

Neuere Methoden und Einsichten der neutestamentlichen Wissenschaft

1 Einführung

In periodischen Abständen warten die Medien mit angeblich spektakulären Funden antiker christlicher Quellen oder mit neuesten archäologischen Erkenntnissen über Jesus und die Ursprünge des Christentums auf. Meistens beruhen solche »Sensations-Meldungen« auf in der Fachwelt seit langem bekannten und weitgehend unstrittigen Einsichten. Da derlei Artikel dennoch immer wieder regen Anklang finden, ist zu fragen, weshalb es der Bibelwissenschaft offensichtlich nicht gelingt, ihre Erkenntnisse besser publik zu machen. Leider gilt dies nicht nur im Blick auf die breite Öffentlichkeit, sondern vielfach auch für ausgebildete Theologen und Theologinnen. Denn Pfarrer und Pfarrerinnen und Religionslehrer und Religionslehrinnen lassen die akademische Exegese im Normalfall spätestens mit dem zweiten Examen hinter sich und greifen danach allenfalls noch zu den im Studium angeschafften Lehrbüchern oder Kommentaren. Die Rezeption aktueller Entwicklungen wird dabei nicht allein durch den beruflich geschuldeten Zeitmangel behindert, sondern zusätzlich dadurch erschwert, dass exegetische Literatur nahezu unerschwinglich ist und sich meist in spröder Fachterminologie über Spezialprobleme auslässt. So wenig die Fachwissenschaft unmittelbar Dienstleisterin für die Praxis sein kann und darf, ist eine bessere Vermittlung ihrer Einsichten nach außen daher nicht nur wünschenswert, sondern dringend geboten. Gegenwärtig gibt es jedoch unter den exegetischen Publikationsorganen nur wenige Ausnahmen, die sich dezidiert um einen Brückenschlag zwischen Forschung und Praxis bemühen.¹ Vielmehr sehen sich solche Unternehmungen von akademischer Seite sogar rasch dem Vorwurf ausgesetzt, zu populärwissenschaftlich zu arbeiten. Allerdings findet seit geraumer Zeit innerhalb der neutestamentlichen Wissenschaft eine Diskussion über das Selbstverständnis des Faches sowie die Relevanz im inneruniversitären und gesamtgesellschaftlichen Kontext statt.²

1 Dazu zählt vor allem die »Zeitschrift für Neues Testament« (A. Francke Verlag). Ein breiteres Zielpublikum visieren zwei Zeitschriften des Katholischen Bibelwerks an: »Bibel und Kirche« und »Welt und Umwelt der Bibel«.

2 Vgl. Jens Schröter, Zum gegenwärtigen Stand der neutestamentlichen Wissenschaft. Methodologische Aspekte und theologische Perspektiven, NTS 46 (2000) 262–283; Oda Wischmeyer (Hg.), Herkunft und Zukunft der neutestamentlichen Wissenschaft (Neutestamentliche Entwürfe zur Theologie 6), Tübingen 2003.

Der vorliegende Beitrag versteht sich vor diesem Hintergrund als ein Versuch, jüngere Entwicklungen der neutestamentlichen Forschung nachzuzeichnen und außerhalb der eigenen Disziplin bekannt zu machen. Die Frage der bibeldidaktischen Relevanz wird dabei ein leitendes Kriterium der aus pragmatischen Gründen gebotenen Beschränkung sein.

2 Neuere exegetische Methoden

Das historisch-kritische Instrumentarium, das sich weitgehend aus den Methoden der Altertumswissenschaften und der Altphilologie entwickelt hat und *diachron* nach den historischen Bedingungen der Textentstehung fragt, gehört nach wie vor zum anerkannten Handwerkzeug der neutestamentlichen Exegese. Allerdings zeichnet sich in den letzten Jahrzehnten eine immer stärkere Öffnung für Fragestellungen aus dem Bereich der Sprach- und Literaturwissenschaften und damit für *synchrone*, d.h. auf die Endgestalt des Textes bezogene, sprachliche Analysen ab. Diese werden i.d.R. als Ergänzung historisch-kritischer Methoden verstanden.³

Während die klassische Redaktionsgeschichte zwar auch bei der Letztgestalt eines Textes ansetzt, geschieht dies primär in diachroner Perspektive, da vor allem die Veränderungen, die ein Autor an früheren Traditionen vorgenommen hat, für die Interpretation fruchtbar gemacht werden. Im Zuge des sog. *linguistic turn*, also der in den Geistes- und Kulturwissenschaften in den 1970er Jahren entwickelten Einsicht in die sprachlich verfasste Struktur von Erkenntnisprozessen und damit letztlich in die sprachliche Konstruktion von Wirklichkeit schlechthin, wuchs das Bewusstsein für die Autonomie eines Textes und die Beteiligung des Lesers und der Leserin bei der Generierung von Bedeutung. Hier waren besonders die rezeptionsästhetischen bzw. semiotischen Arbeiten von Wolfgang Iser⁴ und Umberto Eco⁵ wegweisend. In diesem Zuge ist zugleich die Suche nach dem *einen* Sinn eines Textes, den ein Autor in diesen hineingelegt hat und den »sachgemäße« Exegese freilegen kann, zumindest zweifelhaft geworden. An ihre Stelle ist die Frage nach dem *Sinnpotential* von Texten getreten.⁶ Im Folgenden soll der Erkenntnisgewinn literaturwissenschaftlicher Arbeitsweisen für die Exegese an

3 Vgl. z.B. Udo Schnelle, Einführung in die neutestamentliche Exegese (UTB 1253), Göttingen⁵2000, 54–62; Martin Ebner und Bernhard Heiningen, Exegese des Neuen Testaments (UTB 2677), Paderborn u.a. 2005, 57–130.

