

Rezeptionsgeschichte als Herausforderung für gegenwärtige neutestamentliche Wissenschaft

MARTIN MEISER

In ihrem ebenso umfangreichen wie umfassenden Aufsatz hat Oda Wischmeyer die Aufgabe neutestamentlicher Wissenschaft unter den Vorzeichen der Dekanonisierung der neutestamentlichen Schriften als interpretierende Erschließung der spezifischen literarischen Qualität und sachlichen Bedeutung der Texte benannt¹ und die hermeneutische Reflexion der Rezeptionsgeschichte biblischer Texte als der genannten Situation angemessen bezeichnet.² Dabei hat sie die doppelte Orientierung neutestamentlicher Wissenschaft am neuzeitlichen Wissenschaftsparadigma speziell der textbezogenen Wissenschaften wie an der praktizierten Applikation in den verschiedenen Rezeptionsgemeinschaften³ durchgehend im Auge.

Aus dieser beeindruckenden Gesamtkonstruktion will meine Replik nur einen Punkt herausgreifen, die geforderte hermeneutische Reflexion der Rezeptionsgeschichte. Im großen geschichtlichen Bogen hat Oda Wischmeyer die historische Aufeinanderfolge „griechisches Paradigma, historisches Paradigma, rezeptionsästhetisches Paradigma“ beschrieben. Rezeptionsgeschichte betrifft grundsätzlich Rezeptionsvorgänge aus allen drei genannten Epochen, deren Divergenz die Autorin so meisterlich dargestellt hat. In der Tat gilt im „griechischen“ Paradigma christlicher Prägung als Wahrheit nicht der kritisch gesicherte Minimalkonsens, sondern der größere Raum, in dem der einzelne Gläubige gleich welcher „Konfession“ sich immer schon vorfindet und der das menschliche Verstehen *a limine* überschreitet. Generell ist die fundamentale Differenz zwischen voraufklärerischer und rezeptionsorientierter Hermeneutik im Auge zu behalten: Hermeneutik vor der Aufklärung ist insofern autorzentriert, als Gott als der eigentliche Autor der Heiligen Schrift zu stehen kommt, und setzt sich damit nicht bruchlos mit der neuzeitlichen Wendung zur Rezeptionsästhetik fort.⁴ Die Autonomie des Textes gegenüber seinem Autor ist nach altkirchlichem Verständnis eine theonome Autonomie; der ideale Hörer

1 O. Wischmeyer, *Kanon*, 627.

2 O. Wischmeyer, *Kanon*, 654. 672.

3 O. Wischmeyer, *Kanon*, 627.

4 U.H.J. Körtner, *Leser*, 91–93.

bzw. Leser der Heiligen Schrift im altkirchlichen Verständnis ist der Gläubige, der nach tieferer, die eigene Lebensgestaltung durchformender Erkenntnis des in ihr offenbarten Heilsmysteriums verlangt.

Doch will ich an einzelnen Beispielen zeigen, wie unbeschadet der irreversiblen Wendung, die mit der europäischen Aufklärung für die neutestamentliche Wissenschaft gegeben ist, manches aus dem „griechischen Paradigma“ sinnvoll in die Diskussion eingebracht werden kann. Seine Ausformung hat das griechische Paradigma christlicher Prägung durch die Auseinandersetzung mit anderen christlichen Gruppen und mit Christentumsgegnern gewonnen, deren Anfragen verwandt sind mit Anfragen des denkenden Menschen überhaupt und auch mit Anfragen wissbegieriger Gläubiger.⁵ Der Verweis auf Einzelbeispiele ist mir wichtig, um den Nutzen der Kenntnis der vorneuzzeitlichen Rezeptionsgeschichte möglichst konkret vor Augen zu stellen.

Applikation und Exegese

Antike christliche Rezeption neutestamentlicher Texte besteht in beidem, Applikation wie Exegese im technischen Sinn.⁶ Applikation verwendet ein Dictum zur Unterstützung eines dogmatischen wie ethischen Satzes, Exegese fragt nach dem Sinn des genauen Wortlautes selbst, mit Terminologie⁷ und Fragehaltung, wie sie auch in antiker Homerphilologie⁸ entwickelt wurde. Natürlich fließt beides ineinander, und generell gesehen ist Exegese funktionalisiert im Sinne der Sicherung der Verlässlichkeit der Gesamttradition,⁹ aber doch ist die Zielrichtung der Frage jeweils anders. Exegese in diesem

5 Hieronymus schrieb seine Bibelkommentare für christliche Adelige als deren gelehrte Privatlektüre.

6 B. Studer, *Schola Christiana*, 200.

7 So kann Johannes Chrysostomus festhalten, Paulus habe das Wort *ἀλληγορούμενα* „das ist allegorisch gesagt“ in Gal 4,24 im uneigentlichen Sinn gebraucht. Besagter Begriff, so der antike Ausleger, passt nur insofern, als die erzählte Geschichte tatsächlich noch einen anderen als den explizierten Sinn in sich schließt, nämlich das Verhältnis zwischen der Synagoge und der Kirche aus den Völkern (Johannes Chrysostomus, *comm. in Gal.* [PG 61, 662]).

8 In absehbarer Zeit gedenke ich, die bisher vor allem generell statuierte terminologische wie problemorientierte Nähe christlicher Exegese zur antiken Homerphilologie an einzelnen Beispielen zu illustrieren.

