die Schrift erzählte, unproblematisch in eins. Gegenüber der mittelalterlichen Allegorese war es schon Fortschritt genug, den historischen Schriftsinn überhaupt als den eigentlichen erkannt zu haben. Die Entdeckung einer jenseits des Bibeltextes liegenden und von ihm abweichenden Geschichte ist dagegen ein vergleichsweise modernes Phänomen, im wesentlichen ein Produkt des frühen 19. Jahrhunderts.⁴

Das hindert allerdings nicht, dass die Auffassung, die Sache der Exegese sei der Text und nicht etwa die in ihm sich spiegelnde Geschichte, bis heute in der Theologie ihre Befürworter hat.⁵ In der neutestamentlichen Disziplin bricht die Front gewöhnlich auf, wo es um die Botschaft und das Wirken Jesu von Nazareth geht. Die wohl bekannteste moderne Variante des *sola scriptura* liefert der vielzitierte erste Satz von R. Bultmanns *Theologie des Neuen Testaments*, wonach Jesu Verkündigung zwar zu den Voraussetzungen der neutestamentlichen Theologie gehöre, aber kein Teil derselben sei, da diese sich auf die Explikation des österlichen Kerygmas von Kreuz und Auferstehung beschränke.⁶

Man darf aber nicht übersehen, dass diese Option für einen Kanon – sei es der Bibeltext, sei es das christologische Bekenntnis – nur einen relativen, keinen grundsätzlichen Vorbehalt gegenüber der Geschichte und der historischen Arbeit bedeu-

3 BSELK II 767; vgl. L. A. Steiger, Schriftprinzip, RGG⁴, Bd. 7 (2004), 1008–1010.

4 Maßgeblich waren dabei in der neutestamentlichen Forschung zunächst rationalistische Deutungsansätze wie bei H. E. G. Paulus (1828) und dann v.a. D. F. Strauß' Einsicht in den „mythologischen“ Charakter der Jesus-Darstellung der Evangelien; vgl. J. Frey, Der historische Jesus und der Christus der Evangelien, in J. Schröter, R. Brucker (Hg.), Der historische Jesus, BZNW 114, 2002, 273–336, hier 276.

5 Vgl. Frey, Der historische Jesus (s. Anm. 4), 294 mit Anm. 108 und 109.

6 R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen ⁸1980, 1f. Zur Diskontinuität zwischen historischem und verkündigtem Jesus s. auch ders., Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus, in ders., Exegetica, hg. v. E. Dinkler, Tübingen 1967, 445–469.

tet. Denn ein beträchtlicher Teil der historisch-kritischen Methoden erweist sich auch bei einem solchen Ansatz als hilfreich und fruchtbar. Auf Textkritik, Redaktionskritik, Begriffs- und Traditionsgeschichte und die so genannten Einleitungsfragen⁷ wird man auch dann nicht verzichten, wenn man nichts weiter als präzise den Textsinn erfassen will. Im Gegenteil, sobald man ernst nimmt, dass jeder Bibeltext auf einen besonderen geschichtlichen Entstehungs- und Verwendungskontext bezogen ist, kommt man nicht umhin, diesen ursprünglichen Kontext so weit wie möglich in die Auslegung einzubeziehen, und eben das verlangt nach einer methodisch reflektierten historischen Analyse. Es ist dann gerade die historische Perspektive, die ein adäquates Erfassen der Textintention verspricht. Sie kann sich selbst dann als nützlich erweisen, wenn sie in direkten Widerspruch zur biblischen Erzählung führt, beispielsweise, wenn man versucht, eine von der Apostelgeschichte möglichst unabhängige Biographie des Paulus zu rekonstruieren, um so einen zuverlässigeren Rahmen für das Verständnis seiner Briefe zu gewinnen.⁸

Allerdings dient die Geschichte dabei stets nur als Hilfsmittel; einen Eigenwert gegenüber dem Bibeltext oder dem Kerygma gewinnt sie nicht. Es wäre also mit einem solchen kanonischen Ansatz unvereinbar, wenn man etwa mit W. G. Kümmel die Verkündigung Jesu neben Paulus und Johannes als dritte Säule der neutestamentlichen Theologie gelten lassen,⁹ mit W. Pannenberg die Darstellung der „urchristlichen Überlieferungsgeschichte“ zur Hauptaufgabe der neutestamentlichen Wissenschaft machen¹⁰ oder auch mit R. Kessler die „Sozialgeschichte des alten Israel“ als eine „wesensmäßig theologische Disziplin“ betreiben möchte.¹¹

2. Mangel an Spiritualität

Ein zweites Argument gegen das historisch-kritische Arbeiten entspringt einem spirituellen Unbehagen, einem Misstrauen gegenüber der existenziellen Tragkraft der Geschichte. Es begegnet in verschiedenen Formen, die aber alle darauf hinauslaufen, dass historische Fakten zu entlegen, zu vage und zu sehr von Unsicherheit belastet sind, als dass sich ein gesunder Glaube darauf verlassen könnte. Eine klassische Variante ist das Diktum G. E. Lessings, wonach „zufällige Geschichtswahrheiten“ niemals einen „Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten“ liefern können.¹²

7 Die Fragen nach dem Verfasser, der Entstehung, den Adressaten und der literarischen Einheitlichkeit einer biblischen Schrift.

8 Sehr weit geht hierin z.B. G. Lüdemann, *Paulus, der Heidenapostel*, Bd. I. Studien zur Chronologie, FRLANT 123, Göttingen 1980. Unvermeidlich scheint allerdings, dass die Vertreter eines solchen Ansatzes zu deutlich stärker divergierenden Ergebnissen kommen als diejenigen, die die Apostelgeschichte einbeziehen; vgl. R. Riesner, *Die Frühzeit des Apostels Paulus. Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie*, WUNT 71, Tübingen 1994, 9–26.