4 Wolfgang Iser, Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung (UTB 636), München⁴1994.

5 Umberto Eco, Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten, aus dem Italienischen von Heinz G. Held (dtv 30141), München³1998.

6 Vgl. Stefan Alkier, Neutestamentliche Wissenschaft – Ein semiotisches Konzept, in: Christian Strecker (Hg.), Kontexte der Schrift II. Kultur, Politik, Religion, Sprache, Stuttgart 2005, 343–360.

zwei Beispielen dargestellt werden, einmal in synchroner, einmal in diachroner Perspektive.

2.1 Erzähltheorie

Hinter dem Stichwort »synchroner Analyse« oder »Textanalyse« verbergen sich zum Teil sehr unterschiedliche Zugangsweisen, die u.a. von den jeweils zugrunde liegenden Texttheorien abhängen.⁷ Vereinfacht lassen sich jedoch sprach- und literaturwissenschaftliche Verfahren unterscheiden. Zu den linguistischen Arbeitsweisen zählen vor allem syntaktische, semantische und pragmatische Analysen (d.h. von Satzbau, Wortbedeutung und Wirkabsicht von Texten), die auf argumentative (Briefliteratur; Offenbarung) und erzählende Gattungen (Evangelien; Apostelgeschichte) des Neuen Testaments gleichermaßen anwendbar sind. Darüber hinaus werden für Erzähltexte in der englisch- und französischsprachigen Exegese⁸ schon seit längerem literaturwissenschaftliche Verfahren, besonders narratologische bzw. erzähltheoretische Zugänge (sog. *Narrative* oder *Literary Criticism*) fruchtbar gemacht, die sich in jüngerer Zeit auch im deutschen Sprachraum vermehrter Beliebtheit erfreuen.⁹

Eine Erzählanalyse kann für die Interpretation äußerst gewinnbringend sein und ist auch an Übersetzungen sinnvoll durchführbar.

Erzähltheoretische Untersuchungen unterscheiden i.d.R. drei narrative Ebenen: die *Story* (Erzählhandlung), den *Text* (Erzählstruktur/Diskurs) und die *Narration* (Erzählvorgang).¹⁰ Als *Story* wird der Gegenstand des Erzählens bezeichnet, der ausschließlich über den Text zugänglich ist und der durch die Abfolge verschiedener Ereignisse oder Aktionen (*events*) bzw. durch Handlungsstränge (*plots*) bestimmt wird. Wesentlich für die Konstituierung der *Story* sind außerdem die beteiligten Akteure (*characters/actors*) sowie der räumlich-zeitliche Rahmen der Handlung (*setting*). Von dem *Was* der Erzählung lässt sich abheben, *wie* eine *Story* entfaltet wird. Diese Ausdrucks- oder Diskursebene wird maßgeblich durch den Grad der Unmittelbarkeit der Erzählung bestimmt bzw. dadurch, aus welcher *Perspektive* die erzählte Welt wahrgenommen wird, aus der des Erzählers oder einer der Erzählfiguren (*point of view/focalization*). Hinzu tritt der Aspekt der *Zeit*, d.h. Anordnung (z.B. Vor- oder Rückblenden), Dauer (Erzähltempo) und Frequenz (z.B. Wiederholungen; Zeitraffungen) der erzählten Ereignisse können aufschlussreich

7 Vgl. Oda Wischmeyer und Eve-Marie Becker (Hg.), Was ist ein Text? (Neutestamentliche Entwürfe zur Theologie 1), Tübingen 2001.

8 Vgl. Jean Zumstein, Narrative Analyse und neutestamentliche Exegese in der frankophonen Welt, VF 41 (1996) 5–27; Gerd Schunack, Neuere literaturkritische Interpretationsverfahren in der angloamerikanischen Exegese, VF 41 (1996) 28–55.

9 Vgl. bereits Ferdinand Hahn (Hg.), Der Erzähler des Evangeliums. Methodische Neuansätze in der Markuskforschung (SBS 118/119), Stuttgart 1985.

10 Vgl. die instruktive Einführung durch Mark Allan Powell, What is Narrative Criticism? A New Approach to the Bible, Minneapolis 1990, 35–50.

sein. Von besonderer Bedeutung ist schließlich auch die *Charakterisierung* der Akteure. Hierbei kann zwischen der direkten Zuschreibung und der indirekten Repräsentation von Charakterzügen unterschieden werden. Letztere werden z.B. durch das Verhalten oder die äußere Erscheinung einer Figur, durch ihre Sprechakte, aber auch durch die Kontrastierung mit anderen Akteuren gezeichnet. Bei der Untersuchung des Erzählvorgangs werden die Rollen des Erzählers (*narrator/impliziter Autor*) und der Adressaten (*narratee/impliziter Leser*) in den Blick genommen. Dabei lassen sich Rahmenerzählungen (= extra-diegetischer Erzähler; z.B. Evangelien) von Binnenerzählungen unterscheiden (= intra-diegetischer Erzähler; z.B. Gleichniserzählungen Jesu innerhalb der Evangelien), wobei der Erzähler entweder außerhalb des Geschehens steht (hetero-diegetisch) oder selbst als Erzählfigur darin vorkommt (homo-diegetisch).¹¹

Diese theoretischen Ausführungen sollen im Folgenden an einem Text des Markusevangeliums, der Gethsemane-Erzählung in Mk 14,32–42, illustriert werden.