9 Dazu gehört es auch, wenn die Entstehungszeit des Markusevangeliums immer weiter heraufgerückt und die Beglaubigung durch Petrus als zusätzliches Argument sekundär eingefügt wird. Irenaeus datierte das Markusevangelium auf die Zeit nach dem Tod des Petrus (Irenaeus, *haer.* III 1,1, SC 211, 22), Beda Venerabilis in die Zeit des Kaisers Claudius (Beda Venerabilis, *1 Petr.*, CC.SL 121, 260).

technischen Sinne begegnet seltener in Homilien und schon etwas häufiger in Kommentaren, vor allem aber in der der Gattung *Quaestiones et Responsiones* zugehörigen Literatur. Im Judentum ist diese Gattung durch die Exegeten Aristobul und Demetrius und dann durch die *Quaestiones in Genesim et Exodum* von Philon von Alexandria belegt; im Christentum sind formgeschichtlich gesehen geschlossene Werke ab dem 4./5. Jhdt. nachweisbar¹⁰ – die Technik des Fragens war selbstverständlich, wie das Beispiel des Origenes zeigt.

Die Fragen, die hier aufgenommen werden, sind Fragen wissbegieriger Glaubender, aber auch Fragen und Anstöße seitens antiker Christentumskritiker. Dass die Sicherung literarischer Qualität und historischer Glaubwürdigkeit letztlich der Sicherung der theologischen Verlässlichkeit dienen sollte, hat nicht selten zu Textauslegungen geführt, die heute nicht mehr übernommen werden können¹¹, und wird theologisch eigentlich relevanten Themen und Schwerpunkten längst nicht immer gerecht.¹² Zudem erlaubt es die Vorstellung göttlicher Inspiration der heiligen Schriften kaum, innerbiblische Widersprüche dadurch auszugleichen, dass man einzelne Stellen oder ganze Schriften für unecht erklärt – da, wo dies geschieht, stehen dogmatische Interessen dahinter. Gleichwohl wird in diesen Fällen in einer Weise argumentiert, die heutiger Exegese nicht unähnlich ist. Das gilt, wenn Dionysios von Alexandria die Herkunft der Johannesoffenbarung vom Evangelisten u. a. mit stilistischen

10 Vgl. Ambrosiaster, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*, CSEL 50, 1–416; ders., *Appendix quaestionum Novi Testamenti*, CSEL 50, 417–480; Anastasius Sinaita, *Quaestiones et responsiones*, PG 89, 312 A–824 C; Ps.-Athanasius, *Quaestiones ad Antiochum ducem*, PG 28, 597 C–700 C; Ps.-Athanasius, *Quaestiones in Scripturam*, PG 28, 712 A–773 A; Augustinus, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, CC.SL 44; Augustinus, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, CC.SL 44 A, 1–2498; Augustinus, *De octo Dulciti quaestionibus*, CC.SL 44 A, 253–297; Augustinus, *Quaestiones Evangeliorum*, CC.SL 44 B, 1–118; Augustinus, *Quaestiones in heptateuchum*, CC.SL 33, 1–377; Isidor von Sevilla, *Quaestiones de veteri et novo Testamento*, CC.SL 108 B, 197–205; Julian von Toledo, *ἀντικειμένων libri*, PL 96, 595 A–704 C; Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium*, CC.SG 7; CC.SG 22; Maximus Confessor, *Quaestiones et dubia*, CC.SG 10; Theodoret von Kyros, *Quaestiones in octateuchum*, PG 80, 76 A–528 A. Wichtig sind auch viele der in PG 78 gesammelten Briefe des Isidor von Pelusium.

11 Allerdings haben auch Christentumsgegner die Texte als beanspruchte Wiedergabe realer Tatsachen bzw. Worte und Taten Jesu etc. gelesen; vgl. Ps.-Porphyrios, *Frgm.* 15: Die Widersprüche der Kreuzesworte zeigen, wie in sich uneinheitlich diese *μυθοποιία* ist.

12 Der Abstand zu heutiger Exegese lässt sich wiederum anhand der Behandlung des Markusevangeliums verdeutlichen. Die einzigen Markustexte, die Julian von Toledo diskutiert, sind die Ausrüstungsregel (gemeint ist die Frage, ob man einen Stab auf die Reise mitnehmen dürfe oder nicht; Julian von Toledo, *ἀντικειμένων libri* 2,6, PL 96, 667 D–668 C) und die Frage, ob der Menschensohn zur Rechten Gottes sitzt (Mk 16,19) oder steht (Apg 7,56; Julian von Toledo, *ἀντικειμένων libri* 2,17–18, PL 96, 673 B–674 A; vgl. zuvor Gregor der Große, *hom.* 29,7, FC 28/2, 540–542).

Argumenten bestreitet¹³ oder wenn nichtnicaenische Theologen den Hebräerbrief für unpaulinisch halten, weil sich Paulus in ihm nicht als Apostel vorstellt.¹⁴ Im letzteren Fall sollte die Schwäche des Einzelargumentes nicht über die kritische Kraft solcher Argumentation im allgemeinen hinwegtäuschen. Altkirchliche textkritische Diskussionen,¹⁵ Arbeiten zu biblischer Onomastik,¹⁶ biblischer Sprache¹⁷ und biblischer Topographie,¹⁸ neuzeitlich anmutende Argumentationstechniken zur Paulus-Chronologie und Gegnerbestimmung¹⁹ und zur Beschreibung der Situation der Adressaten²⁰ sowie eine Vielzahl exegetisch-technischer Termini, die auch aus antiker Homerphilologie bekannt sind,²¹ zeigen die Berührungen antiker christlicher Exegese mit einem allgemeinen antiken Wissenschaftsparadigma zur Genüge.

