

Den Abschluss bilden Überlegungen Michael Welkers zur „Wirklichkeit der Auferstehung“ (S. 311–331). Von den drei biblischen Textgruppen zur Auferstehung Jesu (Überlieferungen vom leeren Grab, von Lichterscheinungen und von personalen Begegnungserscheinungen) erschließt vor allem die letzte einen Zugang zur Auferstehungswirklichkeit. Diese erweist sich durch die Spannung von Sinnenfälligkeit und Erscheinungscharakter als komplexe Wirklichkeit, in der die ganze Fülle der Person und des Lebens Jesu „im Geist und im Glauben“ gegenwärtig ist und die deshalb vom wissenschaftlichen Diskurs „kaum eingeholt werden kann“. Ein wissenschaftlicher Zugang zu ihr wird nach Welker am ehesten durch einen die vieldimensionale Ausstrahlungskraft des Lebens Jesu wahrnehmenden Paradigmenwechsel in der Jesusforschung sowie die Gedächtnisforschung (insbesondere mit der Kategorie des „kanonischen Gedächtnisses“) eröffnet.

Als Anhang ist ein von Ute Braun erstellter synoptischer Vergleich des biblischen Osterzeugnisses hinzugefügt (S. 333–342), der aufgrund seiner übersichtlichen Zusammenstellung der einzelnen Motive eine wertvolle Hilfe für die Arbeit an den Texten darstellt. Ein Stellen- und Sachregister, das allerdings lückenhaft ist, erleichtert ein Hineinfinden in die vielfältigen Inhalte des Bandes. Gerade in Letzterem liegt sein Reichtum – insbesondere in der kritischen Darstellung klassischer Positionen zum Thema Auferstehung sowie im Bedenken zentraler systematisch-theologischer Implikationen des biblischen Auferstehungszeugnisses. Äußerst positiv zu werten ist dabei m.E. die durchgängige Textbezogenheit, die das biblische Zeugnis ernst nimmt und sich im Wissen um die Verantwortung der Theologie für die Explikation der Wahrheit des christlichen Glaubens darum bemüht, von den Texten her sein Zentrum zu erfassen und zu erschließen: „die Wirklichkeit der Auferstehung“. Der Titel ist darum mit vollem Recht gewählt. Den Autor(inn)en ist, auch wenn man in einzelnen Punkten anderer Meinung sein wird, ein wichtiger Schritt in diese Richtung gelungen.

Roland Gebauer

---

Martin Hengel. *Paulus und Jakobus: Kleine Schriften III*. WUNT 141. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002. Gb., XII + 587 S., € 159,–

---

Im dritten Band seiner gesammelten Aufsätze, die der Autor mit dem bescheidenen Untertitel „Kleine Schriften“ präsentiert, sind elf Beiträge der letzten 25 Jahre zusammengefasst, drei davon bisher unveröffentlicht, die anderen entweder erweitert, ergänzt oder mit einem Anhang versehen.

Der gewählte Titel „Paulus und Jakobus“ ist insofern etwas missverständlich, als er zunächst eine Verhältnisbestimmung dieser beiden dominierenden Persönlichkeiten der frühen Christenheit suggeriert. Einer solchen widmet sich lediglich