Die zugrunde liegende *Story* konstituiert sich aus insgesamt *drei* Handlungssträngen, die auf der Textebene ineinander verwoben sind. Diesen verschiedenen *plots* entsprechen drei Gruppen von Akteuren: Jesus, die Jünger und die Dreiergruppe Petrus, Jakobus und Johannes. Zu Beginn (V. 32) kommt Jesus mit seinen Jüngern zum Garten Gethsemane, der den räumlichen Rahmen bildet. Er weist sie an zu warten, bis er gebetet hat. Die Jüngergruppe setzt sich und bleibt zurück (V. 32) – mehr erfährt man über diesen Handlungsstrang nicht, der erst am Ende der Erzählung wieder aufgegriffen wird (V. 42: »Steht auf!«). Jesus nimmt Petrus, Jakobus und Johannes mit sich (V. 33a). Ihn erfasst Furcht (V. 33b), und er erzählt den drei Jüngern von seiner Verzweiflung. Er bittet sie, zu wachen und auf ihn zu warten (V. 34). Dann entfernt er sich ein Stück und betet inständig, dass Gott ihn vor seinem Todesschicksal bewahren möge (V. 35f). Die drei Jünger schlafen währenddessen ein. Jesus kehrt zu ihnen zurück und findet sie alle schlafend. Er rügt nur Petrus, dass er nicht gewacht hat. Jesus entfernt sich abermals zum Beten. Die Drei werden dabei erneut vom Schlaf übermannt. Jesus kehrt zurück und findet sie wiederum schlafend. Auf seine Frage, warum sie nicht gewacht haben, wissen sie nichts zu antworten. Nachdem sich dieser Vorgang zum dritten Mal wiederholt hat, rügt Jesus die Jünger dafür und kündigt die bevorstehende Auslieferung des Menschensohnes an. Er kehrt zur Jüngerschar zurück, befiehlt ihnen, aufzustehen und aufzubrechen, und kündigt seine baldige Auslieferung an. Damit endet diese Szene, da in V. 43 mit Judas und den Schergen des Hohen Rates neue Handlungsträger eingeführt werden.

Hinsichtlich der erzählerischen Gestaltung dieser *Story* zeigt sich, dass Erzählzeit¹² und erzählte Zeit¹³ recht nah beieinander liegen. Zeiträffungen finden sich vor allem bei den wiederholten Gebetsgängen Jesu. Vom zweiten Gebet heißt es in V. 39 nur summarisch »und er ging wieder hin und betete und sprach dieselben Worte«, während das dritte Gebet erzählerisch sogar ganz ausgelassen wird (Ellipse), da in V. 41 nur von der Rückkehr Jesu zu den Jüngern die Rede ist. Ihr Einschlafen wird nicht

11 Vgl. Ebner/Heininger, Exegese, 102–105.

12 Dies bezeichnet die Zeit, die für das Erzählen von Mk 14,32–42 benötigt wird.

13 Damit ist die Dauer der erzählten Ereignisse gemeint, in unserem Fall impliziert V. 37, dass sich die *Story* über mindestens eine Stunde erstreckt.

linear geschildert, sondern ist erst durch die Erwähnung, Jesus finde sie schlafend vor (V. 37.40f), im Nachhinein ersichtlich. Es handelt sich also um eine sog. Analepse (Nachtrag), wohingegen Jesu Ankündigungen der Auslieferung des Menschensohnes bzw. seiner eigenen Person (V. 41f) Vorwegnahmen der weiteren Handlung sind (interne Prolepsen).¹⁴

Aufgrund des hohen Anteils wörtlicher Rede zeichnet sich die Erzählung durch eine große Unmittelbarkeit aus, auch wenn der Erzähler die Gesamtszene einleitet (V. 32a) und die Übergänge zwischen den Handlungssträngen auktorial gestaltet sind. Seine Allwissenheit, etwa hinsichtlich des Inhalts des einsamen Gebetes Jesu (V. 35f), ist durchweg unbetont. Abgesehen von V. 40b gibt es keine Erzählerkommentare. Entscheidend ist vielmehr, dass ab V. 34 die Ereignisse im Wesentlichen aus der Sicht Jesu präsentiert werden. Es liegt somit eine interne oder aktoriale Fokalisierung vor. Man nimmt die Ereignisse quasi mit den Augen Jesu wahr, wird so in dessen Gebet und in seine Entrüstung über die Jünger hinein genommen.

Der »Zurückhaltung« des Erzählers korrespondiert, dass Jesus lediglich in V. 33 explizit als »zitternd und zagend« bezeichnet wird, während die weiteren Charakterisierungen ausschließlich indirekt durch Worte und Handlungen der Akteure erfolgen. Dabei ist auffällig, dass allein Jesus spricht – seine Worte sind sogar meistens in direkter oder indirekter Rede wiedergegeben –, wohingegen die anderen Figuren selbst dann, wenn sie angesprochen werden, stumm bleiben (vgl. V. 37. 40) bzw. gar nicht reagieren. Die Jünger werden also nur durch ihre Handlung (Schlaf!) sowie die Bewertungen aus dem Munde Jesu charakterisiert. Diese passive und negative Darstellung entspricht ihrem Unvermögen, wach zu bleiben, was sowohl auf der Ebene der *Story* als auch des *Textes* durch die dreifache Wiederholung betont wird: Die drei Jünger schlafen trotz der eindringlichen Ermahnung durch Jesus stets wieder ein, und dies wird auch dreimal geschildert. Die Szene steht im Kontrast zur Auferweckung der Tochter des Jairus und zur Verklärung Jesu, wo Petrus, Jakobus und Johannes ebenfalls ausgewählt werden (vgl. Mk 5,37; 9,2), aber nicht an der Todesangst Jesu teilhaben, sondern Zeugen seiner Souveränität über den Tod werden und seine besondere Gottesbeziehung erfahren. Ihr Verhalten in Gethsemane kann als neuerlicher, sinnfälliger Ausdruck des Jüngerversagens gedeutet werden. Die Sonderrolle des Petrus, die er auch in negativer Hinsicht einnimmt, wird dadurch markiert, dass er in V. 37 einzeln angesprochen wird. Es liegt eine interne Analogie zur dreifachen Verleugnung vor, die in der unmittelbar vorangehenden Erzählung von Jesus angekündigt und von Petrus bestritten wird (Mk 14,30), die sich aber im weiteren Verlauf bestätigt (vgl. Mk 14,66–72).