9 W. G. Kümmel, *Die Theologie des Neues Testaments nach seinen Hauptzeugen: Jesus, Paulus und Johannes*, NTD, Göttingen 1969.

10 W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a. M. 1977, 392.

11 R. Kessler, *Sozialgeschichte des alten Israel*, Darmstadt 2006, 11.

12 G. E. Lessing, *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*, in: *Werke*, Bd. 8, (München 1979 =) Darmstadt 1996, 12. Weitere, ähnliche Vorbehalte gegenüber der Relevanz von

In landläufigerer Form manifestiert sich dieser Vorbehalt in der emotionalen Scheu oder Beklemmung, die angesichts der üblichen akademischen Anhäufungen von Spezialwissen aufkommt, das nur wenigen zugänglich scheint, das immense intellektuelle Anstrengungen erfordert und das dann scheinbar doch zu keinen verlässlichen Ergebnissen führt, weil sich historische Erkenntnis, wie man bei E. Troeltsch lesen kann,¹³ immer nur im Modus der Wahrscheinlichkeit gewinnen lässt. Wenn es um das eigene Heil geht, wie kann man sich dann von etwas abhängig machen, was vielleicht so, vielleicht aber auch anders gewesen ist und überdies dem eigenen Leben gänzlich fremd bleibt?

Hermann Hesse hat diese Stimmung eingefangen in seiner Schilderung der Eindrücke des Schülers Hans Giebenrath beim Betreten der Studierstube eines historisch-kritisch gesinnten Kleinstadtpfarrers:

Es roch weder nach Blumenstöcken noch nach Tabak. ... Wer genauer zusah, merkte ... den Titeln der wohlgeordneten Bücher einen neuen Geist an ... Alles ... sah gelehrt und ernst aus. Man bekam den Eindruck, daß hier viel gearbeitet werde. Und es wurde auch viel gearbeitet, freilich weniger an Predigten, Katechesen und Bibelstunden als an Untersuchungen und Artikeln für gelehrte Journale und an Vorstudien zu eigenen Büchern. Die träumerische Mystik und ahnungsvolle Grübeleien war von diesem Ort verbannt, verbannt war auch die naive Herzenstheologie, welche über die Schlünde der Wissenschaft hinweg sich der dürstenden Volksseele in Liebe und Mitleid entgegenneigt. Statt dessen wurde hier mit Eifer Bibelkritik getrieben und nach dem ‚historischen Christus‘ gefahndet.¹⁴

In der Skepsis gegenüber der Jesus-Forschung kulminiert das Unbehagen, doch ist es anscheinend weniger die historische Arbeit im besonderen als vielmehr die wissenschaftliche Geschäftigkeit im ganzen, die hier als gefühllos und lebensfeindlich wahrgenommen wird.

Aber wie dem auch sei, gegen den ‚historischen Christus‘ den Trost einer träumerischen Herzenstheologie auszuspielen, wird dem Selbstverständnis der historisch-kritischen Forschung schwerlich gerecht. Denn den Anspruch, über die existentielle Wahrheit des biblischen Glaubens zu entscheiden, den Anspruch, diesen Glauben begründen oder auch nur absichern zu können, erhebt die historische Arbeit im allgemeinen nicht;¹⁵ sie kann nur helfen, ihn denkbar und verantwortbar zu machen. Die sie betreiben, bringen ihren Glauben und damit auch ihr Vertrauen auf die Relevanz biblischer Texte und biblischer Geschichte (oder gegebenenfalls ihren Zweifel oder Unglauben) gewöhnlich schon mit. Der Vorwurf eines spirituellen Defizits geht

Geschichte referiert U. Schnelle, Exegese IV. Biblisch, 2. Neues Testament, RGG⁴, Bd. 2 (1999), 1783–1786, hier 1784.

13 E. Troeltsch, Ueber historische und dogmatische Methode in der Theologie, in ders., Gesammelte Schriften, Bd. 2, Tübingen 1913, 729–753, hier 731f.

14 Hermann Hesse, Unterm Rad. Erzählung, Frankfurt 1972, 39f.

15 Vgl. M. Hengel, Historische Methoden (s. Anm. 2), Thesen 2.4.3 und 3.2.1. In dieser Hinsicht entspricht die historische Methodik auch einer der Forderungen von H. Hempelmann, Plädoyer für eine Hermeneutik der Demut, ThB 33 (2002), 179–196, hier 187: „Die Hermeneutik der Demut bewertet nicht die Wahrheit oder Unwahrheit der Bibel ...“ Damit ist historische Kritik nur dann nicht vereinbar, wenn man den Wahrheitsanspruch der Bibel mit dem Genauigkeitsanspruch etwa eines Tonbandprotokolls verwechselt.

darum an den Interessen und Möglichkeiten historischer Arbeit vorbei – ebenso, wie umgekehrt die von konservativer Seite gegen übertriebene historische Skepsis erhobene Forderung nach einem basalen Einverständnis, einem Vertrauensvorschuss für den Bibeltext¹⁶ im Grunde offene Türen einrennt, jedenfalls, wenn man die wissenschaftliche Kultur hier in unserem Lande im Blick hat. Fatal wäre es nur, wenn man die historische Kritik für das A und O der Theologie oder gar von Verkündigung und Seelsorge halten wollte. Aber das wäre nicht dem historischen Ansatz als solchem anzulasten.

