

Freiheit zum Streit

Eine katholische Perspektive der Exegese

Gerd Häfner

Wenn das Thema der Freiheit in der und für die Kirche aus Sicht der Exegese angegangen werden soll, so richtet sich die erste Erwartung wohl auf die Frage, was neutestamentliche Texte zu diesem Thema beitragen können. Es ließe sich ein Überblick über das Wortfeld der Freiheit geben, mit seinen verschiedenen semantischen Nuancen: Freiheit von Gesetz (Gal 3,23–4,7), Sünde und Tod (Röm 6,1–14; 8,1–30); die in Christus geltende Dialektik von frei und Sklave sein (1 Kor 7,17–24); die Warnung, die Freiheit nicht als Vorwand zur Sünde zu missbrauchen (1 Petr 2,16; Gal 5,13–26). Man könnte auch die Beschränkung auf die begriffliche Ebene hinter sich lassen und etwa in moralischer Hinsicht fragen, wie die Parole „alles ist mir erlaubt“ (1 Kor 6,12) besprochen wird¹. Den Untertitel unserer thematischen Einheit aufnehmend könnte auch naheliegen, einen konkreten Problemfall zu diskutieren, in dem der Bezug auf das Gewissen eine zentrale Rolle spielt². Die folgenden Überlegungen setzen anders an und beleuchten das im Thema benannte Sachproblem im Blick auf die *früheste historische Entwicklung in der Kirche*. Nicht begriffliche Belege für das Wortfeld der Freiheit sind also entscheidend, sondern die Frage, in welcher Weise sich das Phänomen von Freiheit in dieser frühen Phase zeigt. Außerdem soll in einem zweiten Schritt die Themenstellung auch auf die *Exegese als theologische Disziplin* bezogen werden³.

¹ Es ist kein Zufall, dass dieses Panorama an möglichen Entfaltungen des Themas auf Zusammenhänge in den Paulusbriefen verweist. In ihnen ist das Wortfeld der Freiheit (ἐλευθερία, ἐλεύθερος, ἐλευθεροῦν) im Neuen Testament am stärksten vertreten: Von 36 Belegen stammen 25 aus Paulusbriefen.

² Auch hier böte sich mit der Passage 1 Kor 8–10 ein Paulustext an.

³ Ein solcher thematischer Zuschnitt legt sich auch durch das Programm des Tagungsbandes nahe, den Beitrag der Exegese aus evangelischer und katholischer Perspektive erfolgen zu lassen. Da es in der neutestamentlichen Exegese in me-

1. Ein Blick auf die erste christliche Generation

a) Das Fehlen von Entscheidungsinstanzen

Das Stichwort „Freiheit in der Kirche“ weckt, jedenfalls im katholischen Raum, die Frage nach dem Verhältnis zu etablierten Autoritätsstrukturen. Und damit stehen wir vor einer grundlegenden Differenz zu den Gegebenheiten im frühen Christentum. Selbst die spätesten Zeugnisse des Neuen Testaments, in denen sich die Entwicklung hin zu amtlichen Strukturen niederschlägt, gehören in eine Situation, in der nicht von oben entschieden werden konnte, wo die Grenze zu Fehlformen des Glaubens überschritten wird. Deshalb spielt die Auseinandersetzung mit abweichenden Positionen in der neutestamentlichen Briefliteratur eine vergleichsweise große Rolle. Geschichtlich betrachtet, ergibt sich dabei keine Eindeutigkeit durch die Überlegung, dass die Position des neutestamentlichen Autors deshalb im Recht sein müsse, weil sie Teil des Neuen Testaments ist. Die Qualität als Offenbarungsliteratur wurde den Schriften erst im Laufe der altkirchlichen Rezeption zugeschrieben⁴. In der historischen Situation konnte ein solches Merkmal keine Bedeutung haben. Die Tatsache, dass wir nur eine Seite in den Auseinandersetzungen kennen, ist deshalb bei der Bewertung der Vorgänge immer zu berücksichtigen. Anders gesagt: In neutestamentlicher Zeit gab es unausweichlich die Freiheit zum Streit. Dies provoziert die Frage, inwieweit unterschiedliche Posi-

thodischer Hinsicht kein konfessionelles Profil gibt, ist ein Zugang gewählt, der eine Verbindung zu Debatten in der katholischen Kirche erkennen lässt.

⁴ Unabhängig davon, wie man die Kanonentwicklung im Einzelnen rekonstruiert, ist für das 1. Jahrhundert festzuhalten, dass keine frühchristliche Schrift kanonische Qualität hatte. Die Diskussion zur Entstehung des Kanons ist in jüngerer Zeit wieder in Gang gekommen (vgl. *Katharina Greschat*, Die Entstehung des neutestamentlichen Kanons. Fragestellungen und Themen der neueren Forschung, in: *Verkündigung und Forschung* 51 [2006] 56–63). Das Urteil, die Grundform des Kanons sei am Ende des 2. Jahrhunderts bereits erkennbar und die Endgestalt ab der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts erreicht (vgl. z. B. *Ingo Broer*, Einleitung in das Neue Testament, Würzburg³ 2010, 703–707), erscheint wieder unsicher. Gegen den Trend sieht *David Trobisch*, Die Endredaktion des Neuen Testaments. Eine Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel (NTOA 31), Fribourg/Göttingen 1996, den Kanon als Ergebnis einer Redaktion, die bereits im 2. Jahrhundert erfolgte und in Kodexform veröffentlicht wurde.

tionen nebeneinander bestehen konnten. Wie ging man, wenn keine übergeordnete Autorität entschied, was richtig und falsch ist, mit den bestehenden Differenzen um?

b) Auseinandersetzungen um eine Grundsatzfrage

Betrachten wir ein Beispiel, in dem eine sehr grundlegende Frage verhandelt wurde: die nach den Bedingungen, zu denen Heiden in die Gemeinde aufgenommen werden können, und nach den Konsequenzen für das Zusammenleben in der Gemeinde.