Die narrative Analyse verdeutlicht, dass im ersten Teil der Erzählung das Gewicht auf dem verzweiferten Gebet Jesu liegt, das daher auch zweifach, einmal in indirekter (V. 35), einmal in direkter Rede wiedergegeben ist (V. 36). Im Fortgang der Erzählung wird der Ton dann mehr und mehr auf die Jüngerrolle gelegt. Dies ist daran ersichtlich, dass die weiteren Gebetsgänge Jesu nicht mehr ausgeführt werden, wohingegen der dritte Jüngertadel in die letzte Leidensankündigung Jesu und die implizite Identifikation mit dem Menschensohn mündet. Dadurch wird nicht nur Dramatik innerhalb der Einzel- wie der Gesamterzählung des Markusevangeliums erzeugt, sondern abschließend die Autorität Jesu betont. Während er in V. 35 noch um das Vorübergehen der (Todes-) Stunde bittet, weiß er am Ende der Szene, dass sie unausweichlich »gekommen ist« (V. 41).

Die sukzessive Absonderung Jesu von seinen Begleitern repräsentiert seine Verlassenheit, die ihren vorläufigen Höhepunkt im einsamen, nächtlichen (vgl. Mk 14,17. 30) Gebet in Gethsemane hat. Dass Gott, der Vater (vgl. V. 36: Abba), sein Gebet

¹⁴ Vgl. zu den literaturwissenschaftlichen Fachtermini Gero von Wilpert, Sachwörterbuch der Literatur, Stuttgart ⁸2001.

nicht erhört – auch er bleibt in der Erzählung stumm wie die Jünger! –, wird letztlich im Schrei Jesu am Kreuz ersichtlich: »Mein Gott, mein Gott, wozu hast du mich verlassen?« (Mk 15,34). Diese beiden Gebete werden als einzige wörtlich wiedergegeben und bilden somit eine Klammer um die markinische Passionsdarstellung. Die Gethsemane-Perikope Mk 14,32–42 wird unbeteiligt, d.h. von einem extra- und hetero-diegetischen Erzähler geschildert. Obwohl die impliziten Leser und Leserinnen die Szene mit den Augen und der Stimme Jesu wahrnehmen, sollen sie sich *nicht* mit der (einzigartigen!) Situation des Gottessohnes identifizieren. Der Aufruf zur Wachsamkeit gilt letztlich ihnen selbst (vgl. Mk 13).

Auf weitere Details der Auslegung kann hier nicht eingegangen werden.¹⁵ Diese kurze Skizze will lediglich zeigen, dass eine narratologische Analyse einen eigenständigen und vertieften Zugang zu biblischen Texten ermöglicht und dabei manche überraschende, gewohnte Lektüren infrage stellende Beobachtung zu Tage fördern kann. Erzähltheoretische Verfahren sind im schulischen oder katechetischen Kontext ohne weitere Hilfsmittel und mit vergleichsweise geringem methodischen Aufwand umzusetzen, zumal etliche methodische Elemente bereits aus dem Deutsch- oder Fremdsprachenunterricht bekannt sein dürften. Dabei kann zugleich problematisiert werden, dass biblische Texte zunächst den gleichen Analysekatégorien unterliegen wie jeder andere literarische Text, ohne dass damit ihre Bedeutung als Glaubenszeugnis infrage gestellt ist.

2.2 Intertextualität

Bei der vorangehenden Analyse wurden traditionsgeschichtliche Fragen bewusst ausgeblendet, da mit der Erzähltheorie eine synchrone Methode vorgestellt wurde. Anhand der Frage nach dem alttestamentlich-jüdischen Hintergrund von Mk 14,32–42 lässt sich jedoch mit der Intertextualität eine weitere Tendenz innerhalb der exegetischen Diskussion aufzeigen, die ihren Bezugsrahmen ebenfalls in den Sprach- und Literaturwissenschaften hat¹⁶. Mit diesem Begriff, der in den 1960er Jahren von der bulgarischen Kulturwissenschaftlerin und Psychoanalytikerin Julia

15 Vgl. dazu vor allem *Thomas Söding*, Gebet und Gebetsmahnung Jesu in Getsemani. Eine redaktionskritische Auslegung von Mk 14,32–42, BZ 31 (1987) 76–100; *Jens Herzer*, Freund und Feind. Beobachtungen zum alttestamentlich-jüdischen Hintergrund und zum impliziten Handlungsmodell der Gethsemane-Perikope Mk 14,32–42, *leqach* 1 (2001) 90–106.

16 Vgl. z.B. *Susanne Holthuis*, Intertextualität. Aspekte einer rezeptionsorientierten Konzeption, Tübingen 1993; *Josef Klein* und *Ulla Fix* (Hg.), Textbeziehungen. Linguistische und literaturwissenschaftliche Beiträge zur Intertextualität, Tübingen 1997; aus theologischer Perspektive außerdem *Susanne Gillmayr-Bucher*, Intertextualität. Zwischen Literaturtheorie und Methodik, *Protokolle zur Bibel* 8 (1999) 5–20; *Klaus Nelissen*, Eine neue Lesebrille für das Alte Testament? Intertextualität – Orientierungen für eine Lesart der Bibel in der Postmoderne, *Orientierung* 67 (2003) 195–200. 206–210. 223f.