3. Die Grenzen der menschlichen Erkenntnis

Der dritte Einwand gegen die historische Arbeit betrifft die natürlichen Grenzen des menschlichen Erkenntnisvermögens. Der Leben-Jesu-Forschung des 19. Jahrhunderts hatte schon M. Kähler vorgehalten, dass sich in ihren Jesus-Bildern zumeist der „eigne Geist“ der Forschenden spiegele,¹⁷ und seit A. Schweitzer¹⁸ gehört der Projektionsverdacht zum Grundrepertoire der methodologischen Skepsis. Seine Berechtigung würde kaum jemand bezweifeln; auch seriöse Forschende müssen sich an ihm messen lassen,¹⁹ und auch diejenigen, die diesen Vorwurf erheben. Vor allem aber wurde er in den vergangenen Jahrzehnten durch Entwicklungen im sprachwissen-

16 Vgl. P. Stuhlmacher, Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik, GNT 6, Göttingen, ²1986, 222–224, zum Programm einer „Hermeneutik des Einverständnisses“; J. Ratzinger, Benedikt XVI, Jesus von Nazareth, Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, Freiburg 2007, 20 („... vor allem, dass ich den Evangelien traue“). Von „Einverständnis“ spricht auch G. Schunack, Hermeneutik III. Neues Testament, RGG⁴, Bd. 3 (2000), 1651f.; von einem „Vertrauensvorschuss“ spricht Hempelmann, Plädoyer (s. Anm. 15), 191. Einen Vertrauensvorschuss gewährt selbst die von Stuhlmacher (a.a.O. 235f.) kritisierte „Hermeneutik des Verdachts“ bei E. Schüssler Fiorenza, In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins, New York 1983 (deutsch: Zu ihrem Gedächtnis, Gütersloh ²1993); dass der feministische Ansatz trotz der diagnostizierten patriarchalen Prägung biblischer Texte diese nicht einfach beiseite legt, lässt sogar auf ein ziemlich starkes Vertrauen schließen. Die Unterschiede hinsichtlich der Akzeptanz der biblischen Botschaft scheinen mir eher graduell denn prinzipiell; bei manchen ist es vielleicht nur Mt 5,22 oder Lk 9,59f., was das Einverständnis auf die Probe stellt, bei anderen kommt 1Kor 14,34f., 1Thess 2,15 und weiteres hinzu. K. Berger, Hermeneutik des Neuen Testaments, Tübingen, Basel 1999, 76–82, hat mit Recht die Anerkennung der „Fremdheit“ biblischer Texte gefordert; die Diskussion um die historische Methodik ist davon allerdings unberührt, jedenfalls solange historische Kritik nicht dazu missbraucht wird, Missliebigen zu eskamotieren.

17 M. Kähler, Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus, 4. Aufl., ThB 2, München 1969, 30 (= 1. Aufl. 1892, S. 14 = 2. Aufl. 1896, S. 57).

18 A. Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen ²1913, 631ff.; Schweitzers Resümee fällt allerdings zwiespältig aus; einerseits 633: „Es ist geradezu ein Verhängnis der modernen Theologie, daß sie alles mit Geschichte vermischt vorträgt und zuletzt noch auf die Virtuosität stolz ist, mit der sie ihre eigenen Gedanken in der Vergangenheit wiederfindet“; andererseits 632: Der „historische Mensch Jesus“, den die Leben-Jesu-Forschung alsbald „auf sich zukommen sah“, „blieb nicht stehen, sondern ging an unserer Zeit vorüber und kehrte in die seinige zurück. Das eben befremdete und erschreckte die Theologie der letzten Jahrzehnte ...“

19 Vgl. z.B. Ratzinger, Jesus (s. Anm. 16), 11; zur populären Bestsellerliteratur s. Frey, Der historische Jesus (s. Anm. 4), 294f.

schaftlichen Bereich gleichsam auf ein allgemeingültiges erkenntnistheoretisches Fundament gehoben. Denn die Einsicht in die Determiniertheit unseres Erkennens durch unsere eigenen Sprach- und Vorstellungsmuster, im Jargon der Geisteswissenschaften als ‚linguistic turn‘ bezeichnet, ist natürlich auch an der Geschichtswissenschaft nicht vorübergegangen.

Diese Determiniertheit betrifft sowohl unser historiographisches Rekonstruieren von Vergangenheit als auch seinen Gegenstand, die geschichtlichen Quellen und die darin dokumentierten Ereignisse. Was immer wir erkennen, es wird durch den Vorgang unseres Erkennens mit sprachlich geformter Bedeutung aufgeladen, und mag es uns auf den ersten Blick auch noch so stumm erscheinen. Es gibt daher kein „être-là des choses“, wie R. Barthes formulierte, kein simples „Vorhandensein der Dinge“, welches der Sprache gegenüber „vorgängig und äußerlich“ wäre.²⁰

Nehmen wir beispielsweise eines jener Steingefäße, die die neuere Archäologie dutzendweise in jüdischen und galiläischen Fundkontexten aus der Zeit Jesu zutage gefördert hat.²¹ Die eigentlich reizvolle historische Aufgabe besteht in diesem Fall darin, dass wir einschlägige antike jüdische Quellen wie die Mischna oder bestimmte Qumranfragmente studieren, um herauszufinden, was diese Gefäße für eine Funktion im Rahmen der damaligen jüdischen Reinheitspraxis hatten, wobei der springende Punkt übrigens darin liegt, dass das Material Stein resistent gegen kultisch-rituelle Verunreinigungen ist. Aber ehe wir mit solchen Überlegungen überhaupt beginnen, hat schon längst ein anderer, viel elementarerer Deutungsprozess stattgefunden: Wir sehen Farbe und Oberfläche, spüren ein Gewicht. Es gibt ein Material: offenbar Stein. Eine bearbeitete Form, innen hohl – ah, ein Gefäß. An der Außenseite zwei Vorsprünge – einer mit Loch, sieh da, ein Henkel; der andere mit Rinne, aha, ein Ausguss; also allem Anschein nach ein Gefäß für Flüssigkeiten, usw.²²