der vorletzte Beitrag „Der Jakobusbrief als antipaulinische Polemik“ (Erstveröffentlichung 1987, S. 511–548) und auf wenigen Seiten auch der letzte Artikel „Jakobus der Herrenbruder – der erste Papst?“ (Erstveröffentlichung 1985, S. 549–582). Die ersten neun Aufsätze befassen sich vor allem mit der Frühzeit des Apostels, der Geschichte und dem Milieu der vom vorchristlichen Paulus verfolgten Jerusalemer Hellenisten („Zwischen Jesus und Paulus. Die ‚Hellenisten‘ die ‚Sieben‘ und Stephanus [Apg 6,1–15; 7,54–8,3]“ [Erstveröffentlichung 1975, S. 1–67]), der vorchristlichen Biographie des Heidenapostels („Der vorchristliche Paulus“ [Erstveröffentlichung 1991, S. 68–192]), seiner frühen Missionstätigkeit („Paulus in Arabien“ [Erstveröffentlichung 2000, S. 193–212]), seiner Bindung an jüdische Tradition und Identität sowie grundlegenden Fragen seiner Theologie, die aus seiner Herkunft erwachsen („Die Stellung des Apostels Paulus zum Gesetz in den unbekanntenen Jahren zwischen Damaskus und Antiochien“ [Erstveröffentlichung 1996, S. 213–239]; „Erwägungen zum Sprachgebrauch von ‚Χριστός‘ bei Paulus und in der ‚vorpaulinischen‘ Überlieferung“ [Erstveröffentlichung 1982, S. 240–260]; „Präexistenz bei Paulus?“ [Erstveröffentlichung 1997, S. 261–301]; „Paulus und die frühchristliche Apokalyptik“ [bisher unveröffentlicht, S. 302–417]; „Paulus, Israel und die Kirche“ [bisher unveröffentlicht, S. 418–472]). In einem über die Paulus-Thematik im engeren Sinn hinausreichenden Beitrag widmet sich Hengel schließlich noch der Frage nach dem von der Religionsgeschichtlichen Schule und ihrem Epigonen Walter Schmithals vermuteten Einfluss einer vorchristlichen Gnosis auf Paulus („Paulus und die Frage einer vorchristlichen Gnosis“ [bisher unveröffentlicht, S. 473–510]).

Um wenigstens einigen Beiträgen im Rahmen dieser Rezension auch nur annähernd gerecht zu werden, will ich mich auf die drei bisher unveröffentlichten Beiträge und die Artikel zu Jakobus konzentrieren.

Im möglicherweise wichtigsten Aufsatz des Bandes setzt sich Hengel auf 115 Seiten mit dem Problem der paulinischen Apokalyptik auseinander. Schon allein dieser mutige Beitrag in einem, forschungsgeschichtlich betrachtet, ‚kontaminierten‘ Gelände verleiht dem Sammelband einen enormen Wert. In einem umfangreichen ersten Teil setzt sich Hengel gewohnt engagiert mit der forschungsgeschichtlichen Marginalisierung, Stigmatisierung, Eliminierung und Entmythologisierung der neutestamentlichen Apokalyptik auseinander. Einen besonderen Schwerpunkt dieser ausführlichen, aber (aufgrund der vom Autor leidenschaftlich und profiliert geführten Diskussion) interessanten Darlegung bildet das Gespräch über die Neubewertung und -definition des Begriffs der Eschatologie zwischen Karl Barth und Rudolf Bultmann. In einem weiteren Abschnitt dieses ersten Teils begründet Hengel seine Ablehnung der Unterscheidung zwischen „Eschatologie“ und „Apokalyptik“, die sich in der neutestamentlichen Forschung verfestigt hat und mit eindeutigen Wertungen einhergeht: Während die Eschatologie spätestens seit Rudolf Bultmann eine uneingeschränkte

Hochschätzung erfährt, haftet der Apokalyptik nach wie vor das negative Verdikt des 19. Jahrhunderts an. Sie gilt als Randerscheinung, Fehlentwicklung oder gar als jüdisches Relikt im ansonsten unjüdischen Kerygma der Urgemeinde. Für Hengel ist die Unterscheidung der Begriffe – etwa in eine „präsentische“, zur Zukunft hin offenen „Heilsgewissheit“, und eine futurische Heilserwartung – sinnlos und unsachgemäß, da sich die fraglichen Texte schon im Alten Testament und erst recht nicht im Neuen Testament streng in eschatologische und apokalyptische Kategorien unterteilen lassen.

Hengel macht deutlich, dass die neutestamentliche Apokalyptik nicht einfach nur als ein Produkt der urchristlichen Naherwartung betrachtet werden kann, zumal diese ebenso wie das Problem der Parusieverzögerung im Urchristentum nie das Gewicht hatte, das ihr in der Forschung zugemessen wurde. Vielmehr trage die ganze neutestamentliche Christologie einen apokalyptischen Charakter, ja stelle sogar einen Höhepunkt des jüdisch-apokalyptischen Denkens dar.