Kristeva geprägt wurde,¹⁷ wird der Umstand bezeichnet, dass jeder Text in Beziehung zu anderen Texten steht. Dabei lassen sich zwei grundsätzliche Auffassungen unterscheiden. Kristeva selbst vertritt – ausgehend von einem radikalisierten, poststrukturalistischen Textbegriff, der literarische Texte lediglich als Teil des allgemeinen »Textes der Kultur« ansieht – ein *entgrenztes* Verständnis von Intertextualität. Demnach ist ein Text als ein »Mosaik von Zitaten« mit einer unendlichen Vielzahl anderer Texte verwoben, und zwar auch mit erst später produzierten, weshalb sich sein Sinn nie festlegen lässt. Daneben gibt es *begrenzte* Intertextualitätskonzepte, die auf einem engeren Textverständnis beruhen und nach konkreten, methodisch kontrollierbaren Beziehungen zwischen Texten fragen, die etwa durch Zitate oder Anspielungen ausweisbar sind.

Auch wenn die Exegese schon immer den Bezügen zwischen Texten nachgespürt hat, erfolgt dies doch meistens aus autorzentrierter Perspektive bzw. mit der Absicht, Abhängigkeiten nachzuweisen. Das Paradigma der Intertextualität wird demgegenüber der Komplexität von Interpretationsprozessen besser gerecht, da mit der Prämisse, dass Intertextualität eine *allen* Texten inhärente Eigenschaft ist, jeder Text also immer auch Inter-Text ist, der Text und seine Rezipienten stärker in den Blick rücken. Je nach leitendem Interesse lassen sich *produktionsorientierte* von *textorientierten* und *rezeptionsorientierten* Ansätzen der Intertextualität unterscheiden,¹⁸ die prinzipiell alle auf jeden Text anwendbar sind.

Autor- oder produktionsorientierte Modelle stehen der traditionellen Literar- oder Traditionskritik am nächsten, insofern sie einem begrenzten Intertextualitätskonzept verpflichtet sind und ihren Blick auf bewusste, intendierte oder markierte Bezüge zwischen dem zu interpretierenden Text und anderen vorgängigen, sog. Prä- oder Hypotexten richten. Demgegenüber sind *textorientierte* Ansätze den unbegrenzten Intertextualitätskonzepten zuzuordnen, da sie nicht an historisch nachweisbaren Lektüren, sondern allein an *möglichen* Sinneffekten interessiert sind. Diese ergeben sich aus dem »Zusammenlesen zweier oder mehrerer Texte ... auch wenn dies nicht genealogisch, analogisch oder rezeptions-

17 Vgl. Julia Kristeva, Bachtin, das Wort, der Dialog und der Roman, in: Jens Ihwe (Hg.), Literaturwissenschaft und Linguistik. Ergebnisse und Perspektiven 3: Zur linguistischen Basis der Literaturwissenschaft 2, Frankfurt a.M. 1972, 345–375 (franz. Original: 1967).

18 Vgl. für diese Unterscheidung Stefan Alkier, Intertextualität, in: Kurt Erlemann u.a. (Hg.), Neues Testament und Antike Kultur 1: Prolegomena – Quellen – Geschichte, Neukirchen-Vluyn 2004, 60–65. Darüber hinaus kann noch nach der Art der intertextuellen Relation differenziert werden. Liegen eher allgemeine strukturelle Bezüge vor, spricht man von typologischer oder klassifikatorischer Intertextualität, welche somit der traditionellen Formgeschichte verwandt ist. Beziehungen zwischen zwei konkreten Einzeltexten werden als referentielle Intertextualität bezeichnet (vgl. Holthuis, Intertextualität, 89–94).

geschichtlich begründet wird«¹⁹. Die so gewonnenen intertextuellen Bezüge zwischen Texten sind völlig unabhängig davon, ob diese je zuvor in Verbindung gebracht worden sind. Sie können daher aus ganz verschiedenen Epochen oder Kulturkreisen stammen. Diese Perspektive ist bislang vor allem innerhalb der nordamerikanischen Bibelwissenschaften umgesetzt geworden, im deutschsprachigen Diskurs hingegen eher selten anzutreffen. Sofern *rezeptionsorientierte* Zugänge im Sinne begrenzter Intertextualitätskonzepte vorgehen, fragen sie nach den Relationen eines Textes zu einem Prätext im Rahmen historisch belegbarer Rezeptionsprozesse. Dabei ist etwa die Verbreitung und Zugänglichkeit von Texten zu bedenken. Aus der Perspektive *unbegrenzter* Intertextualitätsforschung lassen sich auch nur historisch *mögliche* Lektüren durchspielen, ohne konkret nachweisbar sein zu müssen.²⁰ *Leserorientierte* Modelle werden im Gegensatz zu *produktionsorientierten* Ansätzen dem individuellen und prozesshaften Charakter von Rezeptionsvorgängen besser gerecht, da sie z.B. berücksichtigen, dass Aktualisierungen eines Hypotextes rezeptionsästhetisch wirksam werden können, ohne vom Autor beabsichtigt zu sein. Umgekehrt können vom Autor intendierte Bezüge zu anderen Texten von den Rezipierenden nicht erkannt oder in der Interpretation nicht aktualisiert werden.