Wir können dabei drei Positionen unterscheiden. Klar ist die Sicht des Paulus: Heiden können als Heiden aufgenommen werden, ohne sie auf die Mose-Tora zu verpflichten; und innerhalb der Gemeinde darf es keine Trennung dadurch geben, dass sich die Judenchristen an die Speisegebote der Tora halten. Die Gegenposition wird durch jene markiert, die Paulus in Gal 2,4 als „Falschbrüder“ bezeichnet und die er auch in der galatischen Krise⁵ bekämpft. Für sie kommt eine Aufnahme von Heiden nur in Frage, wenn diese auch die Verpflichtung auf die Gebote des mosaischen Gesetzes übernehmen. In diesem Fall entsteht kein Problem im Blick auf das Zusammenleben in der Gemeinde, weil dann alle, die sich zu Christus bekennen, ihren Alltag nach derselben Richtschnur gestalten. Zwischen beiden Extremen lässt sich eine Mittelposition ausmachen, die mit der Person des Herrenbruders Jakobus verbunden ist. Er stimmt der gesetzessfreien Heidenmission zu: Heiden können als Heiden aufgenommen werden; eine Relativierung des Tora-Gehorsams der Judenchristen aber lehnt er ab. Die Judenchristen haben sich weiter an die mosaischen Speisegebote zu halten, weshalb die in Antiochien praktizierte Tischgemeinschaft zwischen Juden- und Heidenchristen für ihn nicht in Frage kommt. Der sogenannte „antiochenische Zwischenfall“ (Gal 2,11–14) offenbart die Differenzen: Jakobus greift über Mittelsmänner in die Praxis der Gemeinde in

⁵ In den heidenchristlichen Gemeinden waren judenchristliche Missionare mit der Forderung nach Übernahme der Tora-Verpflichtung aufgetreten. Paulus will mit seinem Brief die Adressaten von diesem Schritt abhalten (vgl. zur Situation des Galaterbriefs z. B. *Michael Theobald*, *Der Galaterbrief*, in: M. Ebner/S. Schreiber [Hg.], *Einleitung in das Neue Testament* [KStTh 6] Stuttgart²2013, 353–370: 355–365).

Antiochia ein. Die Plausibilität seiner Position zeigt sich darin, dass die Judenchristen in Antiochien ihr folgten – selbst ein Protagonist der Heidenmission wie Barnabas, wie Paulus bitter bemerkt.

Keine der drei Positionen kann sich zunächst allgemein durchsetzen, keine ist durch getroffene Entscheidungen erledigt. Das sogenannte Apostelkonzil⁶ hatte die Mission unter Heiden ohne Verpflichtung auf die Tora grundsätzlich freigegeben, ließ aber offensichtlich Spielraum für unterschiedliche Interpretationen des Ergebnisses im Blick auf die Lebenspraxis christlicher Gemeinden. Zwar kann Paulus seinen Gegnern in Galatien vorhalten, dass sie gegen die in Jerusalem getroffene Vereinbarung verstoßen, wenn sie von den heidenchristlichen Galatern die Einhaltung der Mose-Tora fordern. In der Perspektive der Gegner waren jene Beschlüsse aber nicht bindend, wohl weil sie diese als fundamentalen Verstoß gegen das Gottesbekenntnis der jüdischen Tradition gewertet haben. Paulus beruft sich im galatischen Konflikt auf die Übereinstimmung mit den führenden Gestalten der Jerusalemer Urgemeinde – aber nur sofern sie mit ihm übereinstimmen. Als ihm übergeordnete Entscheidungsautorität akzeptiert er sie nicht. Dies zeigt sich nicht nur in der Relativierung ihrer Bedeutung – „was für Leute sie auch immer waren, ist mir gleichgültig; Gott schaut nicht auf die Person“ (Gal 2,6) –, sondern auch im oben genannten antiochenischen Zwischenfall.

In dieser Kontroverse zog Paulus offenbar den Kürzeren, denn er erwähnt im Galaterbrief den Ausgang des Streits nicht, und das lässt sich nur dadurch erklären, dass er verloren hat⁷. Seine Überzeugung wird dadurch aber nicht erschüttert: Wahrscheinlich gründet in die-

⁶ Der Begriff „Apostelkonzil“ wird häufig kritisiert, weil er falsche Assoziationen an die späteren Konzilien wecke, von denen sich jenes Jerusalemer Treffen mit seinem bescheidenen Ausmaß erheblich unterscheide (s. z. B. *Christfried Böttrich*, *Der Apostelkonvent und der Antiochenische Konflikt*, in: *Paulus Handbuch*, hg. v. F.W. Horn, Tübingen 2013, 103–109: 103; *Udo Schnelle*, *Die ersten 100 Jahre des Christentums 30–130 n. Chr. Die Entstehungsgeschichte einer Weltreligion*, Göttingen 2015, 223 Anm. 1). Ob die Rede vom „Apostelkonvent“ um so viel passender ist, dass man den traditionellen Begriff besser verabschiedet, kann man bezweifeln. An ihm hält auch *Dietrich-Alex Koch*, *Geschichte des Urchristentums. Ein Lehrbuch*, Göttingen 2013, 223, fest.

⁷ So die übliche und überzeugende Deutung; vgl. z. B. *James Dunn*, *Beginning from Jerusalem (Christianity in the Making 2)*, Grand Rapids 2009, 489–491; *Matthias Konradt*, *Zur Datierung des sogenannten antiochenischen Zwischenfalls*, in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 102 (2011) 19–39: 30f.

sem Zerwürfnis der Beginn seiner selbständigen Missionsarbeit⁸. Während es für Jakobus erträglich ist, dass zwei verschiedene Lebensweisen in der Gemeinde nebeneinander bestehen, erkennt Paulus darin ein Abweichen von der „Wahrheit des Evangeliums“ (Gal 2,14). Und so ergeben sich die drei skizzierten Positionen in einer Frage, die Selbstverständnis und Praxis der frühchristlichen Gemeinden grundsätzlich berührt.

c) Konfliktlösung

Konnte es in diesem Streit eine Lösung geben, wenn sie nicht „von oben“ zu entscheiden war? Zunächst ist festzuhalten: Zwar kam es zu Trennungen, aber man verstand sich doch in den verschiedenen „Lagern“ als zusammengehörig. Sicher konnte sich dies im Modus der Kritik zeigen, wenn die Gegner der paulinischen Heidenmission versuchten, die heidenchristlichen Gemeinden für ihre Position zu gewinnen. Dies bedeutet aber auch, dass sie diese Gemeinden nicht aufgaben. Paulus seinerseits will durch die Kollekte die Verbindung mit der Jerusalemer Urgemeinde aufrechterhalten, obwohl er befürchtet, dass das Zeichen der Verbundenheit dort nicht willkommen ist (Röm 15,31)⁹.

Eine Lösung des Konflikts wurde freilich nicht durch die Vertreter der Extrempositionen erreicht. Wahrscheinlich sind die so ge-

⁸ Vgl. Koch, Geschichte (s. Anm. 6), 247; Böttrich, Apostelkonvent (s. Anm. 6), 108. Anders Konradt, Datierung (s. Anm. 7), der beachtenswerte Argumente für eine spätere Ansetzung des antiochenischen Zwischenfalls vorgetragen hat. Für den hier interessierenden Zusammenhang ist die Frage der genauen zeitlichen Einordnung nicht von entscheidender Bedeutung.