Der zweite Teil widmet sich dann voll und ganz den zentralen paulinischen Parusietexten, von denen Hengel lediglich 2 Thess 1 und 2 aufgrund des von ihm leider übernommenen Pseudonymitätsurteils unbeachtet lässt. Die Exegese der einzelnen Texte birgt viele positive Überraschungen. So scheut sich der Autor weder davor, immer wieder Beziehungen zur Johannesapokalypse und den synoptischen Apokalypsen herzustellen, noch davor, die Bekehrung Israels in diesem endzeitlichen Ablauf zu lokalisieren und in aller Unbekümmertheit auch bei Paulus ein messianisches Zwischenreich in Erwägung zu ziehen: „Man sollte Paulus nicht absprechen, dass er so ganz nebenbei die – für unser Vorstellungsvermögen – größten ‚mythologischen‘ Ungeheuerlichkeiten sagen kann“ (S. 364). „Paulus hat sich diese Ereignisse gewiss sehr konkret – für uns ‚moderne Menschen‘ viel zu konkret, d. h. ‚objektivierend‘ und anschaulich – vorgestellt, von ‚Entmythologisierung‘ oder auch ‚Entkosmologisierung‘ ist hier keine Spur zu finden, im Gegenteil“ (S. 387).

Hinter den vielen auf unterschiedliche Briefe verstreuten Einzelaussagen steht nach Hengel ein „systematischer Gesamtentwurf“ der Endereignisse, der bei den gemeindegründenden Lehreinheiten zum Standardunterricht des Apostels gehört haben dürfte.

Im dritten Teil fragt der Verfasser schließlich noch nach einem möglichen traditionsgeschichtlichen Hintergrund der paulinischen Apokalyptik in den synoptischen Apokalypsen und kommt zu dem Ergebnis, dass „im Blick auf die Erwartung der zukünftigen Vollendung ... eine eigenartige Kontinuität zwischen den Worten Jesu von der Offenbarung des Menschensohns, den Parusiedarstellungen des Paulus und den späteren synoptischen Apokalypsen wie Mk 13, Mt 24 [besteht] ...“ (S. 409).

Mit dieser tiefen Rehabilitierung der Apokalyptik leistet Hengel einen bemerkenswerten Beitrag zu einer biblischen Theologie, für den auch eine evangelikale Theologie sehr dankbar sein wird.

Der zweite bisher unveröffentlichte Beitrag thematisiert das im aktuellen jüdisch-christlichen Dialog so umstrittene Verhältnis des Apostels zu seinem eigenen Volk und seine endzeitliche Hoffnung im Blick auf dasselbe. Hengel möchte mit seinem betont historischen Ansatz einen Beitrag zu diesem Gespräch leisten, der sich jenseits der latenten antisemitischen Verzeichnung des Sachverhalts in der deutschen Forschung des 19. und frühen 20. Jahrhunderts auf der einen und der modernen philosemitischen-antichristlichen Geschichtsklitterung auf der anderen Seite bewegt.

Der Autor zeigt, dass die anachronistischen Schuldzuweisungen gegenüber biblischen Autoren für die christlichen Irrungen und Wirrungen im Blick auf das jüdische Volk völlig an der Sache vorbei gehen. Am Beispiel des Paulus demonstriert er in einem Kurzauszug seines großen Artikels über den „vorchristlichen Paulus“ die Genesis der paulinischen Theologie im Blick auf die Tora und das Volk Israel. Dabei arbeitet er die wesentliche Differenz zwischen der jüdischen Volks- und Religionsgemeinschaft und der alle nationalen Grenzen sprengenden eschatologischen Gemeinschaft der frühen Christenheit heraus.

Erst jetzt kommt Hengel auf die entscheidenden Kapitel 9–11 des Römerbriefs zu sprechen. Paulus lege in diesen Kapiteln das Thema der Rechtfertigung des Gottlosen am Paradigma Israels dar. Die Heils- bzw. Unheilsgeschichte Gottes mit Israel ist umschlossen von der Gerechtersprechung Abrahams am Anfang und „ganz Israels“ (ohne Einschränkung!) am Ende. Der Beitrag schließt mit grundlegenden Überlegungen zum jüdisch-christlichen Dialog, die es verdient hätten, ein breiteres Gehör in der aktuellen Debatte zu finden.

Im Unterschied zu den anderen Aufsätzen würde man sich hier noch eine weitergehende Diskussion in einigen Detailpunkten wünschen, vor allem im Blick auf die Gesetzesfrage und Röm 11,25–32. Auch bei diesem Beitrag kommt Hengels große Stärke zum Tragen: Seine enormen forschungsgeschichtlichen Kenntnisse (oft in Fußnoten dargeboten) zeichnen die Entwicklung von Debatten und Diskussionen nach und geben gute Einblicke und Einschätzungen, die zu einem eigenen Urteil anhalten. Er beschränkt sich nie nur auf die Darstellung, sondern urteilt stets engagiert und leidenschaftlich über vergangene und aktuelle Thesen und provoziert somit den Leser zur eigenen Urteilsbildung.

Im Aufsatz „Paulus und die Frage einer vorchristlichen Gnosis“ arbeitet der Verfasser ein Streitgespräch mit Walter Schmithals aus dem Jahre 1976 literarisch auf. Im ständigen Rückblick auf die Geschichte der Hypothese einer vorchristlichen Gnosis und ihres Einflusses auf die urchristliche Theologie, in Sonderheit der des Paulus, und in steter Auseinandersetzung mit R. Bultmann und insbesondere seinem Schüler Walter Schmithals, weist Hengel Schritt für Schritt die Brüchigkeit dieser die neutestamentliche Forschungsgeschichte des 20. Jahrhundert stark mitbestimmenden These auf. Angefangen von den fehlenden gnostischen Originalquellen aus dem 1. Jahrhundert, über die Unmöglichkeit, die Überlieferungen von Simon Magus und den Mandäern als Hinweise auf eine frühe gnostische Systembildung heranzuziehen, bis hin zum Schweigen der jüdi-

schen, hellenistischen und frühchristlichen Schriften hinsichtlich dieser Bewegung, zeigt der Autor mit der kriminalistischen Akribie des Historikers die mangelhafte Plausibilität einer „vorchristlichen Gnosis“ auf. Alle seit der Religionsgeschichtlichen Schule behaupteten positiven oder negativen Anklänge der paulinischen Theologie an gnostische Theologie und/oder Begrifflichkeit ließen sich auf dem Hintergrund der alttestamentlich-jüdischen Tradition wesentlich plausibler erklären. Die Gnosis gehöre nicht zu den Voraussetzungen, sondern allenfalls zu den Folgen der frühen Christenheit, insofern sie im 2. Jahrhundert tatsächlich im Umkreis des frühen Christentums auftritt. Als Ursprung der gnostischen Bewegung vermutet Hengel diasporajüdische Kreise eines großstädtisch-intellektuellen Milieus, die im Rahmen der Bewältigung der jüdischen Katastrophe des Jahres 70 den theologischen Bruch mit dem jüdischen Bekenntnis zur Güte Gottes in Schöpfung und Geschichte vollzogen und die Tragik des jüdischen Volkes nur noch in einem schroffen Dualismus bewältigen konnten.

Schließlich seien hier noch die beiden Beiträge zu Jakobus bzw. dem Jakobusbrief kurz besprochen. In „Der Jakobusbrief als antipaulinische Polemik“ vertritt Hengel die Authentizität des Schreibens, das heißt die Verfasserschaft des Herrenbruders. Er datiert den Brief in die letzten Lebensjahre des Jakobus, konkret in die Zeit zwischen 58 und 62 n. Chr. Entgegen der besonders in der deutschen Forschung immer wieder geäußerten Kritik, der Brief bestehe aus einer chaotischen und losen Themenaneinanderreihung eines mittelmäßig begabten Kompilators ohne theologischen Sachverstand, sieht Hengel hinter dem Schreiben den raffinierten literarischen Gestaltungswillen eines griechisch gebildeten palästinischen Juden, der die alttestamentliche Weisheit und die Grundbegriffe der Rhetorik kennt. Die entscheidende Frage für das Verständnis des Briefes lautet daher folgendermaßen: „Warum schreibt Jakobus – an Christen der Diaspora – einen derartigen, so wenig spezifischen, allgemein gehaltenen Brief mit scheinbar unverbundenen Einzelermahnungen, die oft dazu noch z. T. recht schlicht klingen?“ (S. 522).

Die Hypothese ist originell und gewagt zugleich: Der Jakobusbrief sei als Rundschreiben an die schon überwiegend heidenchristlichen Gemeinden außerhalb Palästinas adressiert gewesen und stelle oberflächlich gelesen eine weisheitlich-rhetorisch stilisierte Mahnrede auf der Grundlage traditioneller Themen dar. Auf dieser Ebene bleibe die eigentliche Intention freilich unklar. Sie enthülle sich erst, wenn die raffiniert sublim antipaulinische Polemik wahrgenommen werde, die das ganze Schreiben wie ein roter Faden durchziehe.

Obwohl Jakobus selbst für Hengel ebenfalls kein „Ritualist“ oder „Nomist“ mehr war (das jüdische Ritualgesetz hatte auch für ihn keine heilsentscheidende Bedeutung mehr), grenze er sich in seinem Brief doch deutlich gegen die paulinische Theologie ab, und das nicht nur in Jak 2,14–26. Auch die Polemik gegen die reisenden Kaufleute (4,13–16) richte sich in Wirklichkeit gegen die missionarische, auf „Gewinn“ angelegte Reisetätigkeit des Paulus bzw. deren jähes Schei-

tern durch dessen Verhaftung in Jerusalem (daher der *terminus post quem*: 58 n. Chr.).

Hinter den Ausführungen über den Missbrauch und die Macht der Zunge (3,1–12) sowie über das Schwören (5,12) vermutet der Verfasser eine Kritik an der leidenschaftlichen und gelegentlich unmäßigen Polemik des Paulus gegen seine Gegner und den übereilten Versprechungen an seine Gemeinden. Auch die Ausführungen über das Gebet für die Kranken sind nach Hengel gegen Paulus gerichtet, dessen „Pfahl im Fleisch“ trotz dreimaligen Gebets nicht geheilt wurde, was vom Judentum her als Gottesgericht verstanden werden konnte. Der Hinweis auf das Sündenbekenntnis des Kranken und das Gebet der Ältesten könne auf die Jerusalemer Institution des Ältestenrates hindeuten, der sich Paulus unterwerfen soll. Auch hinter den von Jakobus scharf angegriffenen Reichen (5,1–6) vermutet der Autor die Gönner und Sponsoren der paulinischen Reisen und seiner sonstigen Aktivitäten.

Wie gesagt, Hengels Hypothese ist originell und interessant, aber abgesehen von den Erwägungen über den vieldiskutierten Abschnitt 2,14–26 auch etwas phantastisch. Der Alten Kirche konnte diese „Botschaft zwischen den Zeilen“ nicht mehr geläufig gewesen sein, sonst hätte sie unmöglich sowohl das Corpus Paulinum als auch den Jakobusbrief in den Kanon aufnehmen können. Schwer vorstellbar ist bei dieser Hypothese auch der von Hengel postulierte Verständigungswille beider Kontrahenten, wie er in Apg 21 beim letzten Jerusalembesuch des Apostels zum Ausdruck kommt. Wie passt dieser deutliche Wille zur Einheit mit der subtilen Kritik, ja der Ironie bis hin zum Spott und zur Schadenfreude zusammen, die Hengel Jakobus in diesem Schreiben unterstellt? Wie sollte man ein Schreiben, das einen inhaftierten Bruder in Christus bei den von ihm selbst gegründeten Gemeinden derart in Misskredit bringt, anders bewerten als intrigant? Hengel wirft mit seiner Hypothese ethische Fragen auf, die nicht beantwortet werden (können).

Angesichts der skizzierten Hypothese im Blick auf den Jakobusbrief überrascht es um so mehr, dass der Verfasser das persönliche Verhältnis der zusammen mit Petrus herausragenden Köpfe der frühen Christenheit sehr versöhnlich, um nicht zu sagen harmonisch darstellt. Im letzten Beitrag des Bandes geht er zunächst den neutestamentlichen, jüdischen (Josephus) und altkirchlichen Quellen nach, um ein möglichst präzises Profil der bestimmenden Gestalt des palästinischen Judenchristentums zu gewinnen. Hengel sieht in Jakobus nicht den radikalen judaisierenden Eiferer für die Tora, sondern einen Mann des Ausgleichs, der ebenso wie Paulus in den spannungsgeladenen Jahrzehnten vor dem Jüdischen Krieg an der Einheit der Kirche festhielt und die gesetzesfreie Heidenmission prinzipiell akzeptierte, obwohl es für die palästinischen Gemeinden einfacher und angenehmer gewesen wäre, sich davon zu distanzieren.

Insgesamt besticht dieser Sammelband einmal mehr durch den enormen Kenntnisreichtum des Autors, seine souveräne Quellenübersicht und sein engagiertes Urteil, das zur Diskussion und damit auch zur eigenen

giertes Urteil, das zur Diskussion und damit auch zur eigenen Meinungsbildung herausfordert.

Volker Gäckle

---

Michael Becker. *Wunder und Wundertäter im frührabbinischen Judentum*. WUNT II/144. Tübingen: Mohr, 2002. Kt., 534 S., € 74,-

---

Vor bald 100 Jahren stellte Adolf Schlatter in seiner *Theologie des Neuen Testaments* die Behauptung auf, unter den jüdischen Zeitgenossen Jesu hätte es keine Wundertäter im eigentlichen Sinne gegeben, während Jesus Wunder nicht nur von Gott (durch Gebet) empfangen, sondern sie selbst vollbracht habe (Bd. 1, 1909, S. 277f = *Die Geschichte des Christus*, 1921 [= 1977], S. 227f). Dagegen sah Paul Fiebig darin, dass von Jesus – anders als von zeitgenössischen Frommen – auch gebetslose Wunder berichtet werden, keinen wesentlichen Unterschied. Man habe den Rabbinen dieselben Wunder zugetraut wie Jesus. In den Augen der Zeitgenossen hätten die Wunder Jesu daher keineswegs seine Einzigartigkeit bewiesen (*Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters*, 1911, S. 35, 72, 96). In seiner Antwort wies Schlatter darauf hin, dass Josephus aus dem 1. Jahrhundert n. Chr. keine einzige Wundergeschichte berichtet. Auch die rabbinische Literatur biete nichts den Wundern Jesu Vergleichbares. Gamaliel vermochte nicht, einem Sturm zu gebieten, sondern wies Gott im Gebet auf seine moralische Reinheit hin (b BM 59b). Und Choni der Kreiszieher schickte keinen Regen, sondern betete um ihn (m Taan 3,9). Das „ich will“ Jesu (Mt 8,3) habe seinen Zeitgenossen einschließlich Chanina ben Dosas „nur als Gotteslästerung erscheinen“ können. Und auch die Wunder der Apostel seien in der griechisch-römischen Welt alles andere als gewöhnlich gewesen. Die in Apg 14,10f an einen Lahmen gerichtete Aufforderung des Paulus: „Stelle dich gerade hin auf deine Füße“, wurde von der Öffentlichkeit als außergewöhnliches Indiz übermenschlicher Macht gewertet: „Die Götter sind den Menschen gleich geworden“ (*Das Wunder in der Synagoge*, 1912, S. 70, 72, 76, 83).

In seiner bei Prof. H.-W. Kuhn verfassten Arbeit, mit der er im Wintersemester 1999/2000 an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität München promoviert wurde, verfolgt Michael Becker zunächst die auf Schlatter und Fiebig folgende Forschungsgeschichte (S. 15–32). Als Quellenbasis für seine eigene Monographie zum Thema dient ihm das Schrifttum der frührabbinischen Epoche (bis ca. 300 n. Chr.), vor allem die Mischna, die Tosefta, die Mekhilta de Rabbi Yishmael, Sifra und Sifre. Spätere Werke wie die beiden Talmudim bleiben unberücksichtigt (S. 9–15). In einem einleitenden Abschnitt zur Methodik wird skizziert, wie komplex und schwierig die historische Arbeit mit rabbinischen Quellen ist (S. 32–49).