Sowohl im Rahmen *autor-* als auch *rezeptionsorientierter* Intertextualität lassen sich zwei grundsätzliche Dimensionen der Relationen von Prä- und Folgetext benennen. Sie können zum einen auf der *Textoberfläche* angesiedelt sein, wenn nämlich (markierte oder unmarkierte) Zitate vorliegen.²¹ Darüber hinaus können intertextuelle Bezüge auch auf der *Texttiefebene* bestehen, z.B. in Form von Anspielungen, Paraphrasen oder Motivanklängen.²² Auch wenn derlei Verflechtungen schwerer nachweisbar sind als wörtliche Bezugnahmen, lassen sich entsprechende Aktualisierungsprozesse doch mit einiger Wahrscheinlichkeit erheben.²³ Im Folgenden sollen die intertextuellen Bezüge der Gethsemane-Erzählung kurz aus *produktions-* und *rezeptionsorientierter* Perspektive skizziert werden. Eine *textorientierte* Lektüre würde den hier verfügbaren

19 Alkier, Intertextualität, 63.

20 Vgl. Alkier, Intertextualität, 63.

21 Vgl. Holthuis, Intertextualität, 94–123.

22 Vgl. Holthuis, Intertextualität, 123–136, 136–147.

23 Vgl. z.B. den von Richard B. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, New Haven / London 1989, 29–33, entwickelten Kriterienkatalog zur Bestimmung von Anspielungen oder Echos: 1) Verfügbarkeit des Hypotextes (availability); 2) Grad der Übereinstimmung von Prä- und Folgetext (volume); 3) Wiederholte Aufnahme des Prätextes (recurrence or clustering); 4) sachliche Übereinstimmungen (thematic coherence); 5) Wahrscheinlichkeit der Rezeption im Kontext (historical plausibility); 6) Wirkungsgeschichte (history of interpretation); 7) Schlüssigkeit (satisfaction). Auch wenn diese Kriterien im Blick auf eine produktionsorientierte intertextuelle Lektüre entwickelt wurden, sind sie weitgehend auf Rezeptionsprozesse übertragbar.

Rahmen sprengen, ist aber als lohnenswerte didaktische Aufgabe anzusehen.

Auch wenn Mk 14,32–42 keine markierten Zitate enthält, ist es wahrscheinlich, dass der Autor bewusst die Tradition der Klage- und Leidenspsalmen einspielt. Dies gilt umso mehr, als er auch sonst Vertrautheit mit dem Psalter zeigt (vgl. Mk 4,32; 14,62; 15,24. 29. 34 u.ö.), der ihm aus dem gottesdienstlichen Gebrauch bekannt sein dürfte. Als sicherstes Indiz für einen intertextuellen Bezug kann aber wohl gelten, dass die Beschreibung der Verzweiflung Jesu in Mk 14,34 wörtlich Ps 41,6. 12; 42,5 LXX entspricht, wo die Frage »Was bist du betrübt, meine Seele, und bist so unruhig in mir?« dreimal wiederholt wird und insofern dem dreimaligen Gebet Jesu entspricht.²⁴ Allerdings fehlt in den Psalmen der Zusatz »(betrübt) bis zum Tod«²⁵, während im Gegenzug in Mk 14,34 keine Frageform vorliegt. Da zudem eine Qumranparallele²⁶ der markinischen Aussage viel näher steht als Psalm 42/43, ist davon auszugehen, dass sich der Referenzrahmen von Mk 14,34 nicht auf einen speziellen Text beschränken lässt. Vielmehr dürfte eine typologische Intertextualität vorliegen, d.h. die Klagepsalmen haben vermutlich insgesamt Form prägend gewirkt. Dafür spricht auch, dass vor allem das Zentrum der Erzählung, Jesu Gebet in V. 36, bis auf das abschließende Vertrauensbekenntnis keine alttestamentliche Vorlage besitzt, sondern durch Aufnahme anderer Jesustraditionen gestaltet ist (z.B. Vaterunser; Leidschmelz).²⁷ Markus will folglich »Jesus und sein spezielles, das Verhältnis zwischen ihm und seinem Vater betreffendes Gebet gerade *nicht* als nachahmenswertes und überaus menschliches Vorbild der Leserschaft präsentieren.«²⁸ Vielmehr dient die Gethsemane-Erzählung den Adressaten als »Verweis auf die Tragfähigkeit der Psalmentraditionen Israels«²⁹ für ihre je eigene, ebenso unnachahmliche Leidenssituation.

Hinsichtlich der Rezipienten ist gleichfalls anzunehmen, dass sie den Psalter als Referenzrahmen aktualisiert haben. Betrachtet man allerdings die Parallele Lk 22,39–46, zeigt sich, dass hier die Beschreibung der Erschütterung Jesu durch die Einspielung von Ps 41/42 LXX ganz ausgelassen ist. Stattdessen wird die lukanische Erzählung durch die zweifache Gebetsermahnung zur Bewahrung vor der Versuchung gerahmt (Lk 22,40, 46). Sieht man diese Bearbeitung als Teil der Wirkungsgeschichte der markinischen Gethsemane-Erzählung an, kann bereits für diese älteste Überlieferung vermutet werden, dass die drastische Darstellung der Furcht Jesu in Mk 14,34 bei den Lesern und Leserinnen Anstoß erregt hat und dass die Form bildende Funktion des Psalters für christliche Gebete in der Rezeption weniger bedeutend war als vom Autor intendiert. Die Motivation zum Gebet wird vielmehr in der Anweisung Jesu grundgelegt.

24 Vgl. Reinhard Feldmeier, Die Krisis des Gottessohnes. Die Gethsemaneerzählung als Schlüssel der Markusp passion (WUNT II/21), Tübingen 1987, 156–162.