Antike Christentumskritik und altkirchliche Exegese

Innerbiblische Differenzen haben antiken Christentumskritikern die Kritik am Christentum erleichtert; literarische Widersprüche ließen auf mangelnde Qualifikationen der Autoren schließen, moralische Anstößigkeiten auf den

13 Vgl. Eusebius von Caesarea, *h. e.* VII 25.22–25, GCS 9/2, 698–700; Origenes, *comm. Ioh.* I 22, SC 120, 70.

14 Theodoret von Kyros, *in Hebr.*, PG 82, 676 A.

15 Vgl. M. Meiser, Galater, 87 f; 248. Der immer wieder durchdringende Antijudaismus bei Hieronymus ist befremdlich. Methodisch ist jedoch in vielem eine Nähe zu neuzeitlich textkritischem Vorgehen zu konstatieren, wengleich die Argumentationsrichtung aufgrund des antiken Verständnisses von Textkritik häufig umgekehrt werden muss. Vgl. M. Meiser, Hieronymus, 266–271.

16 Beda Venerabilis, *Nomina regionum atque locorum de Actibus Apostolorum*, CC.SL 121, 165–78.

17 Hadrian, *Isagoge*, PG 98, 1273 A – 1312 B.

18 Ps.-Eucherius von Lyon, *De situ Hierosolymitanae Urbis atque ipsius Iudaeae epistola ad Faustum presbyterum*, CSEL 39, 123–134; Theodosius, *De situ terrae sanctae*, CSEL 39, 135–150.

19 Vgl. dazu M. Meiser, Nutzen, 205.

20 Das lässt sich am Beispiel einiger Kommentare zum Epheserbrief belegen. Hieronymus, *in Eph.*, prol., PL 26, 470 B – 472 A, führt auf das Interesse der Epheser an Götzendienst und Magie die Inhaltsbestimmung des Epheserbriefes zurück (*qui sint daemones, quid vaelant, quid ante fuerint, et quomodo post adventum Christi sint diruti atque destructi*), während Johannes Chrysostomus auf die Anwesenheit vieler Philosophen in Ephesus und allgemein in Jonien verweist, um das geistige Niveau des Epheserbriefes zu motivieren (Johannes Chrysostomus, *comm. Eph.*, prol., PG 62, 9f). In antiken Kommentaren zu Apk 2,1–7 macht sich solches Interesse nicht in derselben Weise bemerkbar.

21 Die Arbeit alexandrinischer Homerphilologen, christlichen Gelehrten durchaus bekannt (Hieronymus, *ep.* 57,12, CSEL 54, 525), ist hinsichtlich der Ilias bequem zugänglich: H. Erbse (ed.), *Scholia Graeca*.

Unwert dieser Religion, theologische Differenzen auf fehlende Legitimation.²² So manche Stellen, zu denen sich Kelsos, Porphyrios, der bei Makarios Magnes genannte Unbekannte und Julian Apostata geäußert haben, sind auch Gegenstand exegetischer Erörterung bei christlichen Autoren. Zu den moralisch problematischen Stellen gehören Mt 17,15²³; Apg 5,1-11²⁴; 12,18f²⁵; Röm 8,32f²⁶; Gal 2,11-14²⁷; 5,3²⁸; 5,12²⁹ u. a., zu den literarisch problematischen u. a. Mt 2,15³⁰; 13,35 v.l.³¹, während die widersprüchliche Haltung der Christen zum Alten Testament sich u. a. in Apg 10,15³²; 15,28³³ und Mt 5,17 spiegelt. Wären vor allem die Aussagen des Porphyrios in größerer Vollständigkeit erhalten³⁴, ließe sich eine solche komparative Liste zusätzlich vermehren. Dass altkirchliche Autoren antike Christentums- und Bibelkritik wahrgenommen haben, sollte, ungeachtet der unseres Erachtens nicht immer gegebenen Qualität solcher Wahrnehmung, auch für heutige neutestamentliche Wissenschaft verpflichtend sein.³⁵

Moralische Kritik der antiken Christentumskritiker war faktisch Kanonkritik und Kritik an der christlichen Religion überhaupt und Kritik an ihren Anhängern, die sich auf solche problematischen Texte beriefen. Christen mussten zeigen, wie sie von ihren Voraussetzungen aus mit den problematischen Texten umzugehen gedachten. Allegorische Auslegung half, moralisch Anstößiges zu beseitigen, wie dies bei den vielen Kriegsberichten im Josuabuch

22 So bestreitet Julian Apostata die Gottessohnschaft Christi u. a. mit dem Argument, dass erst der Evangelist Johannes Einschlägiges formuliert habe (Julian, *c. Galil.* 327 A – B, LCL, 412).

23 *Apocr.* 2,10, 1–12, TU 169, 32–36.

24 Johannes Chrysostomus, *in Is.* 3, PG 56, 53; Maximus of Turin, *s.* 18,1, CC.SL 23, 67.

25 *Apocr.* 3,22,1, TU 169, 204.