Hayden White, einer der Protagonisten des ‚linguistic turn‘ in der Geschichtswissenschaft, hat diese Art der Gegenstandserfassung als ein Operieren mit Metaphern (und weiteren tropischen Redeformen) beschrieben,²³ die sich im Verlauf des Erkenntnisvorgangs mehr und mehr einer eigentlichen Rede annähern; ein Prozess allerdings, der uns nicht etwa immer näher an den Gegenstand führt, sondern umgekehrt den Gegenstand immer mehr unseren Denk- und Vorstellungsmustern angleicht:

20 Kein „être-là des choses, antécédent et extérieur au langage“, R. Barthes, *Essais critiques* I, 1322, zitiert nach B. Lindorfer, *Der Diskurs der Geschichte und der Ort des Realen. Roland Barthes' Beitrag zum linguistic turn der Geschichtsschreibung*, in J. Trabant (Hg.), *Sprache der Geschichte* (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 66), München 2005, 87–105, hier 92.

21 Vgl. die Abbildung 2c in R. Deines, *Jüdische Steingefäße und pharisäische Frömmigkeit*, WUNT II/52, Tübingen 1993 (hinter S. 60).

22 Die Unterschrift „Sahnekännchen“ unter der Abbildung bei Deines, a.a.O., liefert übrigens eine schöne Illustration für Hayden Whites These von der *Ironie* als demjenigen Tropos, der zum Zuge kommt, nachdem der Prozess der Assimilation des Gegenstands an unsere Erkenntnis trotz fortgesetzter Bemühung nicht zu einer adäquaten eigentlichen Bezeichnung vordringen konnte; s. die nächste Anm.

23 Genauer gesagt: ein Fortschreiten von der Metapher über die Metonymie zur Synekdoche sowie, bei Erkenntnis der Unerreichbarkeit einer eigentlichen Rede, weiter zur Ironie.

„Verstehen“, schreibt er, „ist ein Prozeß des Vertrautmachens des Unvertrauten ...; ein Prozeß, in dem dieses [Unvertraute] aus dem Bereich der Dinge, die [wir] als ‚exotisch‘ und unklassifiziert [empfinden], herausgenommen und [einem] Bereich von Erfahrung eingefügt wird, der ausreichend enkodiert ist, um als menschlich nützlich, als nicht bedrohlich oder einfach als durch Assoziation Gewußtes empfunden zu werden.“²⁴

Mit anderen Worten, unsere geschichtliche Erkenntnis beruht selbst im Idealfall nicht nur auf Tatsachen, sondern ebenso entscheidend auch auf unserem deutenden Zutun und damit auf Erfindung, auf Fiktion.²⁵ Nicht von ungefähr erwartet man von erdichteter Vergangenheit gemeinhin nicht weniger an Plausibilität und Kohärenz als von einem Bericht oder einer Dokumentation.²⁶ Ein guter Roman gewinnt seine Realitätsnähe nicht zuletzt im beiläufigen, scheinbar absichtslosen, aber gerade dadurch umso realistischer wirkenden Detail.²⁷ Ein brillantes neutestamentliches Beispiel bietet der 2. Timotheusbrief, sofern wir von der hierzulande vorherrschenden Forschungsmeinung²⁸ ausgehen können, dass er nicht von Paulus selbst, sondern von einem späten Schüler des Apostels verfasst wurde. Es war jemand, der sich mit so großer Empathie in den Lehrer hineinzusetzen wusste, dass er in 4,13 schreiben konnte: „Wenn du kommst, bring den Mantel mit, den ich bei Karpus in Troas gelassen habe, und die Bücher, vor allem die Pergamente ...“ Ob Paulus tatsächlich jemals einen Mantel in Troas liegen ließ, werden wir wohl niemals wissen – aber er hatte einen Schüler, der verblüffend lebensnah zu schreiben verstand.

Aber welche Konsequenzen hat nun die Einsicht in die unentrinnbare Fiktionalität unserer geschichtlichen Erkenntnisse für die historische Methodik? Bleibt also der Exegese am Ende doch nur der Rückzug auf Schrifttext und Kerygma, wenn auch weniger, wie bei Kähler und Bultmann, aus dogmatischen Gründen als vielmehr aus purer Resignation?

Ich meine, wer solche Konsequenzen ziehen möchte, hätte das Kind mit dem Bade ausgeschüttet. Denn zum einen betrifft die Einsicht, dass wir uns beim Vorgang des Verstehens als Erfindende mit einbringen, ja nicht nur unsere Rekonstruktion von Vergangenheit, sie betrifft eine rein synchrone, von der Vergangenheit absehbende Lektüre von Bibeltexten nicht minder; in dieser Hinsicht hätte eine dogmatische Bibelinterpretation der historischen nichts voraus. Zum anderen wird durch die

24 H. White, *Auch Klio dichtet, oder die Fiktion des Faktischen*, Stuttgart 1986, 12. In der Unumgänglichkeit der Einordnung von Exotischem in die Welt des Vertrauten liegt übrigens auch ein plausibler Grund für das von E. Troeltsch beschriebene Postulat der Analogiefähigkeit historischer Ereignisse; vgl. Troeltsch, *Methode* (s. Anm. 13), 732f.

25 In Grunde ist das aber nicht erst eine Erkenntnis des ‚linguistic turn‘; schon seit J. G. Droysen und M. Weber wusste man, dass historisches Verstehen stets Deutung einschließt; so Schröter, *Neutestamentliche Wissenschaft* (s. Anm. 2), 857f.

26 Vgl. White, *Auch Klio dichtet* (s. Anm. 24), 145.

27 Vgl. Barthes, bei Lindorfer, *Diskurs* (s. Anm. 20), 94. Auch eine Quellenangabe kann diese Funktion übernehmen; vgl. etwa den Schluss von H. v. Kleist, *Unwahrscheinliche Wahrhaftigkeiten*, in ders., *Werke und Briefe in vier Bänden*, Bd. 3, Frankfurt 1986, 336–369.

28 Ein Umschwung kündigt sich aber vielleicht an bei J. Herzer, *Abschied vom Konsens? Die Pseudepigraphie der Pastoralbriefe als Herausforderung an die neutestamentliche Wissenschaft*, *ThLZ* 129 (2004), 1267–1282.

Einsicht in unser fingierendes Zutun die Existenz von vorgängigen, tatsächlich geschehenen Ereignissen ja nicht in Frage gestellt. Alle Deutungstätigkeit ändert nichts daran, dass es vergangene Ereignisse tatsächlich gibt; auch die Vertreter des ‚linguistic turn‘ bestreiten das nicht.²⁹

Was uns individuell-persönlich die Tatsächlichkeit einer Vergangenheit verbürgt, ist unser Erinnerungsvermögen; nach P. Ricoeur ist dies der Dreh- und Angelpunkt aller historischen Erkenntnis.³⁰ Vor einigen Wochen traf es sich, dass ich einen Kommilitonen, der mir seine Seminararbeit in die Hand drückte, mit verkehrtem Namen anredete; mein Gedächtnis hatte sich während der Semesterferien getrübt. Aber der Irrtum war rasch aufgeklärt, und dann war die richtige Erinnerung auch wieder da. Es gibt also in meinem Erinnerungsvermögen etwas, worüber meine Einbildungskraft nicht frei verfügen kann – ein äußeres Faktum, durch das meine Erinnerung festgelegt ist. Wie gesagt, ich kann mich irren; aber dass sich mein Irrtum korrigieren lässt, gibt mir die Gewissheit, dass die erinnerte Vergangenheit keinem bloßen Spiel meiner Phantasie entspringt. Mit einem Bonmot des systematischen Theologen Michael Moxter gesagt, ist „Wirklichkeit . . . das Restrisiko der Interpretation“.³¹

Allerdings, das historische Erkennen in der biblischen Exegese unterscheidet sich von unserem persönlichen Erinnerungsvermögen durch einen Sprung von zwei bis drei Jahrtausenden. Das bringt eine Reihe von Schwierigkeiten mit sich, die vor allem von daher rühren, dass uns erstens relevante Informationen nur in viel geringerem Umfang zur Verfügung stehen und dass wir uns zweitens statt auf unser eigenes Erinnerungsvermögen auf das von andern verlassen müssen, die uns persönlich unbekannt sind. Dass es dabei zu Irrtümern von quantitativ anderen Ausmaßen kommen kann als bei unseren privaten Gedächtnislücken, lässt sich kaum bestreiten. Und doch, das Prinzip der Korrekturfähigkeit gilt auch für eine Geschichte, die Jahrtausende zurückliegt; und der Korrektur von Irrtümern hat die Wissenschaft schon immer einen guten Teil ihres Fortschritts verdankt. Da sich – noch einmal Hayden White – „jede Mimesis bei genauerer Analyse . . . als verzerrt“ erweist, kann sie „Anlaß zu immer noch einer weiteren Beschreibung desselben Phänomens geben, die realistisch, ‚faktengetreuer‘ zu sein behauptet.“³²

Das bedeutet: Es gibt für uns in der Exegese noch genug zu tun, und auch für kommende Generationen wird es genug zu tun geben. Es bedeutet aber auch, dass unsere Arbeit nicht von der Gefahr einer völligen Beliebigkeit bedroht ist. Und das gestattet uns, mit entsprechender Gelassenheit an sie heranzugehen.

Dazu noch ein letztes Beispiel: Man kann sich, rein imaginativ und ganz ohne Tatsachenbasis, sehr schön ausmalen, wie im Jahre 4022 ein amerikanisches Archäologenpaar eine unter dem Smog des späten 2. Jahrtausends begrabene Autobahnrast-

29 Vgl. Barthes, bei Lindorfer (s. Anm. 20), passim; White, Auch Klio dichtet (s. Anm. 24), passim.

30 Vgl. P. Ricoeur, *Geschichtsschreibung und Repräsentation der Vergangenheit*, Münster 2002, 7f.

31 M. Moxter, *Riskierte Wirklichkeit. Warum braucht Religion Theologie?*, ThLZ 128 (2003) 247–260, 251.

32 White, *Auch Klio dichtet* (s. Anm. 24), 9.

stätte freilegt und dann das Inventar eines Badezimmers als Ensemble magischer Kultgeräte interpretiert.³³ Aber wenn uns David Macaulay mit seinem köstlichen Satire-Bilderbuch *Motel of the Mysteries* eher zum Lachen als zum ehrfürchtigen Staunen bringt, so deshalb, weil wir mit Forschungsergebnissen dieser Art niemals ernsthaft rechnen würden. Auch wenn es für die Utensilien eines Badezimmers eine unermessliche Vielzahl plausibler historischer Deutungen geben mag, beliebig sind diese Deutungen nicht.

4. Das geschichtliche Fundament des Glaubens

Damit komme ich zu den Argumenten, die *zugunsten* der historischen Arbeit in der Bibelwissenschaft sprechen.

An erster Stelle steht wieder ein biblisch-dogmatisches Argument. Es besteht im Kern in der Überzeugung, dass geschichtliche Sachverhalte – und damit auch die Frage nach ihnen – zu den Grundlagen des biblischen Glaubens gehören. Die Erwählung von Abraham und Sara, der Auszug aus Ägypten, die Offenbarung am Sinai, der Tempel, das Königtum auf dem Zion, die Prophetie, die Rückkehr aus dem Exil, die Menschwerdung des göttlichen Schöpferwortes, die Aussendung der Apostel und Apostelinnen – von alledem handelt die Schrift im Modus der Geschichtlichkeit,³⁴ ganz unabhängig davon, ob und wie sich diese Ereignisse nach *historisch-kritischem* Verständnis zugetragen haben mögen.

Diese Geschichtlichkeit des Gegenstands unseres Glaubens ist das alte Argument, mit dem vor einem halben Jahrhundert E. Käsemann die Frage nach dem historischen Jesus wieder aufgenommen hatte.³⁵ Ich persönlich halte es für schlechthin stichhaltig, ich habe es in meinen Vorlesungen oft genug angeführt und bin nicht müde, es auch hier noch einmal zu wiederholen.

Zur Zeit der Entstehung unserer Evangelien, so die Überlegung, wäre es leicht möglich gewesen, das Heilsgeschehen in Christus als einen transzendenten, überweltlichen, überzeitlichen Sachverhalt zu proklamieren, und manche haben es damals auch getan. Aber zumindest derjenige Teil der Christenheit, in dessen Erbe wir stehen, hat sich dieser Abstraktion verweigert. Das Grundbekenntnis der kanonisch gewordenen Evangelien lautet, dass sich Kreuz und Auferstehung in Raum und Zeit ereignet haben, und mehr noch, dass sie auch nicht zu haben sind ohne die Erinne-

33 Vgl. D. Macaulay, *Motel of the Mysteries*, Boston 1979, etwa die Graphik auf S. 37, die die Ausgräberin Harriet Burton mit Zahnbürsten als Ohrgehänge, einer Kette mit Abflusstöpfen als Halsband und einer Toilettensitzgarnitur als Kopfschmuck zeigt (z.B. URL <http://deu.archinform.net/stich/746.htm>), in Anspielung auf die berühmten Porträtphotographien der mit dem ‚Schatz des Priamos‘ kostümierten Sophia Schliemann (URL http://www.dillum.ch/html/sophia_schliemann.gif), dazu die Erläuterung auf S. 76: „The Sacred Collar: This article was worn by the ranking celebrant at the final burial ceremony ...“

34 Vgl. auch Hengel, *Historische Methoden* (s. Anm. 2), 112 (4.2.1.).

35 E. Käsemann, *Das Problem des historischen Jesus* [1953], in ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Bd. I, Göttingen 1960, 187–214.

rung an Botschaft und Wirken Jesu von Nazareth, so unterschiedlich diese Geschichte in den Evangelien auch ausgeführt wird.³⁶

Dieses Bekenntnis zu Jesu irdisch-menschlicher Geschichtlichkeit hält uns, die Leserinnen und Leser der Evangelien, dazu an, diese Geschichte nun nicht als reine Literatur zu lesen, sondern auch das ernst zu nehmen, was man linguistisch als die „Referentialität“ eines Textes bezeichnet, seinen Bezug auf einen Gegenstand, in unserem Fall: auf die vergangenen Ereignisse, von denen erzählt wird.

Allerdings haben wir heute andere Vorstellungen von Geschichte als die Evangelisten vor knapp 2000 Jahren. Im Zeitalter der Entmythologisierung sprach man distanzierend vom „mythologischen Weltbild“ der Bibel; heute würden wir vielleicht vornehmer sagen, es bewegen uns andere Sprach- und Deutungsmuster, auch veränderte Erkenntnisinteressen: Sozialgeschichte, Kulturanthropologie, die Genderfrage, der Kontext des antiken Judentums usw. – jedenfalls, und das ist ja nun altbekannt, können wir heutzutage die Berichte der Evangelien nicht einfach als Tatsachenprotokolle lesen, sondern müssen uns selber von neuem auf die Suche nach ihrer Geschichte begeben. Genau das ist der Punkt, an dem unsere historische Arbeit einsetzt.

Ein hermeneutischer Wegweiser ist dabei das Lukasevangelium. Wir haben nicht nur eines, sondern vier Evangelien,³⁷ die das Leben Jesu teilweise sehr verschieden erzählen. Lukas nimmt in seinem Prolog die Existenz von anderen, konkurrierenden Jesus-Erzählungen ausdrücklich zur Kenntnis (1,1–4), nicht um sie zu kritisieren, sondern in Respekt und Dankbarkeit, besonders für diejenigen, von deren Sachkenntnis er sich selber abhängig weiß. Dennoch sieht er es als seine Aufgabe, die Geschichte noch einmal neu zu schreiben, und das heißt für ihn, die Quellen zu sichten, sie neu zu ordnen, Bekanntes in neuem Licht zu zeigen und vor allem den Sinn des Ganzen noch klarer und sachgemäßer herauszuarbeiten. Wenn man so will, ist das Lukasevangelium das erste historisch-kritische Jesus-Buch der christlichen Literaturgeschichte – samt seinen Irrtümern und Schwächen, denn gegen solche sind (auch) gute historische Untersuchungen erfahrungsgemäß nicht gefeit.³⁸ Mit dem

36 Käsemanns Ansatz blieb freilich nicht unwidersprochen; vgl. R. Bultmann, Antwort an Ernst Käsemann, in ders., Glauben und Verstehen, Bd. 4, Tübingen 1967, 190–198, bes. 195, zur paulinischen und johanneischen Beschränkung auf das „Daß des historischen Jesus“.

37 Im AT wären hier die überlieferungsgeschichtlichen Dubletten der Genesis, die teilweise parallelen Gesetzeskorpora (vgl. „Deutero-Nomium“) und vor allem die Doppelung von deuteronomistischem und chronistischem Geschichtswerk vergleichbar; zu letzterer s. M. Sæbø, „Ne bis in idem“? – Theologische und kanonische Aspekte der Parallelität von Deuteronomistischem und Chronistischem Geschichtswerk, in S. Chapman u.a. (Hg.), Biblischer Text und theologische Theoriebildung, BThSt 44, Neukirchen-Vluyn 2001, 27–51.

38 Man könnte im Gegenteil sogar sagen, dass gerade die Korrigierfähigkeit der lukianischen Rekonstruktionen ihre historiographische Seriosität beweist. Wenn Lukas etwa aus dem markinischen Jesusbild Züge starker Emotionalität eliminierte (vgl. Lk 5,13; 6,10; 18,16), so hatte er dafür ebenso seine Gründe, wie das 19. Jahrhundert Gründe hatte, die Wunderüberlieferungen zu entschärfen, das frühe 20. Jahrhundert Gründe, die Apokalyptik hervorzukehren, und das späte 20. Jahrhundert Gründe, Jesu jüdische Frömmigkeit wiederzuentdecken.

Programm des lukanischen Doppelwerks weist uns also schon die Bibel selbst den Weg zu unserer historischen Arbeit.

5. Spiritualität

Als zweites sei noch einmal der spirituelle Gesichtspunkt angesprochen. Lessings These, dass sich aus zufälligen Geschichtswahrheiten keine notwendigen Vernunftwahrheiten gewinnen lassen, hatte ich schon zitiert. Demgegenüber möchte ich nun aber zu bedenken geben, dass das Verhältnis zufälliger Geschichte zu einer *persönlichen Glaubensgewissheit* vielleicht doch ein anderes ist.³⁹ Jedenfalls gilt das für unsere persönliche Lebensgeschichte, die, so zufällig sie auch sein mag, für unsere Identität doch grundlegend ist. Was wir sind, ist zu einem wesentlichen Teil ein Ergebnis aus unserer gelebten Vergangenheit; das lehrt uns die Entwicklungspsychologie, und das lehrt uns auch die Erfahrungen unseres Alltags. Nicht von ungefähr reichen wir, wenn wir uns vor Unbekannten präsentieren, etwa bei einer Bewerbung, einen Lebenslauf mit ein.⁴⁰ Meine Identität ergibt sich nicht nur aus meiner unmittelbaren gegenwärtigen Selbstwahrnehmung, sondern schließt meine Vergangenheit und meine Zukunft und damit meine Geschichte mit ein.

Dass dies nicht nur für unsere persönliche Lebensgeschichte gelten soll, sondern im Prinzip auch für die Geschichte Israels und die Geschichte der ältesten Christenheit, liegt nun freilich nicht ohne weiteres auf der Hand. Denn warum sollte gerade diese Geschichte für uns wichtiger sein als, sagen wir, die des peloponnesischen Krieges oder die des Abfalls der Vereinigten Niederlande? Könnte es vielleicht sein, dass jener garstige Graben, der uns von Lessings „zufälligen Geschichtswahrheiten“ trennt, in Wirklichkeit *hier* verläuft, zwischen der *nahen* Geschichte, der sich unsere Identität verdankt, und jener fernen, die mit uns scheinbar nichts mehr zu tun hat?

Ich würde aber vermuten – ohne dass ich das hier vertiefen könnte –, dass unser Bewusstsein von der Geschichtlichkeit unserer individuellen, eigenen Existenz uns ganz von selbst zu der Frage nach der Geschichte auch derjenigen Ereignisse hindrängt, auf die sich unser christliches Bekenntnis gründet.⁴¹ Ich möchte zwar nicht behaupten, dass der christliche Glaube gar nicht anders kann, als nach dieser fernen und doch grundlegenden Geschichte zu fragen. Aber ich meine, dass unser persönliches Angewiesensein auf Vergangenheit diese Frage zumindest nahe legt. Wenn unsere Geschichte für unsere Identität grundlegend ist, kann es uns nicht befriedigen, wenn aus der biblischen Botschaft die geschichtliche Dimension ausgeblendet bleibt.⁴²

39 Vgl. hierzu auch die Polemik gegen D. F. Strauß bei Th. Keim, *Der geschichtliche Christus. Eine Reihe von Vorträgen mit Quellenbeweis und Chronologie des Lebens Jesu*, Zürich 1866, 158–170.

40 Vgl. B. Wolbring, *Neuere Geschichte studieren*, Stuttgart 2006, 48.

41 Dafür spräche zumindest der Erfolg vieler angeblicher Enthüllungsbücher über die Anfänge des Christentums; s.u.

42 Vgl. Hengel, *Historische Methoden* (s. Anm. 2), 110 (3.1.2.): „Verfälschung, Unterdrückung und Verweigerung historischer Informationen und Erkenntnisse könnte man mit dem Akt der ‚Verdrängung‘ vergleichen; sie widersprechen nicht nur der allgemein mensch-

6. Eine Instanz gegen die Beliebigkeit der Imagination

Zuletzt noch ein sehr banales Argument – die Notwendigkeit, gegenüber mancherlei unqualifizierten Äußerungen über Themen der biblischen Geschichte eine wissenschaftlich verantwortete theologische Position beziehen zu können; ich kann auch altmodisch sagen: die Notwendigkeit einer wissenschaftlichen Apologetik.

Ich denke, dieses Argument wird unmittelbar einleuchten; es ist gewiss auch kein Zufall, dass es in einem Klassiker unserer Tage, dem Jesus-Buch von G. Theißen und A. Merz, im Vorwort ganz oben steht: „Viele“, so schreiben sie, „sind heute hilflos, wenn es darum geht, argumentativ zu klären, was wir vom historischen Jesus wissen, was wir nur vermuten und was wir nicht wissen können. Enthüllungsbücher, die den wahren Jesus hinter kirchlichen Verfälschungen hervorholen wollen, stoßen ebenso in diese Marktlücke des Wissens wie erbauliche Werke, die aus den religiösen Sehnsüchten und ethischen Werten unserer Zeit einen neuen Jesus schaffen.“⁴³ Der zuverlässigste, ja vielleicht einzige Weg, sich der Suggestivität solcher Phantasieprodukte zu entziehen, ist das zwar mühsame, aber auch einer strengen Selbstdisziplin unterworfenene Geschäft der historischen Kritik.

In einer Zeit, in der sich in der Medienlandschaft die Grenzen zwischen Dokumentation und Fabel immer mehr verflüchtigen, besteht diese Notwendigkeit besonders. Ich erinnere nur an den Bestseller *Da Vinci Code* von Dan Brown,⁴⁴ der seine Protagonisten aus altchristlichen Apokryphen, hellenistischen Mysterienkulten und der Gralslegende eine alternative Jesus-Geschichte zusammenrühren und die kirchliche Überlieferung als grandiose Propagandafälschung denunzieren lässt. Obwohl das Buch an seiner Romanhaftigkeit dankenswerterweise keinen Zweifel lässt, musste ich mir doch von einer beunruhigten Laien-Leserin sagen lassen, nicht wenige ihrer Bekannten seien überzeugt, Dan Brown habe ihnen entgegen einer Flut von kirchlichen Lügen die Augen für die Wahrheit geöffnet – beiläufig übrigens ein schöner Beleg für die subjektiv empfundene Relevanz auch einer sehr entfernten Vergangenheit.

Wenn man die historisch-kritische Fachwelt für sich betrachtet, kann einem von dem Gewirr der Hypothesen und dem Mangel an Konsens leicht schwindlig werden. Aber was sie der Einbildungskraft zeitgenössischer Pseudo-Wissenschaftlichkeit entgegenzusetzen hat, erweist sich doch immer wieder als erstaunlich sicher und konsistent. Nein, Jesus war *nicht* der qumranische Lehrer der Gerechtigkeit,⁴⁵ er war auch nicht der Strohmann eines geheimen Frauenbundes,⁴⁶ und auf gemeinsame Nachkommen Jesu mit Maria Magdalena geben die antiken Quellen keine Hinweise.⁴⁷ Dass die Forschung in solchen Dingen fundiert Rede und Antwort zu stehen

lichen Forderung nach sachlicher Wahrheit, sondern sie können sogar zum zerstörenden Selbstbetrug führen.“

43 G. Theißen, A. Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen, 2. Aufl. 1997, 1.

44 D. Brown, *Sakrileg. The Da Vinci Code*, Illustrierte Ausgabe, Bergisch Gladbach 2005, bes. 246–254 (Kap. 55).

45 So dargestellt bei B. Thiering, *Jesus von Qumran. Sein Leben – neu geschrieben*, Gütersloh 1993.

46 Gegen Chr. Mulack, *Jesus der Gesalbte der Frauen*, Stuttgart 1987.

47 Entgegen der Fiktion bei Brown, *Sakrileg* (s. Anm. 44).

vermag,⁴⁸ ist zwar vielleicht nicht gerade ein erhabenes Motiv für ihr historisches Fragen, aber es ist doch eines von unanfechtbarer Evidenz.

Nachbemerkung

Damit bin ich am Ende meiner Überlegungen angelangt und könnte eigentlich schließen. Es gibt allerdings noch einen vierten Grund, aus dem ich als Exeget nach der Geschichte frage. Es ist meine Neugier. Das ist ein sehr privater Beweggrund, weshalb ich hier darüber auch nicht viel sagen kann. Wenn ich ihn dennoch erwähne, so deshalb, weil ich vermute, dass ich ihn mit vielen anderen teile,⁴⁹ auch unter den Leserinnen und Lesern dieser Zeitschrift.

Summary

It may be true that the historical method in biblical exegesis in a certain way sidesteps the normativity of Scripture, that its results are often contradictory and lacking in reliability, and that historical cognition is inevitably affected by the subjectivity of interpretation. However, the present article counters these dogmatic, spiritual and epistemological objections by arguing that stronger reasons definitely call for a historical quest: Christian beliefs are to a large extent based on events in the past; historical experience is fundamental to human existence and self-understanding; and historical likelihood is an efficient antidote against the arbitrariness in much of contemporary pseudo-historiography on the beginnings of Christianity.

Friedrich Avemarie

Jg. 1960, 1979–1987 Theologiestudium und Vikariat, 1987–1991 Studium der Judentumswissenschaften, 1991–2002 Wissenschaftlicher Mitarbeiter bei M. Hengel und H. Lichtenberger, Tübingen, 1995 Promotion („Tora und Leben“), 2000 Habilitation („Die Taufzählungen der Apostelgeschichte“), seit 2002 Lehrstuhl für Neues Testament an der Philipps-Universität Marburg.

48 Dass es Grenzfälle gibt, sei nicht verschwiegen. Ein prominentes Beispiel ist die Diskussion um das sog. „Geheime Markusevangelium“; vgl. dazu die umsichtige Diskussion bei E. Rau, Das geheime Markusevangelium. Ein Schriftfund voller Rätsel, Neukirchen-Vluyn 2003, bes. 17–24.

49 Vgl. G. Theißen, Die Jesusbewegung. Sozialgeschichte einer Revolution der Werte, Gütersloh 2004, 31: „Es gibt ein allgemeines menschliches Neugierverhalten, das gerade von jenen Zusammenhängen provoziert wird, die von einer pietätvollen Aura umhüllt sind.“