25 Vgl. dazu Jona 4,9; Sir 37,2; 51,6; Ps 106,18 LXX, allerdings mit anderem Kontext.

26 1QH 8,32: »Und meine Seele in mir ist niedergeschlagen bis zur Vernichtung, denn geschwunden ist mein Schutz von meinem Leib, und es zerfloss wie Wasser mein Herz.«

27 Vgl. Herzer, Freund, 130–133.

28 Ebd., 133.

29 Ebd., 134.

3 Sozialgeschichte

Während die zuvor dargestellten exegetischen Methoden primär auf der Textebene operieren, ist Sozialgeschichte an den gesellschaftlichen Bedingungsbeziehungen eines Textes interessiert. Sie fragt also nach Reflexen, die die konkreten sozio-ökonomischen Lebensverhältnisse der frühchristlichen Gemeinden in den Texten hinterlassen haben. Das formgeschichtliche Interesse am »Sitz im Leben« neutestamentlicher Texte kann als Vorläufer sozialgeschichtlicher Forschung gelten, wie sie sich seit Mitte der 1970er Jahre – gegenüber der Formgeschichte theoretisch und methodisch präzisiert – als Ergänzung zur historisch-kritischen Exegese etabliert hat. Da soziale Wirklichkeit komplex ist, bedient sich die Sozialgeschichte nicht einer einzelnen, spezifischen Methode; neben historischen Arbeitsweisen finden vor allem soziologische Theorien und Modelle Anwendung. Auch wenn der Text den Ausgangs- und Zielpunkt bildet, muss zur Erhellung des sozialen Hintergrundes auch auf außertextliche »Daten« zurückgegriffen werden. Nur so sind etwa Aussagen möglich über gesellschaftliche Hierarchien (z.B. Status; Geschlecht; Bildung) und ökonomische Strukturen (z.B. Besitz; Reichtum; Erwerbsformen), über geographische oder lokale Besonderheiten (z.B. Stadt/Land-Gegensatz), über kulturelle Normen und Sitten (z.B. Diskriminierung von Krankheit) oder über gruppenspezifischen Sprachgebrauch. Es ist außerdem zu bedenken, dass verschiedene sozio-kulturelle Faktoren auf verschiedenen Stufen – bewusst oder unbewusst – Niederschlag in einem Text gefunden haben können, so z.B. in der historischen Ursprungssituation, auf der Ebene der mündlichen Überlieferung oder im Zuge der Verschriftlichung eines Textes, was abschließend kurz illustriert werden soll.

So wandte sich z.B. Jesus selbst höchst wahrscheinlich exklusiv an das Volk Israel, wobei er gelegentlich auch in jüdische Siedlungen im heidnischen Umland kam (z.B. am Ostufer des See Genezareth; vgl. Mk 5,1–20; 8,1–10). Dass Markus diese Aufenthalte Jesu außerhalb Galiläas als Vorwegnahme der nachösterlichen Heidenmission interpretieren kann, hat seinen theologischen Grund im universalen Charakter des Christusgeschehens. In sozialgeschichtlicher Hinsicht wird diese Umdeutung dadurch erleichtert, dass die nicht-jüdischen Gemeinden im Umfeld Galiläas in der allgemeinen sozio-politischen Umbruchphase des 1. Jh. n. Chr. ähnliche Krisenerfahrungen gemacht haben wie die ursprünglichen Adressaten Jesu, so dass sie sich von seiner Botschaft angesprochen fühlen.³⁰

30 Vgl. insgesamt Gerd Theißen, *Studien zur Soziologie des Urchristentums* (WUNT 19), Tübingen³ 1989; Thomas Schmeller, *Brechungen. Urchristliche Wandercharismatiker im Prisma soziologischer Exegese* (SBS 136), Stuttgart 1989; Ekkehard W. Stegemann und Wolfgang Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte*.

4 Die »New Perspective on Paul«

Die Rechtfertigung allein durch Glauben und ohne Werke des Gesetzes gilt nach reformatorischem Verständnis als das Proprium der Theologie des Paulus, der sich damit vom vermeintlichen Streben seiner jüdischen Zeitgenossen abwendet, durch die Erfüllung des Gesetzes Heil zu erlangen. Diese klassische Paulusdeutung wird jedoch seit gut einem Vierteljahrhundert vor allem durch anglo-amerikanische Beiträge grundlegend infrage gestellt und inzwischen auch im deutschsprachigen Raum kontrovers diskutiert.³¹ Auch wenn die unter dem Schlagwort »New Perspective on Paul«³² firmierende Neuorientierung im Verständnis paulinischer Theologie im Einzelnen sehr unterschiedlich umgesetzt wird, lassen sich doch zwei Grundzüge benennen. Die neue Paulus-Perspektive ist einerseits darum bemüht, das antike Judentum vom Vorurteil der Werkgerechtigkeit zu befreien. Andererseits wird die paulinische Rede von der Gerechtigkeit aus Glauben nicht länger – wie im Gefolge Luthers üblich – auf das Heil des Einzelnen bezogen, sondern in einen missionstheologischen Zusammenhang gestellt und als Bestimmung des Heilsstatus der Heiden verstanden. Besonders einflussreich für die »New Perspective« waren die im Folgenden skizzierten Entwürfe von Ed Parish Sanders und James D.G. Dunn.