26 Kelsos, bei Origenes, *Cels.* IV 73, GCS 2, 343.

27 Porphyrios, bei Hieronymus, *comm. in Gal.*, prol., CC.SL 77 A, 10. Hieronymus, *ep.* 112,6 (FC 41/1, 180).

28 *Apocr.* 3,33,1, TU 169, 256.

29 Vgl. Hieronymus, *comm. in Gal.*, CC.SL 77 A, 167.

30 Julian Apostata hat die Textdifferenz zwischen Hos 11,1 LXX und Mt 2,15 zum Anlass der Kritik an Matthäus genommen, der die Leichtgläubigkeit der Heiden verspotten wollte (Hieronymus, *in Os.*, CC.SL 76, 121).

31 Porphyrios, bei Hieronymus, *in Psalm.* 77, CC.SL 78, 66.

32 Julian Apostata, bei Kyrill von Alexandria, *c. Jln.* IX, PG 76, 984 B – D.

33 Julian Apostata hat den Widerspruch zwischen Apg 15,28 und der Thora als Ganzer aufgespießt, vgl. Kyrill von Alexandria, *c. Jln.* IX, PG 76, 1000 CD.

34 So fehlen die 25 Bücher des Eusebios von Caesarea und die 30 Bücher des Apollinaris von Laodicea gegen Porphyrios ähnlich wie die Gegenschrift des Methodios von Olympus (Hieronymus, *vir. inl.* 81.2; 83.1; 104.2 ed. (188; 190; 208). Aus ihnen ließe sich manches Material gewinnen. Auch die Werke von Theodor von Mopsuestia und Philippos Sideta gegen Julian Apostata sind verloren. Insgesamt vgl. J. G. Cook, *Interpretation.*

35 Vgl. L. Bormann, *Gott.*

aufgrund von Mt 5,44 erforderlich war: Krieg ist Krieg gegen die eigene Sündhaftigkeit. Mt 5,44 wirkt aber auch noch an anderer Stelle ein: Ps 57,11; Röm 12,13; Lk 18,3-5; Offb 6,10³⁶ dürfen Augustinus zufolge nicht nur als Verzicht auf die Tat der Rache verstanden werden; selbst der Wunsch nach Rache ist verboten.³⁷ Mit dieser – leider zumeist nur individuelle ethisch wirksam gewordenen³⁸ – Einschränkung der Geltung solcher Stellen ist faktisch ein Prinzip „Kanon im Kanon“ etabliert, das auch neuzeitlich üblich ist, nämlich jedes Mal dann, wenn die genannten Stellen in Applikationsvollzügen wie Predigt und Unterricht nicht mehr bedacht werden. Dass ansonsten die Christentumsgeschichte dieser Epoche im Wesentlichen eine Geschichte der Gewalt gegenüber Andersdenkenden und Andersgläubigen war, hat erst neuzeitlich zur Einsicht geführt, dass die Einschränkung der Geltung solcher Stellen sich nicht nur auf die Individualethik beziehen darf.

Durchaus beobachtet hat man in altkirchlicher Exegese, wenn es (vermeintlich) Anlass geben könnte, etwa dem Apostel Paulus Widersprüchlichkeit vorzuwerfen. Ist es legitim, wenn Paulus wegen Epaphroditus traurig ist (Phil 2,27), wenn er doch Trauer verbietet (1 Thess 4,13)? Die Trauer des Paulus im Fall des Epaphroditus bezieht sich, so Ambrosiaster, auf die Abwesenheit des Epaphroditus; mit 1 Thess 4,13 will er einer Verzweiflung begegnen, die nicht mit der Auferstehung der Toten rechnet.³⁹ Dass Paulus seinen Mitarbeiter Timotheus entgegen seiner Warnungen Gal 5,2.4 beschnitten habe (Apg 16,3), konnte mit Verweis auf 1 Kor 9,20 gerechtfertigt werden⁴⁰; umgekehrt hat Apg 16,3 die *varia lectio* zu Gal 2,4f unterstützt, dass Titus beschnitten wurde, wengleich ohne Zwang.⁴¹ Eine Nuancierung, die schon auf das Thema des möglichen Selbstwiderspruches vorausweist, bringen Johannes Chrysostomus und Johannes Damascenus ein. Ihnen zufolge heißt es in 1 Kor 9,20 nicht einfach ἐγενόμην τοῖς Ἰουδαίοις Ἰουδαῖος, sondern ἐγενόμην τοῖς Ἰουδαίοις ὡς Ἰουδαῖος, da Paulus die Beschneidung ja abschaffte; das Handeln an Timotheus

36 Andreas von Caesarea, in *Apoc.*, PG 106, 596 C; Beda Venerabilis, in *Apc.*, PL 93, 143 AB. Zum diesbezüglichen altkirchlichen Umgang mit Texten der Johannesoffenbarung vgl. J. Verheyden/T. Nicklas/A. Merkt (Eds.), *Interpreting*.

37 Augustinus, *enarr. in Ps.* 78,14 (zu 78,10), CC.SL 39, 1107f; ähnlich ders., *de sermone Domini in monte* 1,22/76f, CC.SL 35, 86; Cassiodor, *expos. in psalm.*, CC.SL 98, 738.

38 Implizit ist Mt 5,44 wirksam geworden in der Kritik des Kirchenhistorikers Sokrates an der bestialischen Ermordung Hypathias in Alexandria, vgl. Sokrates, *h.e.* VII 15,6, GCS NF 1, 361.

39 Ambrosiaster, *Appendix qu. V et N.T.* 82, CSEL 50, 476.

40 Tertullian, *Marc.* V 3,5 (CC.SL 1, 669); Clemens von Alexandria, *str.* 6,124,1 (GCS 15, 494); Origenes, *comm. loh.* 1,42, SC 120, 82. Bei Origenes illustriert Apg 21,26 die Aussage des Paulus in 1 Kor 9,20, weswegen Kelsos' Behauptung unsinnig ist, die Christen hätten das Gesetz der Väter aufgegeben (Origenes, *Cels.* 2,1, FC 50/2, 350).

41 Marius Victorinus, in *Gal.* 2,4, CSEL 83/2, 114.

war wiederum Sache seiner οἰκονομία.⁴² Von der Beschneidung des Timotheus her wird aber auch der Tadel des Paulus an Petrus (Gal 2,14) fragwürdig. Ambrosiaster zufolge ist an Petrus nicht tadelnswert, dass er Anstoß vermeiden will und sich von den Griechen zurückzieht, sondern dass er seine Position geändert und die Griechen zu judaisieren gelehrt hat. Er hat damit an der evangelischen disciplina zu zweifeln gelehrt, wenn er wieder in Geltung gesetzt hat, was vorher abrogiert war.⁴³ Ein anderes Problem hat Maximus Confessor aufgegriffen: Wie ist angesichts von Mt 28,19 das Verhalten des Petrus und der Apostel in der Korneliuserzählung zu erklären?⁴⁴ Der Verweis auf die redaktionelle Herkunft von Mt 28,19 als Gegenargument greift zu kurz, denn auch für den Verfasser des lukanischen Doppelwerkes gilt nach heutiger Perspektive, dass er zwischen Apg 10 und Lk 24,47 nicht ausgeglichen hat. Warum wird der unschuldige Feigenbaum verflucht? Ps.-Athanasius erklärt Jesu Handeln als Erweis seiner Macht an einer nichtmenschlichen Kreatur, damit seine Jünger ihn nicht für schwach halten sollten.⁴⁵ Die Antwort mag unbefriedigend sein, wichtiger sind meines Erachtens die Fragen.

Literarisch problematische Stellen wurden, so gut es ging, entschärft⁴⁶, hyperbolische Aussagen wie Mt 21,21 allegorisch umgedeutet⁴⁷ – weil sie dem Realitätssinn der Antike nicht entgegenkamen; ein metaphorischer Mehrwert wird der Sprache in solchen Fällen nicht zugesprochen. Die für pagane Gebildete schwer erträgliche Kunstlosigkeit der Sprache des Neuen Testaments wird als Anpassung an die Fassungskraft der Hörer gewertet und mit Verweis auf die Prägekraft des Christentums auch bei den weniger Gebildeten gegen die Urheber dieser Kritik gewendet. Die Differenzen zwischen den Evangelien wurden in der alten Kirche gelegentlich mit Verweis auf die Übereinstimmung in den Hauptinhalten nivelliert⁴⁸, gelegentlich aber auch als Erweis der Wahrheit gewertet: Die Apostel konnten keine Absprachen treffen.⁴⁹ Auch die Verschiedenheit der Adressaten kommt in den Blick⁵⁰, wie mit ähnlicher Begründung legitimiert werden kann, dass Paulus den Judenchristen zugesteht, was er den Heidenchristen verbietet – faktisch geht es um den Ausgleich

42 Johannes Chrysostomus, *in 1 Cor* (PG 61, 183 f); Johannes Damascenus, *in 1 Cor* (PG 95, 640 C).

43 Ambrosiaster, *appendix qu. N. T.* 60,1-2 (CSEL 50, 453–455).

44 Maximus Confessor, *qu. Thal.* 27, CC.SG 7, 190–201.

45 Ps.-Athanasius, *qu. N. T.*, PG 28, 716 C.

46 Bei der problematischen Einführungsformel Mt 27,9 f kann Eusebius von Caesarea, *d.e.* X 4,13, GCS 23, 463, sogar einen Irrtum des Evangelisten konzedieren.

47 Augustinus, *qu. Ev.* 1,29, CC.SL 33, 24.

48 Chromatius von Aquileia, *Tractatus in Matthaëum*, prol. 3, CC.SL 9 A, 186.

49 Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt.* 1,2, PG 57, 16.

50 Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt.* 1,3, PG 57, 17: Matthäus schreibt für Judenchristen, Markus für Heidenchristen.

zwischen Gal 5,2.4 und Röm 3,1-8.⁵¹ Unterschiedliche Auffassungen konnten mit Röm 14,5 und 1 Kor 7,7 gerechtfertigt werden.⁵² Und so ist es bekanntlich keineswegs zwingend altkirchliche Auffassung, dass ein biblischer Text nur ein- und denselben Sinn haben könne. Schon Origenes trug gelegentlich mehrere spekulative Auslegungen eines Verses nacheinander vor.⁵³ Hieronymus bietet Mehrfachauslegungen gelegentlich in der Absicht, dass dem Leser der Bibel nichts fehlen soll.⁵⁴

Die bekannte Harmonisierungstendenz wirkt sich eher an anderer Stelle aus. Verschiedene Lesarten können nebeneinander stehen bleiben, ohne dass das jemanden stört, z. B. zu Hab 2,4.⁵⁵ In Vollbibeln werden bei AT-Zitaten im NT längst nicht immer die beiden Lesarten aneinander angeglichen. Das setzt sich in der Kommentierung fort, wenn etwa Theodoret als Kommentator zu AT- wie NT-Texten tätig ist. Hieronymus kann in der Auslegung zu Hos 11,3f den Literalsinn nach dem ihm vorliegenden hebräischen Text, den übertragenen Sinn nach der Septuaginta beschreiben.⁵⁶ Man kann ferner beobachten, dass verschiedene Diskurse zu ein und demselben Thema sich in rein exegetischen Schriften nicht gegenseitig beeinflussen.⁵⁷ Es zeigt sich eine Konzentration auf den jeweiligen Einzeltext, der sein Eigenleben behalten darf und soll und gerade dadurch einen Mosaikstein zum Gesamten darstellt.

Die Einsicht in die begrenzte Reichweite exegetischen Bemühens

Allerdings ist der zuletzt genannte Sachverhalt dann auch einer der Gründe dafür, dass der Kanon nicht die Einheit der Kirche begründet, sondern die Diversität der verschiedenen Gruppen.

Schon Tertullian meinte, man könne dogmatische Streitfragen nicht mit Rekurs auf die Bibel entscheiden⁵⁸, allerdings verhinderte auch sein Verweis auf die *regula fidei* keineswegs allfällige Debatten. Die Anforderung, bibeltreu zu sein, hat sich oft genug unter der Hand in einen Selbstanspruch verwandelt, in eine Strategie der Selbstlegitimierung und Streitwaffe zur Unterminierung gegenteiliger Positionen. (Neu-)Nicaenisch gesinnte Theologen hatten sich

51 Hieronymus, *in Gal.*, CC.SL 77 A.

52 Hieronymus, *ep.* 119,11, CSEL 55, 648.

53 Bernhard Neuschäfer, Origenes als Philologe, Bd. I: Text (SBA 18/1), Basel 1987, 119.

54 Hieronymus, *in Is.* VII,8,1, CC.SL 73, 273.

55 Vgl. M. Meiser, Relevanz, 299f.

56 Hieronymus, *in Os.* III,11,3, CC.SL 76, 122.

57 Das lässt sich z. B. anhand des Themas „Traum“ zeigen. Altkirchliche Auslegungen zu Gen 37; 40; 41 nehmen auf die „traumkritischen“ Stellen Sir 34,1; Jer 23; 28 keinen Bezug *et vice versa*.

58 Tertullian, *praescr.* 19,1, CC.SL 1, 201.

deshalb immer wieder gegen die Bestreitung ihrer Thesen durch Mt 24,36⁵⁹; 1 Kor 15,28⁶⁰; Joh 14,28⁶¹; Gal 4,4⁶² u. a. zu wehren.

In ethischen und rituellen Fragen ist es nicht prinzipiell anders. Wo man einen asketischen Lebensstil propagierte, hatte man sich mit Texten wie Gen 1,28⁶³ und 1 Tim 5,14⁶⁴ auseinanderzusetzen. Die durch 2 Thess 3 u. a. gegebene Notwendigkeit der Arbeit auch für Mönche erforderte eigene Erwägungen zu Mt 6,25–34⁶⁵, Joh 6,27⁶⁶ und 1 Thess 5,17.⁶⁷ Schließlich musste das Aposteldekret, das durchaus zur Begründung einer feststehenden christlichen Speisesitte herangezogen werden konnte, mit Mk 7,15 und Mt 15,11 ausgeglichen werden.⁶⁸ Die steuernden Faktoren für die jeweilige theologische Position lagen offenbar woanders, und die Einsicht in die Ungleichartigkeit mancher biblischer Aussagen zu ein- und demselben Thema führte im antiken Christentum noch nicht zur Einsicht in die Notwendigkeit der Selbstkritik. Das markiert einen bleibenden Abstand neuerer, theologisch verantworteter Exegese gegenüber jedweder Versuchung einer unkritischen Repristinatio altkirchlicher Exegese und Theologie, die uns schon angesichts des durchgehenden Antijudaismus altkirchlicher Exegese verboten sein muss. Allerdings sollten auch gegenwärtige Mechanismen der Selbstlegitimierung als ebensolche Versuche durchschaubar gemacht werden. Umgekehrt hat im Gespräch mit christlich fundamentalistischen Positionen die Wahrnehmung vorneuzeitlicher Rezeptionsgeschichte auch eine befreiende Funktion, indem sie so und so oft die Berufung des nur chronologisch gesehen in der Neuzeit lebenden Fundamentalisten auf einen angeblich altkirchlichen Konsens als Resultat gewisser Unkenntnis der Texte entlarvt.

59 Vgl. Hilarius von Poitiers, *Trin.* 9, 75, CC.SL 62 A, 456 f; Athanasius, *c. Ar.* III, 48, PG 26, 424 C – 425 C; Ps.-Augustinus, *Appendix quaestionum noui testamenti* 67, CSEL 50, 460; Isidor von Pelusium, *ep.* I 117, PG 78, 260 D – 261 A.

60 Gregor von Nyssa, *hom. in 1 Cor 15,28*, GNO 3/2, 1–28; Anastasius Sinaita, *qu.* 138, PG 89, 789 C – 792 A.

61 Basilius von Caesarea, *c. Eunom.* I,25, SC 299, 260 ff.

62 Ambrosius, *fid.* 1,14/94, CSEL 78, 41.

63 Methodius von Olympos, *conv.* 1,2, SC 95, 56–58.

64 Tertullian, *monog.* 14.1, CC.SL 2, 1249.

65 Hieronymus, *in Matth.*, CC.SL 77, 39 f: *praecipitur nobis ne solliciti simus quid comedamus: quia in sudore uultus praeparamus nobis panem. Labor exercendus est, sollicitudo tollenda.*

66 Zu Joh 6,27 vermerkt Johannes Chrysostomus, einige, die er nicht mit Namen nennt, nähmen die Stelle zum Vorwand der Faulheit. Er hält 1 Tim 4,11; Eph 4,28; 1 Kor 9,18 und Apg 18,2 entgegen (Johannes Chrysostomus, *hom. in Joh.* 44,1, PG 59, 249).

67 Zur Wirkungsgeschichte von 1 Thess 5,17 vgl. H. Holze, *Erfahrung*, 108–111. In der Benediktsregel wird 1 Thess 5,17 nicht zitiert, die Gebetsordnung mit Ps 119,62 und Ps 119,164 gerechtfertigt (Benedikt von Nursia, *reg.* 16,1–4, CSEL 75, 64 f, ebenso Johannes Cassian, *inst.* 3, 4,3, SC 109, 104).

68 Ersteres bei Origenes, *Cels.* VIII,29 f, GCS 3, 244 f, letzteres bei Augustinus, *Contra Faustum* 32,13; CSEL 25/1, 771–773.

Rezeptionsgeschichte als Kritik und Selbstkritik

Oda Wischmeyer zufolge bewahrt die rezeptionsästhetische Theorie vor einem unkritischen Umgang mit dem Autoritäts- und Normativitätspotential des biblischen Kanons, da ihre rezeptionsgeschichtliche Komponente die vorkanonische Entstehungsgeschichte des kanonisierten Textes immer bewusst hält.⁶⁹ Das gilt, wie man aus Oda Wischmeyers Beitrag ebenfalls lernen kann, auch für die Wahrnehmung der Rezeptionsgeschichte selbst. Wird man dessen gewahr, dass überhaupt erst der Abschied von dem „griechischen“ Paradigma die Forderung einer Sonderhermeneutik seitens der christlichen Theologie aus sich herausgesetzt hat⁷⁰, zeigt sich im Gegenüber zu fundamentalistischen Positionen, dass Wissenschaftsgeschichte bei solcher Anwendung *eo ipso* befreiende Wirkung hat.

Doch auch die Kenntnis der Rezeptionsgeschichte kann ähnliches leisten. Röm 13,1-7⁷¹, dessen Rezeptionsgeschichte in manchen Phasen vor allem deutschen Luthertums mehr als problematisch war, hat zu anderen Zeiten in anderer Situation eine Auslegung erfahren, die nicht zu dieser Missbrauchsgeschichte hätte hinführen müssen. Johannes Chrysostomus unterscheidet, wohl nicht ausschließlich aufgrund eigener kritischer Erfahrungen mit dem Kaiserhof, theologisch weitsichtig: „Es heißt nicht ‚denn es gibt keine obrigkeitliche Person außer von Gott‘, sondern Paulus spricht von der Einrichtung, wenn er sagt ‚denn ist gibt keine Obrigkeit außer von Gott‘.“⁷² Theodoret von Kyros begründet diese Abgrenzung weiter: Wie kann von Gott die Wahl eines schlechten Menschen zum Herrscher ausgehen? Inwieweit hier das Gottesbild griechischer Philosophie im Geheimen einwirkt, dem gemäß Gott als Urheber des Guten und nur des Guten zu denken ist, kann man natürlich fragen; Theodoret bietet eine biblische Begründung für seine Exegese, nämlich Jer 3,15: Ich will ihnen Hirten nach meinem Herzen geben, die sie mit Verstand weiden sollen.⁷³

Manches, was neuzeitliche neutestamentliche Forschung als Neuerung für sich beansprucht hat, ist nicht in allem neu. Das kann an der „New Perspective on Paul“ studiert werden. Wirklich neu und unabdingbar ist die durchgehende programmatische Vermeidung jedweden Antijudaismus. Hingegen finden sich die Ortsbestimmung paulinischer Rechtfertigungslehre im Horizont des Ver-

69 O. Wischmeyer, *Kanon*, 666.

70 O. Wischmeyer, *Kanon*, 669.

71 Vgl. dazu O. Wischmeyer, *Staat*.

72 Johannes Chrysostomus, *in Rom.* 24 (23),1, PG 60, 615.

73 Theodoret von Cyrus, *in Rom.*, PG 82, 193 C.

hältnisses von Juden und Nichtjuden ebenso schon in vorneuzeitlicher Paulusperspektive⁷⁴ wie die Unterscheidung⁷⁵ zwischen *getting in* und *staying in*.⁷⁶ Wenn aber Röm 3,28 dem *getting in* zuzuordnen ist, besteht darüber hinaus zu Jak 2 und 2Kor 5,10 kein Widerspruch. Die neuzeitlich so umstrittene Wendung „Werke des Gesetzes“ wird bereits von Theodoret von Kyros mit Reihenbildungen wie „Beschneidung, Sabbat, Speise- und Reinheitsgebote“ umschrieben.⁷⁷

Schluss

Grenzen und Innovationspotential vorneuzeitlicher Exegese sollen abschließend formuliert werden. Neben den bekannten, hermeneutisch und methodisch bedingten Grenzen sind die Grenzen des antiken exegetischen Ethos zu notieren; sie werden durch die Unfähigkeit zur Selbstkritik markiert, die sich in Antijudaismus und in zumeist unkritischer Hinnahme von Gewaltpotentialen auch in biblischen Texten äußert. Das sollte aber, bei aller notwendigen Abgrenzung, nicht an der korrekten Wahrnehmung vorneuzeitlicher Exegese hindern. Sichtbar wird eine gewisse Nähe antiker christlicher Exegese zum antiken Wissenschaftsparadigma im Allgemeinen, unbeschadet der durch die Vorgabe der Inspiriertheit der Bibel bedingten Eigenheiten. Das Innovationspotential altkirchlicher Exegese liegt zumeist nicht in den Antworten altkirchlicher Autoren, wohl aber in den Fragen gegenüber den Texten, wie sie als Fragen nicht nur der christlichen wissbegierigen Leserinnen und Leser ans Licht treten, sondern auch als Fragen antiker Christentumskritiker. Die Einsicht in die begrenzte Reichweite biblischer Exegese ist auch heute selbstkritisch im Bewusstsein zu halten, ebenso wie die Wahrnehmung altkirchlicher Exegese manche neuzeitlichen Auslegungen im Einzelnen wie manche neuzeitliche Selbstansprüche im Allgemeinen zu relativieren vermag. So ist die Kenntnisnahme und Berücksichtigung vorneuzeitlicher Rezeption des Neuen Testaments durchaus von Nutzen.

74 Johannes Chrysostomus, in *Rom.*, PG 60, 446; Theodoret von Cyrus, in *Rom.*, PG 82, 85 B; Beda Venerabilis, in *Iac.* 2,20, CC.SL 121, 199.

75 E. P. Sanders, Paulus, 18.

76 Origenes, in *Rom.* 3,9 FC 2/2, 136.

77 Theodoret von Kyros, in *Gal.*, PG 82, 473 A.

Literatur

- L. Bormann, Gott in der Sackgasse. Hans Blumenberg als Bibelleser, in: J. Kügler/U. Bechmann (Hgg.), *Biblische Religionskritik. Kritik, in, an und mit biblischen Texten – Beiträge des IBS 2007 in Vierzehnheiligen*, Berlin/Münster 2009, 9–32.
- J.G. Cook, *The Interpretation of the New Testament in Greco-Roman Paganism*, Tübingen 2000 (STAC 3).
- H. Erbse (ed.), *Scholia Graeca in Homeria Iliadem (Scholia Vetera)*, vol. I, Berlin 1969; vol. II, Berlin 1971; vol. III, Berlin 1974; vol. IV, Berlin 1975; vol. V, Berlin 1977.
- H. Holze, *Erfahrung und Theologie im frühen Mönchtum. Untersuchungen zu einer Theologie des monastischen Lebens bei den ägyptischen Mönchsvätern, Johannes Cassian und Benedikt von Nursia*, Göttingen 1992 (FKIDG 48).
- U.H.J. Körtner, *Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik*, Göttingen 1994 (Sammlung Vandenhoeck).
- M. Meiser, Die Relevanz der Kirchenväterzitate für die Textgeschichte der neutestamentlichen Zitate aus der Septuaginta, in: M. Karrer/S. Kreuzer/M. Sigismund (Hgg.), *Von der Septuaginta zum Neuen Testament. Textgeschichtliche Erörterungen*, Berlin/New York 2010 (ANTF 43), 283–316.
- M. Meiser, *Galater*, Göttingen 2007 (NTP 9).
- M. Meiser, Hieronymus als Textkritiker, in: W. Kraus/M. Karrer (Hgg.), *Die Septuaginta – Texte, Theologien, Einflüsse*, Tübingen 2010 (WUNT 252), 256–271.
- M. Meiser, Vom Nutzen der patristischen Exegese für die neuzeitliche Schriftauslegung, in: D. Bienert/J. Jeska/T. Witulski (Hgg.), *Paulus und die antike Welt. Beiträge zur zeit- und religionsgeschichtlichen Erforschung des paulinischen Christentums*, FS D.-A. Koch, Göttingen 2008 (FRLANT 222), 189–209.
- E. P. Sanders, *Paulus und das palästinische Judentum. Ein Vergleich zweier Religionsstrukturen. Aus dem Amerikanischen von J. Wehnert*, Göttingen 1985 (StUNT 17).
- B. Studer, *Schola Christiana. Die Theologie zwischen Nizäa und Chalcedon*, Paderborn 1998.
- J. Verheyden/T. Nicklas/A. Merkt (Eds.), *Interpreting a Violent Text: Early Christian Commentators of the Book of Revelation*, Göttingen 2011 (NTOA).
- O. Wischmeyer, *Kanon und Hermeneutik in Zeiten der Dekonstruktion. Was die neutestamentliche Wissenschaft gegenwärtig hermeneutisch leisten kann*, in: E.-M. Becker/S. Scholz (Hgg.), *Kanon in Konstruktion und Dekonstruktion. Kanonisierungsprozesse religiöser Texte von der Antike bis zur Gegenwart. Ein Handbuch*, Berlin/Boston 2012, 623–678.
- O. Wischmeyer, *Staat und Christen nach Röm 13,1-7. Ein neuer hermeneutischer Zugang*, in: M. Karrer/W. Kraus/O. Merk (Hgg.), *Kirche und Volk Gottes*, FS J. Roloff, Neukirchen-Vluyn 2000, 149–162.