⁹ Das Geschick der Kollekte, die auf dem Apostelkonzil vereinbart wurde (s. Gal 2,10), ist historisch nur schwer rekonstruierbar. Die Apostelgeschichte erwähnt im Zusammenhang des letzten Jerusalem-Aufenthaltes des Paulus, der mit der in Röm 15,31 anvisierten Reise zu verbinden ist, die Sammlung nicht. Möglicherweise verbirgt sich das Kollekten-Thema hinter der von Paulus übernommenen Bezahlung der Opfer im Rahmen eines Nasiräatsgelübdes (Apg 21,23–26). Wenn das in heidenchristlichen Gemeinden gesammelte Geld dafür verwendet wurde (vgl. Friedrich W. Horn, Die letzte Jerusalemreise des Paulus, in: Ders. (Hg.), Das Ende des Paulus. Historische, theologische und literaturwissenschaftliche Aspekte [BZNW 106], Berlin 2001, 15–35: 34), gelang nicht mehr als ein „mühsame[r] Kompromiss“ (Koch, Geschichte [s. Anm. 6] 334). Einen Bruch erkennt dagegen Schnelle, Jahre (s. Anm. 6), 289f.

nannten Jakobus-Klauseln, die in der Apostelgeschichte mit dem Apostelkonzil verbunden sind (Apg 15,20.29), ein später gefundener Kompromiss, der das Problem lösen sollte, das im antiochenischen Zwischenfall aufgebrochen war. Den Klauseln zufolge müssen die Heidenchristen einen Mindeststandard ritueller Gebote beachten: Enthaltung von Blut, Ersticktem, Götzenopferfleisch und Unzucht¹⁰. Unter dieser Bedingung können die Judenchristen mit ihnen Tischgemeinschaft pflegen. Diese Lösung ist insofern ein Kompromiss, als beide Seiten von ihren Positionen abrücken müssen. Die Heidenchristen akzeptieren die Beachtung bestimmter Regeln, die sich der jüdischen Tradition verdanken; auf judenchristlicher Seite wird die Abgrenzung von der nichtjüdischen Lebenswelt aufgebrochen, die in der Einhaltung der Tora-Gebote begründet war. Die Herausforderung ist für die heidenchristliche Seite wohl geringer gewesen, vor allem, wenn man mit einem nennenswerten Anteil von „Gottesfürchtigen“¹¹ rechnet, die schon vor ihrem Christusbekenntnis Sympathie für die jüdische Gottesverkündigung durch ein Leben im Umfeld der Synagoge bekundet hatten. Dass auch Judenchristen zustimmen konnten, dürfte an einer Besonderheit des Kompromisses liegen: Er griff Vorgaben aus der jüdischen Tradition auf. Die vier Klauseln sind an den Bestimmungen orientiert, die in Lev 17f. für im Land wohnende Nichtisraeliten gelten¹². Was in Lev das Zusam-

¹⁰ „Ersticktes“ (πνικτόν) ist auf Fleisch zu beziehen, das nicht aus fachgerechter Schlachtung stammt. Dabei dürfte auch eine Rolle spielen, dass bei diesem nicht genussfähigen Fleisch nicht alles Blut aus dem Tierkörper ausgetreten ist (vgl. *Friedrich Avemarie*, *Die jüdischen Wurzeln des Aposteldekrets*, in: M. Öhler [Hg.] *Aposteldekret und antikes Vereinswesen* [WUNT 280], Tübingen 2011, 5–32: 17f.). Götzenopferfleisch stammt aus heidnischem Tempelbetrieb, „Unzucht“ bezieht sich auf bestimmte Sexualtabus (zu alttestamentlichen Bezügen s. u. Anm. 12).

¹¹ Vgl. zu den verschiedenen Formen des Interesses am Judentum von heidnischer Seite *Bernd Wander*, *Gottesfürchtige und Sympathisanten. Studien zum heidnischen Umfeld von Diasporasynagogen* (WUNT 104), Tübingen 1998; *Julia Wilker*, „... und machten diese gewissermaßen zu einem Teil der ihren“. Proselyten, Gottesfürchtige und Sympathisanten und der Normentransfer zwischen Juden und Nichtjuden im 1. Jahrhundert n. Chr., in: G.F. Chia (Hg.), *Athen, Rom, Jerusalem. Normentransfers in der antiken Welt*, Regensburg 2012, 55–76.

¹² Vgl. Lev 17,10–15 (Blut/Ersticktes); 17,8f. (Götzenopferfleisch); 18,6–23 (Unzucht). Der Bezug auf Fremde findet sich in 17,8 und 18,26. Vgl. im Einzelnen *Avemarie*, *Wurzeln* (s. Anm. 10), 11–27.

menwohnen im Land bestimmen soll, wird nun auf das Leben der endzeitlichen Heilsgemeinde bezogen. Der Kompromiss aktualisiert Tradition angesichts einer neuen Situation¹³. Wenn Freiheit zum Austrag von Glaubensstreit gelassen wird, können mit der Zeit Lösungen gefunden werden, die frühere Polarisierung überwindet.

Die Paulusbriefe lassen freilich keine Spur der Jakobusklauseln erkennen¹⁴, und die Annahme ist nicht unberechtigt, dass Paulus, kein Mann des Kompromisses, in dieser Lösung eine unzulässige Relativierung des Evangeliums erkannt hätte: Den Heiden über die Annahme der Christusbotschaft hinaus eine aus der Tora abgeleitete Praxis aufzuerlegen wäre für ihn wohl nur ein gradueller Unterschied zur Forderung nach Übernahme der Tora-Observanz¹⁵. Die Lösung der Jakobusklauseln wurde jedenfalls ohne ihn gefunden.

Waren diese Klauseln nur ein billiger Kompromiss und keine auf Dauer tragfähige Lösung? Belegen sie das Scheitern einer Strategie, die verschiedenen Positionen gerecht werden will? Ist das unnachgiebige Eintreten für die „Wahrheit des Evangeliums“ (Gal 2,14) doch der einzig gangbare Weg? Die historische Entwicklung zeigt: Die Gegner der gesetzefreien Heidenmission sind unterlegen, die Sicht des Paulus hat sich durchgesetzt. Dies hängt allerdings mit dem allmählichen Verschwinden des Judenchristentums zusammen. Das auf dem antiochenischen Zwischenfall behandelte Problem verlor mit der Zeit seine Relevanz¹⁶, und damit auch die Jakobusklauseln als dessen Lösung. Die geschichtliche Entwicklung hat nicht die Kompromiss-Strategie der Klauseln ins Unrecht gesetzt, sondern nur gezeigt, dass sie in dieser Frage nicht dauerhaft anwendbar war. Begründet war dies nicht in einer grundsätzlichen Schwäche der gefundenen Lösung, sondern in äußeren Einfluss-Faktoren.

Zunächst ließe sich vermuten: Der Erfolg der paulinischen Mission unter den Völkern trug wesentlich dazu bei, dass die christliche

¹³ Dies lässt sich auch dann sagen, wenn man in dem Bezug auf Lev 17f. „eine gewisse hermeneutische Kühnheit“ erkennt (*Avemarie*, Wurzeln [s. Anm. 10] 9).

¹⁴ Nach *Koch*, Geschichte (s. Anm. 6), 243, ist es „ausgeschlossen“, dass die Klauseln „in den paulinischen Gemeinden in Geltung“ waren. Er verweist auf die Frage des Götzenopferfleisches in 1 Kor 8–10 und besonders auf die Lösung in 10,25–29, die mit dem Aposteldekret nicht vereinbar sei.

¹⁵ Vgl. auch *Avemarie*, Wurzeln (s. Anm. 10), 29.

¹⁶ Vgl. auch *Böttrich*, Apostelkonvent (s. Anm. 6), 109.

Verkündigung aus jüdischer Sicht als Verrat am eigenen religiösen Erbe empfunden werden konnte und deshalb auf Ablehnung stieß. Führte dies zur Schwächung des judenchristlichen Elements? Gegen eine solch einlinige Erklärung spricht: Dass die Erfolge der Missionierung unter Juden vergleichsweise bescheiden blieben, wird als Problem bereits von Paulus in Röm 9–11 bedacht¹⁷, kann also nicht nur Konsequenz des Erfolgs der Heidenmission sein¹⁸. Beide Phänomene – Anwachsen des heidenchristlichen Strangs und Schwächung des judenchristlichen – laufen nebeneinander her.

Verstärkt wird die schwierige Lage des Judenchristentums durch die Auseinandersetzungen um die Neuformierung des Judentums nach der Katastrophe des Jüdisch-Römischen Krieges mit dem Verlust des kultischen Zentrums. Vor allem das Matthäus- und das Johannes-Evangelium geben Hinweise darauf, dass judenchristlich orientierte Gemeinden in diesen Konflikten unter Druck gerieten. Die scharfe antipharisäische Polemik des Matthäus erklärt sich am besten, wenn man konkrete Konflikte mit der pharisäisch dominierten Synagoge annimmt. Wie das Verhältnis der matthäischen Gemeinde zum jüdischen Umfeld genau zu bestimmen ist, wird unterschiedlich beurteilt. Am meisten für sich hat die Einschätzung, nach der die Adressaten des MtEv eine deviante Gruppe noch innerhalb des Judentums, aber an dessen Rändern sind, die mit den Schriftgelehrten der Synagoge um das jüdische Erbe ringt¹⁹. Die Öffnung zur Heidenmission ist vollzogen (Mt 28,19) und damit ein kritischer Punkt im Verhältnis zur Synagoge erreicht²⁰. Zu den Bedingungen,

¹⁷ Paulus spricht bezogen auf die Juden von der Hoffnung „einige von ihnen zu retten“ (Röm 11,14). Das Motiv des Eifersüchtigmachens in diesem Zusammenhang weist darauf hin, dass die Missionserfolge unter Heiden ein weit größeres Ausmaß erreicht haben als in Israel.

¹⁸ Die Darstellung von Apg 13 – Eifersucht auf den Missionserfolg unter Heiden führt dazu, dass sich die Juden von Paulus und Barnabas abwenden – ist nicht historisch auswertbar (vgl. *Alfons Weiser, Die Apostelgeschichte. Kapitel 13–28* [ÖTK 5,2], Gütersloh/Würzburg 1985, 337). *Dunn, Beginning* [s. Anm. 7] 426, erwägt im Anschluss an M. Goodman als Motiv der Ablehnung, die jüdische Seite hätte angesichts des Erfolgs einer noch unbekanntenen Gruppe um die guten Beziehungen in der Stadt gefürchtet. Auch in diesem Fall wäre nicht der Erfolg der Heidenmission als solcher entscheidend für das Nein zur Christusbotschaft.

¹⁹ Vgl. *Matthias Konradt, Israel, Kirche und die Völker im Matthäusevangelium* (WUNT 215), Tübingen 2007, 379–391.

²⁰ Anders *David Sim, The Gospel of Matthew and Christian Judaism. The History*

unter denen die Heiden zu Jüngern Jesu werden können, verlautet nichts. Nimmt man die Tora-Auslegung des Matthäus in den Blick, legt sich nahe: Die Konzentration auf den ethischen Aspekt der Tora-Gebote, verbunden mit der Tendenz, den Anspruch des Mose-Gesetzes in einem Satz zu bündeln (7,12; 22,40), ist als Versuch zu deuten, eine Tora-Observanz von Heidenchristen zu begründen, in der die Tora auch ohne Beachtung der rituellen Vorschriften *ganz* erfüllt ist²¹. Ob dies auch den Gesetzesgehorsam der Judenchristen beeinflusst hat, lässt sich aus dem Werk schwer rekonstruieren. Das Interesse an Fragen der Gesetzesauslegung im Gegenüber zu der der Pharisäer, das Festhalten an der Gültigkeit der Speisetora gegen Mk 7,19²², die Einfügung von *Sabbat* in Mk 13,18 (s. Mt 24,20) – all das deutet darauf hin, dass nicht an eine Relativierung des Tora-Gehorsams der jüdischen Christus-Bekennern gedacht ist. Aber die Bruchstellen im Verhältnis zur Synagoge sind bereits sichtbar, und wenn der Bruch erst vollzogen war, dürfte eine strenge judenchristliche Praxis in einer gemischten Gemeinde nicht aufrechtzuerhalten gewesen sein. So zeigt sich, wie gerade in einem für die Heidenmission offenen Milieu die judenchristlichen Traditionen durch die geschichtliche Entwicklung ins Hintertreffen geraten mussten²³.

and Social Setting of the Matthean Community, Edinburgh 1998. Ihm zufolge hat die mt Gemeinde selbst keine Heidenmission betrieben. Der Auftrag in 28,19 schließe die Verpflichtung der missionierten Heiden auf die Tora ein (vgl. ebd. 236–247). Dass damit das Gewicht der Schluss-Szene angemessen erfasst wird, kann man bezweifeln (vgl. auch *Konradt*, Israel [s. Anm. 19] 340 Anm. 288).

²¹ Ausdrücklich vermerken kann Matthäus eine solche Einschränkung nicht, mit 5,19 setzt er sogar einen Gegenakzent. Das Interesse an der ethischen Dimension der Tora ist aber deutlich zu erkennen (s.a. Mt 9,13; 12,7; 23,23).

²² Die Notiz am Ende des Verses („so erklärte er alle Speisen für rein“) streicht Matthäus. Die Frage nach rein und unrein behandelt er nur im Rahmen der rechten Halacha: Jesus lehnt die Tora-Auslegung der Pharisäer ab, tastet aber die Unterscheidung reiner und unreiner Speisen nicht an. So lautet das Fazit in Mt 15,20: „Mit ungewaschenen Händen zu essen verunreinigt den Menschen nicht“ (vgl. dazu *Martin Ebner*, Jesus – ein Weisheitslehrer. Synoptische Weisheitslogien im Traditionsprozeß [HBS 15], Freiburg i. Br. 1998, 222–230).

²³ Die problemlose Rezeption des MtEv in der heidenchristlich dominierten Großkirche bestätigt, dass dieses Werk nicht mit streng judenchristlichen Positionen verbunden war. *Sim*, Gospel (s. Anm. 20), 289–297, erklärt diesen (für seine Deutung des MtEv problematischen) Umstand durch die Annahme einer Spaltung der mt Gemeinde: Ein Teil habe sich mit der heidenchristlichen Kirche verbunden.

Im Johannes-Evangelium kommt der Bruch mit der Synagoge ausdrücklich an drei Stellen zur Sprache (Joh 9,22; 12,42; 16,2). Dass dies Konsequenzen für die Gestalt der Adressatengemeinden hatte, könnte sich in der Notiz über den Weggang vieler Jünger spiegeln (6,60–66). Sie ertragen den in der Brotrede erhobenen Anspruch Jesu nicht. Wahrscheinlich gab es im Laufe der Gemeindegeschichte eine Krise, in der nicht wenige die Gemeinde verlassen haben²⁴. Die Hinweise im Text deuten darauf, dass nicht eine kritisch beurteilte Tora-Observanz der Grund für die Krise war, sondern der christologisch für Jesus erhobene Anspruch, der jüdischerseits als Angriff auf das monotheistische Gottesbekenntnis empfunden werden konnte (5,18; 10,33; 19,7). Der Effekt der Krise ist eine Annäherung des johanneischen Kreises an die Großkirche²⁵. Spezifisch jüdenchristliche Traditionen verlieren dadurch an Bedeutung.

Freiraum zum Streit zu lassen kann auch dazu führen, dass sich mit der Zeit die ursprüngliche Kontroverse von selbst erledigt – weil die Voraussetzungen für ihr Entstehen nicht mehr gelten. Wie lange eine gefundene Lösung tragfähig ist, hängt von einem komplexen Zusammenhang geschichtlicher Bedingungen ab. Genauer müsste man im Fall der Jakobus-Klauseln sagen: Wie lange eine Lösung *gebraucht* wird, hängt von solch äußeren Bedingungen ab. Ihre Vorläufigkeit spricht nicht gegen ihre Richtigkeit und nicht gegen ihre Notwendigkeit zu einer bestimmten Zeit.

d) Neubewertung aus der Rückschau

Wir haben betrachtet, wie in der ersten christlichen Generation eine Grundsatzfrage behandelt wurde. Es wurde ein Streit ausgefochten, der zu Trennungen führte, aber auch zu einer Kompromisslösung, die freilich im Lauf der Zeit ihre Relevanz verlor. In der Apostelgeschichte stellt sich diese Entwicklung anders dar, und es ist zu fra-

²⁴ Vgl. *Ludger Schenke*, Johannes. Kommentar, Düsseldorf 1998, 142. Skeptisch zu solcher Auswertung der „galiläischen Krise“ in Joh 6 *Jürgen Becker*, Johannesches Christentum. Seine Geschichte und Theologie im Überblick, Tübingen 2004, 73f.

²⁵ Vgl. *Jean Zumstein*, Zur Geschichte des johanneischen Christentums, in: Ders., Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium, Zürich ²2004, 1–15: 8f.

gen, ob dem ein positiver Sinn für unser Thema „Freiheit zum Streit“ abgewonnen werden kann.

Von Konflikten bietet die Apostelgeschichte häufig ein geschöntes Bild und dies wird gewöhnlich und mit Recht einer harmonisierenden Tendenz des Autors zugeschrieben²⁶. Man muss in dieser Tendenz aber nicht das Unterdrücken von Auseinandersetzungen erkennen, denn ganz ausgeblendet werden die Konflikte nicht. Den Streit zwischen „Hebräern“ und „Hellenisten“ hat Lukas zwar auf die untheologische Frage der Witwenversorgung bezogen (Apg 6,1–6), aber zugleich eine Spur in sein Werk gelegt, die erkennen lässt, dass die Differenzen zwischen beiden Gruppen weiter reichten²⁷: Stephanus und Philippus aus dem Kreis der sieben Diakone treten als Verkünder auf und werden mit dem Weg des Evangeliums über Israel hinaus verbunden (Apg 8; 11,19f.). Vom „antiochenischen Zwischenfall“ ist in der Apostelgeschichte nichts zu erfahren, wohl aber von einem Zerwürfnis zwischen Paulus und Barnabas (Apg 15,36–41), wenn auch aus anderem und harmloserem Grund als in Gal 2,11–14.

Dass es in der Ursprungsgeschichte des Christentums Streit gegeben hat, verschweigt Lukas trotz des gegenläufigen Idealbildes (2,42–47) nicht. Es liegt ihm aber daran zu zeigen, dass diese Streitfälle zwischen urchristlichen Protagonisten keinen Bruch in die Bewegung gebracht haben. Aus der Rückschau führt er unterschiedliche Strömungen zusammen. Wenn Paulus der Apostelgeschichte zufolge mit der Gemeinde von Antiochia nicht bricht (Apg 18,22f.), dann wird zwar ein Konflikt ausgeblendet, zugleich aber auch dessen Unvermeidlichkeit bestritten: Wo für Paulus wegen des Festhaltens an der „Wahrheit des Evangeliums“ ein Miteinander nicht mehr möglich war, ergibt sich für Lukas nicht notwendig ein Bruch²⁸. In der Rück-

²⁶ Vgl. z. B. *Dietrich Rusam*, Die Apostelgeschichte, in: Ebner/Schreiber (Hg.), Einleitung (s. Anm. 5), 231–253: 244–246.

²⁷ Vgl. auch *Schnelle*, Jahre (s. Anm. 6), 144.

²⁸ Man kann hier auch die Extremposition auf der anderen Seite des Spektrums einschließen, obwohl deren Trägern weniger Aufmerksamkeit gewidmet wird. Die „aus der Partei der Pharisäer“, die die Verpflichtung der Heidenchristen auf die Tora verlangen, bringen bei der Versammlung in Jerusalem ihre Position vor (Apg 15,5), auf die Rede von Petrus hin aber schweigen sie (15,12), Gesandtschaft und Brief an die Gemeinden von Antiochien mit dem Beschluss (einschließlich der Jakobus-Klauseln) werden von der ganzen Gemeinde getragen (15,22). Lukas sagt nicht ausdrücklich, dass der Einspruch gegen die Heidenmission zurück-

und Zusammenschau lässt sich verbinden, was einem einzelnen Akteur als unvereinbar schien. Daraus kann man folgern, dass ein Freiraum zum Streit deshalb gelassen werden kann, weil sich erst aus dem Abstand Tragweite und Bedeutung von Konflikten ergeben²⁹.

2. Das Neue Testament als Dokument der Vielfalt

Neben dem historischen Beispielfall kann eine kanontheologische Überlegung den Gedanken bestärken, Freiheit in der Kirche schließe die Freiheit zur Auseinandersetzung ein. Das Neue Testament versammelt sehr unterschiedliche Schriften, nicht nur im Blick auf Gattung und Herkunft, sondern auch auf den Inhalt. Nur einige Schlaglichter sollen auf diesen Sachverhalt geworfen werden. (1) Es genügte nicht *ein* Evangelium, vielmehr stehen vier Erzählwerke über das Wirken Jesu nebeneinander, die sich nicht nur in Details unterscheiden, sondern sogar zwei unterschiedliche Typen der Botschaft Jesu präsentieren³⁰. (2) Wir stoßen auf unterschiedliche christologische Konzepte, mit denen die Bedeutung von Person und Geschick des Jesus von Nazaret erfasst wird. Sie zeigen sich in den verschiedenen Titeln, die Jesus zugeschrieben werden, in unterschiedlichen traditionsgeschichtlichen Bezugsrahmen (wie Messiasvorstellungen oder Weisheitsspekulation) und Denkmodellen (etwa Erhöhungs- und Präexistenzchristologie). (3) Endzeiterwartungen können im Einzelnen stark differieren. Die Offenbarung des Johannes entwirft ein durch und durch in apokalyptischen Traditionen wurzelndes Szenario, das sich aber von den Endzeitreden in den Evangelien (Mk 13parr) erheblich unterscheidet. Paulus zeichnet ein

gezogen wurde, gibt aber auch keinen Hinweis, dass er nach dem Beschluss noch bestand. Paulus hat in seiner Missionsarbeit nicht mit *judenchristlichen* Gegnern zu tun, sondern mit dem Widerspruch von Juden, die nicht zur Gemeinde gehören (s. Apg 17,5–9.13; 18,12–17; 19,9; s.a. 21,27f.).

²⁹ Dies gilt, obwohl im hier diskutierten Fall die Lösung mit dem Verlust des *judenchristlichen* Elements verbunden war. Möglicherweise hat man es wirklich mit unvereinbaren Positionen zu tun – aber dies (und welche Position sich bewährt) zeigt sich erst im Rückblick.

³⁰ Während Jesus den Synoptikern zufolge das Reich Gottes verkündet, ist seine Botschaft im JohEv wesentlich christologisch ausgerichtet (vom Reich Gottes ist nur in Joh 3,3.5 die Rede).

Bild von der Parusie Christi, in dem Katastrophen („endzeitliche Wehen“) nicht vorkommen (1 Thess 4,13–18); das Johannes-Evangelium bietet im Ganzen eine unapokalyptische präsentische Eschatologie³¹. (4) In den Gemeindestrukturen zeigt sich eine Entwicklung von einem charismatischen Modell bei Paulus bis zur Ordnung nach dem Vorbild des antiken Hauses, dessen Angehörige sich dem *pater familias* unterordnen müssen, in den Pastoralbriefen. Konnten Frauen zu Beginn eine aktive Rolle spielen³², ist dies durch die Orientierung an der Struktur des Oikos ausgeschlossen: Nun gilt für sie das Schweigegebot und die Verpflichtung auf ihre Rolle in Haus und Familie³³. (5) In der Frage nach dem Verhältnis zur staatlichen Autorität finden sich geradezu gegensätzliche Positionen in den Pastoralbriefen und der Johannes-Offenbarung. Ist für das letzte Buch im Kanon des Neuen Testaments die Macht Roms nur als Verkörperung satanischer Macht zu begreifen und nur der Auszug aus diesem gesellschaftlichen Umfeld eine legitime Option (18,4)³⁴, ru-

³¹ Ob die eschatologischen Aussagen des JohEv im Rahmen eines einheitlichen Konzepts interpretiert werden können, ist Gegenstand der Diskussion. Bejahend: Jörg Frey, *Johanneische Eschatologie*, Bd. III: Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten (WUNT 117), Tübingen 2000, zusammenfassend ebd. 464–481. Ablehnend: Becker, *Johanneisches Christentum* (s. Anm. 24), 156–165. 193f. In jedem Fall besteht das Profil der johanneischen Eschatologie darin, das im Glauben bereits jetzt gewonnene Leben zu betonen.

³² In 1 Kor 11,5 geht Paulus ganz selbstverständlich davon aus, dass Frauen in der Gemeindeversammlung prophetisch reden. Die Grußliste in Röm 16 gibt ebenfalls Hinweise auf die aktive Mitarbeit von Frauen in der ersten Generation (vgl. Marlis Gielen, *Die Wahrnehmung gemeindlicher Leitungsfunktionen durch Frauen im Spiegel der Paulusbriefe*, in: Th. Schmeller/M. Ebner/R. Hoppe (Hg.), *Neutestamentliche Ämtermodelle im Kontext* [QD 239], Freiburg i. Br. 2010, 129–165: 132–143). Dass Frauen in 1 Kor 14,34f. das Schweigen in der Gemeindeversammlung verordnet wird, ist nur durch eine Interpolation zu erklären (vgl. Wolfgang Schrage, *Der erste Brief an die Korinther* [EKK VI,3], Zürich/Neukirchen-Vluyn 1999, 481–487; anders Dieter Zeller, *Der erste Brief an die Korinther* [KEK 5], Göttingen 2010, 446f.).

³³ Vgl. 1 Tim 2,11–15; Tit 2,3–5; auch in 1 Tim 5,3–16 ist das Bemühen spürbar, die Witwen möglichst aus der aktiven Teilhabe an der Gestaltung des Gemeindelebens fernzuhalten (vgl. Ulrike Wagener, *Die Ordnung des „Hauses Gottes“*. Der Ort von Frauen in der Ekklesiologie und Ethik der Pastoralbriefe [WUNT 2.65], Tübingen 1994, 115–233).

³⁴ Vgl. zur programmatischen Bedeutung dieses Verses Hans-Josef Klauck, *Das Sendschreiben nach Pergamon und der Kaiserkult in der Johannesoffenbarung*,

fen die Pastoralbriefe zum Gebet für Könige auf (1 Tim 2,1) und sind um der Verkündigung des Evangeliums willen an einem entspannten Verhältnis zur Mehrheitsgesellschaft interessiert³⁵.

Wer ein solches Dokument der Vielfalt als maßgebliches Ursprungszeugnis einstuft, ist zur Freiheit zum Streit geradezu verurteilt. Die Freiheit zu solchen Konflikten bedeutet nicht Beliebigkeit. Es führt nicht zum „anything goes“, das ja einen Streit um Geltungsansprüche nicht kennt. Aber dass es in der Rezeption einer solchen Glaubensurkunde zu Auseinandersetzungen kommt, überrascht nicht. Andererseits kann die Sammlung so unterschiedlicher Schriften zu einem kanonischen Corpus als Signal verstanden werden, einen Ausgleich zwischen verschiedenen Standpunkten zu finden. Der Streit ist nicht Selbstzweck oder Ziel, sondern soll zur Einigung führen³⁶. Angesichts der Pluralität des Kanons kann solche Einheit freilich nicht im grundsätzlichen Verhindern von Pluralität liegen³⁷. Insofern der Kanon aber selbst eine Grenze setzt, ist die in ihm gründende Pluralität nicht beliebig.

3. Zur Freiheit der Exegese

„Freiheit für die Kirche? Freiheit in der Kirche?“ – diese Frage stellt sich auch im Blick auf die Exegese als theologische Disziplin. Tatsächlich kann man auch katholischerseits nicht darüber klagen, dass die Freiheit der Exegese heute beschnitten wäre. Die Zeiten des

in: Ders., *Alte Welt und neuer Glaube. Beiträge zur Religionsgeschichte, Forschungsgeschichte und Theologie des Neuen Testaments* (NTOA 29), Fribourg/Göttingen 1994, 115–143: 139.

³⁵ Vgl. 1 Tim 2,2 und die Ausrichtung der Rollen von Frauen und Sklaven an den Plausibilitäten des Umfeldes (1 Tim 6,1f.; Tit 2,5.10). S. a. 1 Tim 3,7: Wer das Amt des Episkopos anstrebt, muss einen guten Ruf „bei denen draußen“ haben.

³⁶ Dies gilt verstärkt, wenn man der Rekonstruktion von *Trobisch*, Endredaktion (s. Anm. 4) folgt: Veröffentlichung der 27 Schriften des Neuen Testaments als Werk einer Endredaktion, die das Bild der Harmonie zwischen den verschiedenen urchristlichen Protagonisten vermittelt (vgl. z. B. ebd. 93.147).

³⁷ Darin bestand der Versuch Markions: Er schloss verbreitet anerkannte urchristliche Schriften aus. „Darauf reagiert der christliche Kanon. Mit gutem Grund kann man Markion in diesem Sinn als Katalysator für die Herausbildung des christlichen Kanons bezeichnen“ (*Martin Ebner*, *Der christliche Kanon*, in: Ders./Schreiber (Hg.), *Einleitung* [s. Anm. 5], 9–52: 41).

Antimodernismus, in denen die Exegeten auf bestimmte Positionen verpflichtet wurden (etwa die Ablehnung der Zwei-Quellen-Theorie oder ein historisches Verständnis der biblischen Schöpfungsgeschichte)³⁸, sind lange vorbei. Die Offenbarungskonstitution des II. Vatikanums, *Dei Verbum*, hat der Sache nach historisch-kritische Exegese anerkannt³⁹, das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission „Die Interpretation der Bibel in der Kirche“ (1993) auch unter Verwendung des Begriffs⁴⁰. Die Freiheit verbindet sich allerdings mit einer weitreichenden Folgenlosigkeit. Katholische Exegeten können heute unbehelligt alles Mögliche herausbekommen, die kirchliche Rezeption bleibt davon weitgehend unberührt. Historisches Denken wird zwar ausdrücklich anerkannt, scheint aber nicht wirklich angekommen zu sein. Dazu zwei Beispiele.

Das Apostolische Schreiben *Ordinatio sacerdotalis* („über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe“) führt – im Rückgriff auf die Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre *Inter Insigniores*⁴¹ – nicht nur die Tradition der Kirche ins Feld, sondern argumentiert auch historisch mit Bezug auf die Auswahl von zwölf Männern als Aposteln und die Bestimmung von deren Nachfolgern. Nur um diese Argumentation soll es hier gehen. Sie blendet

³⁸ Vgl. dazu Ingo Broer, Gebremste Exegese. Katholische Neutestamentler in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, in: C. Breytenbach/R. Hoppe (Hg.), Neutestamentliche Wissenschaft nach 1945. Hauptvertreter der deutschsprachigen Exegese in der Darstellung ihrer Schüler, Neukirchen-Vluyn 2008, 59–112.

³⁹ Vgl. dazu Otto Hermann Pesch, Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965). Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte, Würzburg³ 1994, 286: „In Formulierungen, die die Gefühle der Minorität schonen, wird in den Artikeln 11 und 12 die historisch-kritische Methode in der Bibelauslegung nicht nur erlaubt, sondern geboten.“

⁴⁰ Vgl. Die Interpretation der Bibel in der Kirche. Das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission vom 23.4.1993 mit einer kommentierenden Einführung von Lothar Ruppert und einer Würdigung durch Hans-Josef Klauck (SBS 161), Stuttgart 1995, 96–101.

⁴¹ Apostolisches Schreiben Johannes Pauls II. *Ordinatio Sacerdotalis* an die Bischöfe der Katholischen Kirche über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe, 22. Mai 1994 (=AAS 86 [1994], 545–548); Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung zur Frage der Zulassung von Frauen zum Priesteramt, 15. Oktober 1976 (=AAS 69 [1977] 98–116). Deutsche Übersetzung beider Texte: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 117, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn² 1995.

aus, was die historische Befassung mit der Geschichte des frühen Christentums ergeben hat. (1) Historisch lässt sich keine ununterbrochene Linie von den Aposteln zu den kirchlichen Amtsträgern ziehen. Dies nicht nur deshalb, weil die Vorstellung einer seit der Ursprungszeit fortlaufenden personalen Kette ein späteres Konstrukt ist⁴². Außerdem ist der Begriff des Apostolischen im Neuen Testament viel weiter als es das Konzept von den 12 Aposteln beinhaltet; so wird in Röm 16,7 in Junia eine Frau unter die Apostel eingereiht⁴³. Deshalb ist es ein Anachronismus, wenn in *Inter Insigniores* darauf hingewiesen wird, es sei nicht daran gedacht worden, den Mitarbeiterinnen des Paulus „die Weihe zu erteilen“⁴⁴. Das ist nur insofern richtig, als in jener frühen Zeit niemandem „die Weihe erteilt“ wurde. (2) Dass der Zwölferkreis nur aus Männern gebildet wird, hat seinen Grund in der Symbolik dieses Kreises: Er repräsentiert das Zwölfstämmevolk, ist endzeitliches Zeichen der erwarteten Wiederherstellung Israels⁴⁵. Dass sich in diesem Kreis keine Frau befindet, gründet also in jüdischer Endzeithoffnung und hat nichts zu tun mit einer geschlechtsspezifischen Amtsvorstellung. (3) Auch die Behauptung, die altkirchliche Beschränkung des Amtes auf Männer sei unabhängig von den damaligen sozio-kulturellen Gegebenheiten erfolgt, beruht auf der falschen Zuordnung historischer Kontexte. Weder das alttestamentliche Priestertum noch die Rolle von Priesterinnen in heidnischen Kulturen sind einschlägige Vergleichsgrößen für die Rollenverteilung im frühen Christentum. Die Pastoralbriefe zeigen zudem, dass die Rücksicht auf gesellschaftlich akzeptierte Rollenmuster die entsprechenden

⁴² Vgl. Theodor Schneider, Das frühe Amt in der Kirche. Versuch einer Zusammenschau, in: D. Sattler/G. Wenz (Hg.), Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge, Bd. II: Ursprünge und Wandlungen (DiKi 13), Freiburg i. Br./Göttingen 2006, 11–38: „Nimmt die katholische Theologie endlich in voller Breite und mit aller Konsequenz wahr, dass es den historischen Nachweis einer lückenlosen Handauflegungskette seit den Aposteln nicht gibt ...?“ (ebd. 37)

⁴³ Dies ist heute weitgehend anerkannt, vgl. zu dieser Einschätzung z. B. Gielen, (s. Anm. 32), 137 Anm. 26.

⁴⁴ Vgl. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 117 (s. Anm. 41), 17.

⁴⁵ Vgl. nur E.P. Sanders, *Jesus and Judaism*, Philadelphia 1985, 98–106; Joachim Gnlika, *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte* (HThKNT.S 3), Freiburg i. Br. 1990, 188f.; Gerd Theißen/Annette Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 1996, 201.

Weisungen unmittelbar prägen kann⁴⁶. Die historische Rekonstruktion dient im lehramtlichen Schreiben also allein dazu, die Tradition der Kirche zu bestärken. Die Anfragen, die aus einer geschichtlichen Betrachtung der urkirchlichen Gegebenheiten erwachsen, bleiben ausgeblendet.

Auch das Jesus-Buch Papst Benedikts ist ein Beispiel dafür, dass das historisch-kritische Denken eher abgewehrt als rezipiert wird. Zwar wird einerseits wegen der Fleischwerdung des Logos die Unverzichtbarkeit geschichtswissenschaftlicher Methoden festgehalten, andererseits aber auch deren Gefährlichkeit: „Aus scheinbaren Ergebnissen der wissenschaftlichen Exegese sind die schlimmsten Bücher der Zerstörung der Gestalt Jesu, der Demontage des Glaubens geflochten worden“⁴⁷. Bibelauslegung kann „in der Tat zum Instrument des Antichrist werden“⁴⁸. Um die Diastase zwischen dem Jesus der Geschichte und dem Christus des Glaubens zu überwinden, soll deshalb im Buch Papst Benedikts der Versuch unternommen werden, „einmal den Jesus der Evangelien als den ‚historischen Jesus‘ im eigentlichen Sinn darzustellen“⁴⁹. Aus diesem Programm ergibt sich nicht nur ein künstliches und verkürztes Einheitsbild, das „den Jesus der Evangelien“ gerade nicht erreicht⁵⁰. Es zeigt sich auch ein unklarer Begriff des Historischen. Dass er bisweilen in Anführungszeichen steht⁵¹, deutet diese Unklarheit an: Mit solchen Markierungen wird ein uneigentlicher Sinn angezeigt, ohne dass er näher erläutert würde. Diese Vagheit im Begriff des Historischen bestätigt sich in den Methoden, die im Jesus-Buch angewendet werden. An manchen Stellen wird im gewöhnlichen Sinn historisch argumentiert, dies geschieht aber nur punktuell und – so der Lektüre-Eindruck – an den Stellen, an denen das Ergebnis das Ge-

⁴⁶ S. o. die in Anm. 35 genannten Stellen; außerdem *Gerd Häfner*, „Nützlich zur Belehrung“ (2 Tim 3,16). Die Rolle der Schrift in den Pastoralbriefen im Rahmen der Paulusrezeption (HBS 25), Freiburg i. Br. 2000, 159–161.

⁴⁷ *Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.*, Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, Freiburg i. Br. 2007, 64.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Ebd. 20.

⁵⁰ Vgl. z. B. die Replik von *Martin Ebner*, Jeder Ausleger hat seine blinden Flecken, in: Th. Söding (Hg.), Das Jesus-Buch des Papstes. Die Antwort der Neutestamentler (Theologie kontrovers), Freiburg i. Br. 2007, 30–42.

⁵¹ Vgl. das Zitat bei Anm. 49.

sambild nicht stört. Die Jesus-Trilogie ist eher ein Dokument der Abwehr als der Bewältigung historischen Denkens.

Mit dieser Charakterisierung lässt sich auch die Situation der Exegese im katholischen Raum insgesamt umschreiben. Sie hat sich eine wertvolle Freiheit erstritten, die keiner ihrer Vertreter missen will. Niemand will zurück in jene Zeiten, als ernsthafte exegetische Fragen nur hinter vorgehaltener Hand diskutiert wurden⁵². Aber der Preis der Freiheit scheint die Folgenlosigkeit zu sein. So wäre zu wünschen, dass sich die gewonnene Freiheit stärker auch in der Kirche auswirken könnte, wenn ich den ersten Teilaspekt der Themenstellung einmal so deuten darf: „Freiheit für die Kirche“ als Freiheit, die *für die Kirche eingesetzt* wird.

⁵² Eindrücklich ist dieses Klima eingefangen in einer Notiz über Alfred Wikenhauser, Neutestamentler in Freiburg von 1929 bis 1951. „Bei gelegentlichen gemeinsamen Spaziergängen im Sternwald bei Freiburg zog Wikenhauser, wenn die Sprache auf exegetische Themen kam, seinen Begleiter Vögtle nahe zu sich heran und sprach mit ihm im Flüsterton, obwohl weit und breit kein Mensch und schon gar nicht ein am Gespräch der beiden Exegeten Interessierter zu sehen war“ (Lorenz Oberlinner, Anton Vögtle (1910–1996), in: Breytenbach/Hoppe [Hg.], Neutestamentliche Wissenschaft [s. Anm. 38], 461–476: 462).