Nach Sanders³³ repräsentieren Judentum und Christentum verschiedene Religionsstrukturen, da sie sich in Bezug auf das Hineingelangen (»getting in«) in die jeweilige Glaubensgemeinschaft und auf das Darinverbleiben (»staying in«) unterscheiden. Das antike Judentum bezeichnet Sanders im Blick auf dessen konstitutive Elemente Erwählung, Bund und Tora/Gesetz (griech.: *nomos*) als *Bundesnomismus* (»covenantal nomism«). Der Zugang zum Heil beruhe dabei allein auf der gnädigen Erwählung Israels durch Gott. Das Gesetz besitze demgegenüber keinesfalls – wie von christlicher Seite oft unterstellt – die Funktion eines eigenständigen Heilsweges, sondern diene einzig dazu, das Bundesverhältnis zwischen Gott und seinem erwählten Volk aufrecht zu erhalten (»staying in«), indem es Gehorsam und Ungehorsam sanktioniere und Sühnemittel bereitstelle. Während demnach im antiken Judentum dem »Darinverbleiben« eine maßgebliche Bedeutung zukomme, sei das

Die Anfänge im Judentum und die Christugemeinden in der mediterranen Welt, Stuttgart u.a. ²1997.

31 Vgl. den konzisen Überblick von *Christian Strecker*, Paulus aus einer »neuen Perspektive«. Der Paradigmenwechsel in der jüngeren Paulusforschung, KuI 11 (1996) 3–18.

32 Dieser Begriff geht auf einen gleichnamigen Vortrag des schottischen Neutestamentlers James D.G. Dunn zurück; vgl. *ders.*, The New Perspective on Paul, BJRL 65 (1982) 95–122.

33 Vgl. *Ed Parish Sanders*, Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion, London 1977 (dt.: Paulus und das palästinische Judentum. Ein Vergleich zweier Religionsstrukturen [StUNT 17], Göttingen 1985).

Christentum als eine Religion des »Hineingelangens« zu charakterisieren, insofern das Einswerden mit Christus in der Taufe einen Übergang des Menschen aus dem Bereich der Sünde in den des Heils bewirke. Auch wenn Sanders – vor allem hinsichtlich seiner Quellenauswahl und Paulusdeutung – verschiedentlich kritisiert worden ist, hat das Konzept des »Bundesnomismus« und die Akzentuierung des Judentums als Gnaden- anstelle einer Verdienstreligion breite Zustimmung erfahren.

Im Gegensatz zu Sanders erkennt Dunn bei Paulus keinen Bruch mit dem Judentum, vielmehr plädiert der Apostel seiner Ansicht nach für eine *Ausweitung* des Bundes auf die Nicht-Juden, wie es Gottes ursprünglicher, bereits in der Tora manifestierter Absicht entspreche (mit Verweis auf Gen 12,3; 18,18; Gal 3,8). Die tora-kritischen Aussagen des Paulus zielten lediglich auf die Verkürzung des Gesetzes als exklusives Bekenntniszeichen Israels. In nachexilischer, vor allem in hellenistischer Zeit, sei das Gesetz dazu funktionalisiert worden, Israel von den Völkern abzugrenzen (»boundary marker«) und gleichzeitig die Gruppenidentität nach innen zu stärken (»identity marker«). Eine zentrale Funktion als Identitäts- und Abgrenzungskennzeichen kam dabei vor allem der Beschneidung sowie den Speise-, Reinheits- und Sabbatgeboten zu. Nach Dunn richtet sich die paulinische Polemik gegen »Werke des Gesetzes« (vgl. z.B. Röm 3,20.28; Gal 2,16; 3,2.5.10) somit keineswegs gegen die Tora an sich, sondern allein gegen ihre Interpretation auf den exklusiven Status Israels vor allen anderen Nationen. Es gehe dem Apostel nicht um die Frage der *Erfüllung* des Gesetzes an sich, sondern um die Kritik am Stolz auf seinen *Besitz*. Als angemessenes Identitätskennzeichen des neuen, christlichen Gottesvolkes aus Juden und Nichtjuden gelte für Paulus demgegenüber allein der Glaube an Jesus Christus. Dieser bilde keine Antithese zur Tora, sondern ziehe vielmehr deren gottgewollten Vollzug nach sich. Auch die in etlichen Studien wiederholten und differenzierten Thesen Dunns sind nicht unwidersprochen geblieben. Die Anfragen betreffen vor allem die exakte Bestimmung des Syntagmas »Werke (des Gesetzes)«, etwa dahingehend, ob dieses tatsächlich auf Bekenntniszeichen einzuschränken oder nicht zumindest gelegentlich auf die gesamte Tora zu beziehen sei.

Die Kritik an Sanders und Dunn bzw. den Vertretern der »New Perspective« insgesamt betrifft jedoch nicht deren grundsätzliche Errungenschaften für die neutestamentliche Forschung. Dazu gehört maßgeblich einerseits die Korrektur eines historisch falschen Bildes des antiken Judentums, andererseits die missionstheologische, ethnologische und soziologische Kontextualisierung der paulinischen Theologie.

5 Resümee

Dieser kurze Einblick in gegenwärtige Tendenzen der neutestamentlichen Wissenschaft konnte bei weitem nicht alle neueren Diskurse auf-

greifen. Stattdessen wurde zum einen ein besonderer Akzent auf neuere Analyseverfahren gesetzt, die als Ergänzung, jedoch nicht als Alternative zu traditionellen historisch-kritischen Methoden angesehen werden sollten. Mit der Aufwertung der Rolle der Rezipierenden in der Interpretation ist zwar die Suche nach dem *einen* vom Autor intendierten Textsinn fragwürdig geworden, nicht jedoch eine methodisch geleitete Auslegung, die Interpretationsvorgänge erst kontrollierbar und kommunizierbar macht.

Zum anderen wurde anhand der Sozialgeschichtlichen Exegese und der neueren Paulusforschung knapp skizziert, dass eine angemessene und verantwortliche Textauslegung grundlegend auf die präzise Wahrnehmung des sozialen wie religiösen Kontextes des Neuen Testaments angewiesen ist.

Dr. Heike Omerzu ist Juniorprofessorin für Neues Testament an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz