

Zur Geschichte des frühen Christentums : ein kritischer Bericht über drei neue Bücher

Autor(en): **Rese, Martin**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **38 (1982)**

Heft 2

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878425>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Zur Geschichte des frühen Christentums – ein kritischer Bericht über drei neue Bücher

Martin Hengel, *Zur urchristlichen Geschichtsschreibung*, Stuttgart, Calwer Verlag, 1979. 120 S. Kt. DM 16,-. Andreas Lindemann, *Paulus im ältesten Christentum*. Das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinischen Theologie in der frühen christlichen Literatur (Beiträge zur historischen Theologie, 58), Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1979. X, 449 S. Lw. DM 148,-. Gerd Lüdemann, *Paulus, der Heidenapostel*. Band I. Studien zur Chronologie (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 123), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1980. 301 S. Lw. DM 66,-.

In der deutschsprachigen neutestamentlichen Forschung, aber nicht nur in ihr¹, interessierte man sich in den letzten Jahrzehnten mehr für die Theologie(n) des frühen Christentums als für seine Geschichte. Letztere wurde in den üblichen Lehrbüchern pflichtgemäss abgehandelt, doch zu den mit ihr verbundenen Problemen entstanden kaum grössere Spezialuntersuchungen. Man findet nur hier und da einige Äusserungen, gelegentlich auch eine neue Hypothese. Weithin gab und gibt man sich bis auf leichte Retuschen mit jenem Bild der Geschichte des frühen Christentums zufrieden, das aus der kritischen Arbeit des 19. Jahrhunderts hervorging und über das seit dem Anfang dieses Jahrhunderts ein relativ fester kritischer Konsensus besteht. Dieser Konsensus wird im wesentlichen durch drei Komponenten bestimmt: (1) Aufgrund der Spärlichkeit und Eigenart der vorhandenen Quellen wird zunächst die Möglichkeit, überhaupt eine Geschichte des frühen Christentums rekonstruieren zu können, recht pessimistisch eingeschätzt².

¹ Für die USA siehe etwa Mary Gerhart, Research Priority-Setting. A Report from the Societies, CSR Bulletin 12, 1981, 1–6: «Perhaps the major paradigm shift to be noticed is that of a decrease of interest in problems of introduction (i.e. dating and authorship) and an increase of interest in the theological implications of literature over the last fifteen years or so» (5).

² A. Jülicher, Die Religion Jesu und die Anfänge des Christentums bis zum Nicaenum, in: Die christliche Religion mit Einschluss der israelitisch-jüdischen Religion, Die Kultur der Gegenwart, Teil I, Abteilung IV, hg. v. P. Hinneberg, Berlin und Leipzig 1906, 41–128: «Mit allen Urzeiten hat die des Christentums das gemein, dass sie zum grossen Teil im Verborgenen liegt. Während vom 4. Jahrhundert an uns Urkunden und literarische Produkte in grosser Zahl, auch recht wertlose, erhalten sind, sickern die Quellen für die ersten 300 Jahre meist spärlich; je weiter wir zurückschreiten, um so schmerz-

(2) Dann gilt Paulus als «die klarste Gestalt im Neuen Testament, eine der klarsten aus der gesamten alten Kirchengeschichte», wenn auch «grossteils unverstanden» beim «Durchschnittschristentum in den alten Gemeinden»³. (3) Schliesslich wird F. C. Baur's Geschichtsschema einer Entwicklung vom Judentum (Judenchristentum) über den Paulinismus (Heidenchristentum) hin zur katholischen Kirche mehr oder weniger modifiziert übernommen, wobei man freilich zumeist diese Entwicklung nicht dialektisch, sondern rein zeitlich linear sieht.

Hengel, Lindemann und Lüdemann wollen je auf ihre Weise dieses geläufige Bild der Geschichte des frühen Christentums korrigieren. Dabei mühen sich Lindemann und Lüdemann mehr um ein bestimmtes Detail (Paulusbild/Pauluschronologie), *Hengel* aber zielt aufs Ganze. Er will mit seinem Büchlein eine «radikale historische Skepsis» in Frage stellen, einer «primitiven Verketterung der *historischen* – und d. h. immer zugleich *kritischen* – Methoden» entgetreten und dazu anregen, «die gesamte antike Umwelt des Urchristentums zu dessen besserem Verständnis heranzuziehen» (9). Wie er selbst weiss, bieten die beiden in dem Büchlein vereinten Studien («Antike und urchristliche Geschichtsschreibung», 11–61; «Die entscheidende Epoche der urchristlichen Geschichte: Der Weg zur universalen Mission», 63–105) und die als Anhang abgedruckten Thesen über «Historische Methoden und theologische Auslegung des Neuen Testaments» (107–113) «nicht mehr als Anregungen», sind also noch keine Ausführung des weitgesteckten Programms. Dessen wichtigste Linien werden jedoch hinreichend deutlich. So grenzt Hengel sich von den «Skeptikern» (51) und «Hyperkritikern» (54) nicht mit Argumenten ab, sondern mit Invektiven wie «hyperkritische Attitüde» (28), «zersetzende radikale Analyse» (52), «wilde Rekonstruktionen» und «Unfähigkeit zu wirklich historischem Denken» (40). Klarer als in socher Polemik⁴ kommt

licher mehren sich die Lücken unseres Wissens» (41 f.). «Die Evangelien sind ja keine Geschichtsbücher, sondern Lehr- und Werbeschriften» (43).

³ Jülicher, a. a. O., 74, 90.

⁴ Schon R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen ²1931, hatte vor einem halben Jahrhundert anzumerken: «Über meine vielgetadelte Skepsis möchte ich mich nicht ausführlich äussern» und erinnerte dann nur an M. Kählers Hinweis, «dass wir über das Leben Jesu «wohl Berichte besitzen, aber durchaus nicht solche, welche nachweislich den Wert von Urkunden im strengen Sinne dieses Wortes haben»» (6 A. 2).

Hengels eigene Position in seiner Zurückweisung der (besonders in evangelikalen Kreisen verbreiteten) Verketzerung historischer Methoden heraus. Diese Zurückweisung geschieht, weil Hengel denkt, ohne «die historisch-philologische Erforschung der neutestamentlichen Quellen» (die fragt, «was damals wirklich geschah») sei – «unserem Wahrheitsbewusstsein entsprechend» – «ein wirkliches Verstehen des Neuen Testaments für uns heute unmöglich geworden» (50). Die Thesen am Schluss seines Büchleins zeigen: Hengel weiss nicht nur von einer «um der sachlichen Wahrheit willen» aufgegebenen «*Notwendigkeit* historischer Wahrheitsfindung», sondern auch von ihrer «*Grenze*», nämlich, sie könne den «Geltungsanspruch des christlichen Glaubens weder begründen noch widerlegen» (110); wohl aber – so ist ihm sicher – könne sie ihn vorbereiten, ja «historische Forschung vermittel(e) der Theologie durch die biblischen Disziplinen und die Kirchengeschichte den *Zugang* zu ihren *entscheidenden* Inhalten» (109; *Sperungen* von mir). – Es ist nicht gerade wenig, was Hengel hier der historischen Forschung zutraut. Offensichtlich zählt er zum wieder grösser werdenden Kreis jener, die die positiven Möglichkeiten historischer Forschung für die Theologie recht optimistisch beurteilen. Das gilt natürlich nur dann, wenn diese historische Forschung so massvoll und nicht-hyper-kritisch betrieben wird, wie Hengel selbst das zu tun meint. – Dem dient auch sein Versuch, «die sachgemässe Anwendung historischer Methoden» abzusichern, indem er das NT als «historische Quelle und Glaubenszeugnis» (111) bestimmt, eine «spezifisch theologische Auslegungsmethode» (112) ablehnt und fordert, der Exeget müsse sich von der Botschaft des NT ständig neu überwinden lassen. – Doch ist zu betonen: Weder garantiert eine derart «sachgemässe» historische Erforschung des AT und NT, dass die Theologie tatsächlich den «Zugang zu ihren entscheidenden Inhalten» findet, noch erschliessen sich diese Inhalte heute *nur* dem, der die Texte auch historisch befragt. Denn sonst würde aus dem Christentum eine «Gelehrtenreligion» oder eine «Theologenkirche» – ein Sachverhalt, dessen sich im späten 19. Jahrhundert so verschiedene Männer wie Overbeck und Kähler durchaus bewusst waren⁵; für das 20. Jahrhundert wären etwa Bultmann und Käsemann zu nennen⁶.

⁵ F. Overbeck, *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, (1873), 2. um eine Einleitung und ein Nachwort vermehrte Aufl., Leipzig 1903 (Nachdruck Darmstadt 1963): «Unsere heutige Theologie dagegen weiss nicht nur nichts mehr von einer anderen

Hengel teilt mit dem kritischen Konsensus die Meinung, «die Grundaporie einer Geschichte des frühen Christentums lieg(e) in der *Bruchstückhaftigkeit und Zufälligkeit der uns erhaltenen Quellen*» (11), hält es aber für nötig, «nun doch (zu) betonen, dass im Vergleich mit anderen Bereichen und Epochen der antiken Geschichte... *die Quellenlage für die ersten Jahrzehnte des Urchristentums... im Grunde so schlecht gar nicht ist*». (39f.). Man muss eben nur, so ist hinzuzufügen, Geschichte und Literatur der Umwelt des frühen Christentums gut genug kennen⁷ und die vorhandenen Quellen «richtig» einordnen und

Interpretation der christlichen Religionsbücher als der historischen, sondern huldigt überhaupt dem fast unbegreiflichen Wahne, dass sie des Christentumes auf historischem Wege wieder gewiss werden könne, was jedoch, wenn es gelänge; höchstens eine *Gelehrtenreligion* ergäbe, d. h. nichts, was mit einer wirklichen Religion sich ernsthaft vergleichen lässt» (36). Zu Overbeck vgl. M. Rese, in: *Theologen des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert*, hg. v. M. Greschat, Stuttgart 1978, I, 150–165, II, 430 f. – M. Kähler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* (1892/96), neu hg. v. E. Wolf, 2. erweiterte Aufl., München 1956: «Die Kritik erhob Bedenken gegen die in der Kirche unbefangenen übernommene Überlieferung des späteren Judentumes rücksichtlich der alttestamentlichen Schriftstücke oder gegen die Annahmen der älteren Kirchenschriftsteller, welche die neutestamentlichen Schriften betreffen. Dann wurde eine bewundernswerte Gelehrsamkeit und ein durch Übung gesteigerter Scharfsinn aufgewendet, um die Möglichkeit zu erweisen, dass jene überkommenen Meinungen und Urteile doch im Rechten seien. ... ein ernstlich den Bewegungen folgender Theologe mag ja vielleicht mit Grund den Eindruck haben, das Endergebnis (sc. der Kritik) brauche die bisherigen Annahmen im grossen nicht tödlich zu treffen. Aber was leistet ein solcher Eindruck den Tausenden, die eben nicht mitarbeiten können? Darf man sie auffordern, sich auf das Ansehen gelehrter Männer zu stützen, wo es sich für sie um den Quell handelt, aus dem sie die Lebenswahrheit schöpfen wollen und sollen?! Es ist doch wahrlich laut und oft genug auf die <Theologenkirche> des Protestantismus gescholten worden; gerade an diesem Punkt können die Theologen gewiss am wenigsten ein *Vorrecht* auf selbständige Überzeugung in Anspruch nehmen; ebensowenig aber einen Anspruch auf Unterwerfung des Urteiles unter ihrige strittigen Ergebnisse gleich der unter das im vatikanischen Konzile für unfehlbar erklärte Lehramt» (88 f.). Zu Kähler vgl. M. Fischer, in: *Theologen des Protestantismus* (s. o.), Bd. I, 130–149; II, 429.

⁶ R. Bultmann, *Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung* (1924), in: ders., *Glauben und Verstehen*, Erster Band, Tübingen 1954 (= 1933), 1–25. – E. Käsemann, *Sackgassen im Streit um den historischen Jesus*, in: ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen* Bd. 2, Göttingen 1964, 31–68, bes. 32–39.

⁷ Hengel beklagt im Vorwort, dass «historisches Wissen und Interesse leider auch bei Theologen mehr und mehr schwinden» und dass «die Kenntnis des antiken Erbes, des alttestamentlich-jüdischen wie des griechisch-römischen, sich selbst bei sogenannten <Gebildeten> allmählich verflüchtigt» (10). Vielleicht tröstet es ihn und andere: Hans von Soden, *Die Entstehung der christlichen Kirche. Voraussetzungen und Anfänge der*

beurteilen. Bei den Evangelien gilt ihm nicht mehr die übliche, auch schon bei Jülicher (s. o. A. 2) zu findende Charakteristik (negativ: keine Geschichtsbücher; positiv: Kerygma); denn die Evangelisten wollten «nicht einfach Prediger einer abstrakten Botschaft, sondern zugleich eben ganz bewusst ‹Geschichtsschreiber›, ... ‹Geschichtserzähler›, sein» (41). Selbst für Paulus müsse man «annehmen, dass er bei seiner ... Missionspredigt selbstverständlich auch Jesuserzählungen vortrug, und hier in erster Linie die Passionsgeschichte» (42); schliesslich habe sich Paulus bei seinem ersten Jerusalembesuch (Gal 1,18) mit Petrus auch über «die petrinische Jesustradition» (74) ausgetauscht. Für das Urchristentum insgesamt sei die «Einheit von Evangeliumsverkündigung und Geschichtserzählung» typisch (44). Den historischen Wert der «Geschichtserzählung» meint Hengel doppelt sichern zu können. *Einmal* mit der Vermutung: «Wohl die allermeisten Erzählungen und Logien der Evangelien werden ... einen historischen Anhalt im Wirken Jesu gehabt haben. Hier ... (gelte) der banale Grundsatz: Aus nichts wird nichts» (29). *Dann* mit folgenden gegen Form- und Redaktionsgeschichte gerichteten Behauptungen: «In Wirklichkeit ... (sei) die mündliche Tradition in der Regel nicht an anonyme ‹Gemeinden›, sondern *an wohlbekannte einzelne autoritative Traditionsträger gebunden*» gewesen (29). Auch die Evangelisten selbst seien «nicht blosse ‹Sammler› und ‹Redaktoren› anonymer und amorpher Traditionen ..., sondern ... theologische Persönlichkeiten und d. h. doch wohl auch zugleich Autoritäten und Lehrer, die selbst wieder einer älteren Lehrtradition verpflichtet sind» (30). So sei der Verfasser des Markusevangeliums «doch wohl mit Johannes Markus ... identisch» (47), der «vermutlich ... persönlich als urchristlicher Missionar bzw. Missionsgehilfe des Petrus auch zugleich Erzähler von Jesustradition gewesen» sei (31). Hinter dem lukanischen Doppelwerk stehe als Autor «wahrscheinlich doch der *Arzt Lukas*», der «Paulusbegleiter» (60); er wolle «als christlicher ‹Historiker› bewusst über das den Glauben begründende und ausbreitende Geschehen der Vergangenheit berichten und nicht etwa in erster Linie seine ‹Theologie› darstellen» (61) und bleibe «hinter *anderen antiken Geschichtsschreibern* ... an Ver-

kirchlichen Entwicklung des Christentums, Leipzig und Berlin 1919, empfand es schon damals «als eine der schwersten Hemmungen in der Förderung der unsere Zeit bewegenden religiösen Anliegen ... , dass wir Lebende nicht mehr die allgemeine Kenntnis von der Geschichte unserer Religion besitzen, die frühere Geschlechter in ihren Schulen erwarben» (6).

trauenswürdigkeit nicht zurück» (55). – Wie man sieht: recht konservative Thesen zu den Quellen für eine Geschichte des Urchristentums, bei deren Begründung man nicht einmal auf neue Argumente stösst.

An Hengels eigenem Versuch, «paradigmatisch... den Zeitraum von rund 25 Jahren» «zwischen der Verfolgung der Hellenisten und dem Apostelkonzil» (61) rekonstruierend nachzuzeichnen, fällt zweierlei auf. *Einmal*, dass Hengels Gesamtbild dieses Zeitraums stärker mit dem heute üblichen kritischen Bild (etwa Conzelmanns⁸) übereinstimmt, als zu erwarten gewesen wäre – vielleicht deshalb, weil man auch für dieses kritische Bild immer noch die Angaben der Paulusbriefe mit denen der Apg kombiniert (zu Lüdemanns Protest s. u.). *Dann*, dass Hengel die griechisch-sprechenden Judenchristen Jerusalems (Stephanus-Kreis = Hellenisten) für die entscheidende Grösse in der Geschichte des frühesten Christentums hält⁹ – im Gegensatz zu der von Baur angenommenen Entwicklung vom Judenchristentum über das Heidenchristentum hin zur katholischen Kirche und um den Preis der Hochstilisierung einer Gruppierung, von der man fast nichts weiss. Denn, so meint Hengel, diese Hellenisten hätten den Übergang des Christentums vom Judentum zum Hellenismus vollzogen, und es führe eine gerade Linie von der torakritischen Verkündigung Jesu über die Torakritik und gesetzesfreie Mission der Hellenisten hin zum «Programm der Mission der ganzen *Oikumene*», wie es von Paulus, Markus (13,10), Lukas (Apg 1,8) und Matthäus (28,18 f.) vertreten werde (93). Immerhin habe Paulus «vermutlich... als erster diese religiös, ethnisch und geographisch universale Konzeption entwickelt und theologisch begründet», andere, «vielleicht sogar Petrus selbst», seien «ihm darin nachgefolgt» (93). Bemerkenswert an Hengels nachzeichnender Rekonstruktion sind noch die beiden folgenden Einzelheiten zum Apostelkonzil und zum Verhältnis Paulus–Petrus: Beim *Apostelkonzil* seien Paulus keine Auflagen gemacht worden, so wie er selbst es Gal 2 sagt; denn «das von Lukas... dem Jakobus in den Mund gelegte *Aposteldekret* geh(e) in Wirklichkeit wohl auf einen einige Zeit später ohne Paulus geschlossenen Kompromiss zurück», der nach dem antiochenischen Zwischenfall (Gal 2,11 ff.) «die zerbrochene Tischgemeinschaft zwischen Heidenchristen und gesetzestreuen Judenchristen wiederher-

⁸ H. Conzelmann, Geschichte des Urchristentums (NTD, Ergänzungsreihe 5), Göttingen 1969.

⁹ Hengel hat diese These schon früher vorgetragen: Zwischen Jesus und Paulus. Die «Hellenisten», die «Sieben» und Stephanus, ZThK 72 (1975), 151–206.

stellen sollte» (98) – ein Gedanke, für den sich Hengel z. B. auch auf Bultmann berufen könnte¹⁰. Im Blick auf das *Verhältnis Paulus–Petrus* hebt Hengel hervor, die Spannungen zwischen ihnen lägen «kaum an einer sich völlig widersprechenden Haltung gegenüber dem jüdischen Gesetz, sondern daran, dass sich hier zwei selbstbewusste Persönlichkeiten, die aus völlig unterschiedlichen Traditionsbereichen kamen, gegenüberstanden» (81) – eine Psychologisierung, die eher einen Anhalt in heutigen Verhältnissen als in den Quellen hat.

Lüdemann konzentriert sich zwar mit seinen vier Studien zur Chronologie des Paulus auf ein begrenztes Gebiet aus der Geschichte des Urchristentums, doch versteht er sein Unternehmen ähnlich programmatisch wie Hengel. Denn er zielt auf nichts weniger als auf den «Neuentwurf(s) einer Chronologie des Paulus» (212), mit dem er zugleich «ein auf drei Bände geplantes Werk über Paulus» (6) einleiten will. Die *erste Studie* («Eine kritische Bilanz der Chronologie des Paulus», 15–57) dient der kritischen Bestandsaufnahme und der methodischen Grundlegung für das eigene Vorgehen. Abgelehnt wird die übliche Harmonisierung der Angaben der Paulusbriefe und der Apostelgeschichte bei der Rekonstruktion einer Pauluschronologie; sie komme «vor allem in den nie hinterfragten Thesen zum Ausdruck..., dass a) die selbständige Mission Pauli erst *nach* dem Apostelkonzil stattgefunden habe und b) Paulus vor Gallio verklagt worden sei und damit 51/52 n. Chr. in Korinth war» (207). Gefordert wird – und das ist *der erste methodische Grundsatz* –, endlich die Paulusbriefe auch bei der Chronologie des Paulus tatsächlich und nicht nur scheinbar zugrunde zu legen als «Primärquellen» (46); denn, so Lüdemann, was seit P. Vielhauers Aufsatz «Zum «Paulinismus» der Apostelgeschichte» «für die Theologie des Paulus recht ist, ist für die Chronologie des Paulus billig» (46 A. 75), nämlich der Verzicht auf die Heranziehung der Apostelgeschichte. Schliesslich ergebe sich «für Lukas die zutreffende Chronologie aus der richtigen Dogmatik» (207), so wie das Paulusbild der Apostelgeschichte seiner Theologie entstamme. Mit all dem will Lüdemann freilich nicht bestreiten, dass Lukas auch alte Traditionen verarbeitet hat. *Der zweite methodische Grundsatz* besagt: Wie bei der Darstellung der Theologie des Paulus seien auch bei der

¹⁰ R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 5. Aufl., Tübingen 1965, 60 A. 2.

Chronologie «die Situationsgebundenheit seiner Briefe und die in ihnen verwendeten Gattungen zu berücksichtigen» (47). Mit dem ersten Grundsatz steht Lüdemann in diametralem Gegensatz zur Sicht Hengels sowie der Hauptströmung gegenwärtiger Lukas-Forschung¹¹. Wem bei historischer Forschung mehr an methodischer Klarheit und Stringenz als an (durch kühne Kombination der Angaben der Paulusbriefe und der Apostelgeschichte gewonnenen) «positiven» Ergebnissen liegt und wer die heute weitverbreitete positive Wertung sowohl der Theologie als auch der historischen Zuverlässigkeit des Lukas (wegen der Ergebnisse der kritischen Lukas-Diskussion) mit Misstrauen beobachtet, der wird das begrüßen. Etwas anders sieht es beim zweiten Grundsatz aus, ermöglicht er es doch, die Angaben der Paulus-Briefe je nach vermuteter Situation und angenommener Gattung unterschiedlich zu werten und zu verwenden. Das bedeutet: Was Lüdemann durch seinen ersten Grundsatz an Freiheit des Spekulierens und Kombinierens fortgegeben hat, das holt er sich durch seinen zweiten Grundsatz zurück. Was das im einzelnen heisst, wird sich noch zeigen.

In der *zweiten Studie* führt Lüdemann die «Rekonstruktion einer Chronologie des Paulus allein aufgrund der Briefzeugnisse» (58–151) in zwei Schritten durch: Zunächst liefert er auf S. 58–110 in enger Anlehnung an Betz¹² eine ausführliche «Analyse von Gal 1,6–2,14, dem tragenden Pfeiler für jede Pauluschronologie» (208); dann wird auf S. 110–149 mehr auf eigenen Füßen «die Kollekte als äusseres Kriterium zur Gewinnung eines chronologischen Rahmens» (110) genommen. Ausgangspunkt der Analyse ist die formgeschichtliche These (von Betz), der Galater sei ein Verteidigungsbrief, Gal 1,13–2,14 die *narratio*. In ihr seien *nur* jene Personen, Örtlichkeiten und Begebenheiten genannt, die mit der Auseinandersetzung zwischen Paulus und den Galatern über die Abhängigkeit des paulinischen Evangeliums von Jerusalem unmittelbar zusammenhängen. Dabei sei die Reihenfolge nicht unbedingt chronologisch; die wichtigste Begebenheit könne am Schluss stehen, obwohl sie zeitlich früher einzuordnen sei. Als Gesamtergebnis hält Lüdemann fest, «die Exegese von Gal 1,6–2,14 (habe) neben der Erstellung eines relativen chronologischen Rahmens die

¹¹ Vgl. M. Rese, Neuere Lukas-Arbeiten. Bemerkungen zur gegenwärtigen Forschungslage, ThLZ 106 (1981), 225–237, bes. 227 f.

¹² H.-D. Betz, The Literary Composition and Function of Paul's Letter to the Galatians, NTS 21 (1975), 353–379.

Existenz von paulinischen Gemeinden ausserhalb von Syrien und Cilicien (z.B. in Galatien) vor dem Konvent wahrscheinlich gemacht» (210). Auf dem Wege zu diesem Gesamtergebnis sind folgende Einzelthesen wichtig: (1) Die 3 Jahre in Gal 1,18 seien «ebenso von der Rückkehr nach Damaskus an zu rechnen wie die <14> Jahre in Gal 2,1 von (dem Abschluss) der Reise in die Provinzen Syrien und Cilicien» (209). (2) Gal 1,21 biete «keine Handhabe dazu..., eine Aussage über Pauli Aufenthalt zwischen erster und zweiter Jerusalemreise zu machen» (83). (3) Gal 2,7f. sei eine «in den griechischsprachigen Gemeinden umlaufende Personaltradition», deren Verwendung («als eine den Galatern bekannte zitiert») ebenso wie Gal 2,5 einen «Anhaltspunkt für die Existenz der galatischen Gemeinden... vor dem Konvent» (209) biete. (4) Gal 2,9 teile die Weltmission ethnographisch auf (Juden- und Heidenmission); deshalb sei der antiochenische Zwischenfall nach dem Apostelkonzil nicht mehr möglich, wohl aber vorher; vielleicht sei er sogar der unmittelbare Anlass, wofür auch seine Endstellung in der *narratio* spreche¹³. (5) Gal 2,10 zeige, «dass sämtliche in den Paulusbriefen enthaltenen Kollektenotizen a) auf die Regelung in Jerusalem zurückgehen und b) auf ein- und dieselbe Aktion zu beziehen sind» (110). – Die Thesen (1)–(4) reizen zur Diskussion und zum Widerspruch; doch sei hier nur vermerkt, wie sehr Lüdemanns zweiter methodischer Grundsatz ihm zum Freibrief im Umgang mit dem Paulustext geworden ist. Denn selbst wenn man die Richtigkeit der Thesen (1) – (4) einräumen würde, bleibt die behauptete Existenz paulinischer Gemeinden ausserhalb Syriens und Ciliciens vor dem Konzil unbewiesen. Für sie lässt sich nichts als ein *argumentum e silentio* anführen und aus Gal 1f. ist sie nicht zu belegen.

Beim zweiten Schritt in der zweiten Studie erhebt Lüdemann aus den Kollektenstellen (I Kor 16,1ff.; II Kor 8f.; Gal 2,10; Röm 15,26) zunächst die zeitliche Abfolge der Briefe (I Kor – Gal – II Kor – Röm), dann die Dauer der Kollekte (3–4 Jahre). Wichtiger noch als die Kollekte ist ihm, dass nach Gal 4,13 «die Kollekte offenbar kein Thema beim Gründungsbesuch» des Paulus in Galatien war; das sei «ein erster Anhaltspunkt für die These, dass der Gründungsbesuch... vor dem Konvent» erfolgte (211). «Wegen des Fehlens des Kollektenthemas»

¹³ Lüdemann ist bekanntlich nicht der erste, der den antiochenischen Zwischenfall dem Apostelkonzil vorordnet und ihn als dessen Anlass einschätzt. Er weiss das natürlich auch, merkt es aber nur zurückhaltend («hin und wieder») an (104f. A.103).

werden Philipper- und I Thessalonicherbrief anhangsweise behandelt. Sie bringen für Lüdemann «die These einer paulinischen Mission in Griechenland vor dem Konvent zur Gewissheit» (211); denn nach Phil 4,15 sehe Paulus «seine im Ausgang von Mazedonien unternommene Mission in Griechenland als Anfangsperiode seiner evangelistischen Tätigkeit» (146) an, und es sei «überaus wahrscheinlich», dass der bald nach der Gründung der Gemeinde abgefasste I Thess «dieser ersten Phase der Europamission entstammt» (147). Diese Anfangsperiode falle «in die Gal 2,1 nicht näher erläuterten 13 Jahre vor dem Apostelkonvent» (146). Konsequenterweise setzt Lüdemann dann in der tabellarischen Zusammenfassung der Ergebnisse für die Gal 1,21 erwähnte «Reise nach Syrien und Cilicien» nur «y Wochen» an und füllt die 13 Jahre wie folgt: «ebd. und in Südgalatien zusammen mit Barnabas Mission. Gründungsbesuche in Griechenland: Philippi, Thessalonich, Korinth; Gründung der galatischen Gemeinden durch Krankheitsumstände Zwischenfall in Antiochien» (149). – Fraglos kommt Lüdemann bei diesem zweiten Schritt mit weniger Hypothesen als sonst aus. Vor allem Phil 4,15 ist in der Tat ein tragender Pfeiler für seine Spitzenthese von der frühen europäischen Mission. Doch von der Kollekte lässt sich das nicht sagen; schliesslich findet sie, auch nach Lüdemanns Meinung, erst nach dem Apostelkonzil statt.

In der *dritten Studie* vollzieht Lüdemann «Die Einpassung der Traditionen der Apg in den allein aufgrund der pln. Briefe gewonnenen Rahmen» (152–206), indem er fragt, «ob die durch die Paulusbrieve erschliessbaren Reisen vor und nach dem Apostelkonvent einen Reflex in den Traditionen der Apg finden» (154). Weil in Apg 18 neben der Gallio-Notiz auch eine Anspielung auf das Judenedikt des Kaisers Claudius und weitere Einzeltraditionen zu finden seien, «die an den relativ reichen Angaben aus der korinthischen Korrespondenz überprüft werden können», setzt Lüdemann bei diesem Kapitel ein, und zwar «mit der Analyse der summarischen Reisenotizen Apg 18,18–23» (154). Apg 18,19b–21 erweist sich ihm «als lukanische Komposition» (161), «der Apg 18,22 durchscheinende Jerusalembesuch» als die zweite Jerusalemreise des Paulus zum Apostelkonzil (211); denn «in Apg 11,27 ff.; 15,1 ff. und 18,22 (liege) die Verdreifachung ein- und desselben zweiten Jerusalembesuches Pauli vor... und derselbe (habe) historisch in Apg 18,22 – nach der Reise aus Griechenland nach Palästina – seinen ursprünglichen Ort» (165), «während 11,27 ff. und 15,1 ff. auf lukanische Komposition» zurückgehen (211). Bei der weiteren Analyse von Apg 18

stösst Lüdemann dann auf zwei Traditionen, die auf verschiedene Besuche des Paulus in Korinth hinweisen sollen. «Das in Apg 18,2 reflektierte Judenedikt des Claudius... (sei) im Jahre 41 erlassen» (195) und könne mit dem Gründungsaufenthalt des Paulus in Korinth in Verbindung gebracht werden. Der in Apg 18,12 ff. berichtete «Nichtprozess» der Juden gegen Paulus vor Gallio» sei zwar von Lukas komponiert, aber aufgrund einer Tradition, «die einen Besuch Pauli in Korinth mit der Person des Gallio zusammenbrachte» (179); die Gallio-Inschrift belege dessen Amtszeit für 51/52 n. Chr., eine Zeit, die zu dem 2. oder 3. Besuch des Paulus in Korinth passe. Diese beiden absoluten Daten erlaubten es nun, «den Zeitpunkt der Griechenland-Mission des Paulus und die zeitliche Differenz zwischen dem... 1 Thess und dem... 1 Kor zu bestimmen», ersterer sei «Ende der dreissiger Jahre» anzusetzen, letztere «auf rund 8–11 Jahre» (198); der I Thess sei beim Gründungsaufenthalt in Korinth, also 41, abgefasst. – Bei der Umsetzung der relativen Chronologie des Paulus in eine absolute ist Lüdemann also doch wieder bei der Gallio-Inschrift gelandet, selbst wenn er das etwas anders als üblich begründet. Wichtiger aber ist seine Einordnung von Apg 18,22. Immerhin ist aus diesem Vers der Jerusalembesuch erst zu erschliessen, da von ihm nicht *expressis verbis* die Rede ist. Selbst wenn man diesen Sachverhalt auf den Episodenstil des ganzen Abschnitts zurückführt und in ihm ein traditionelles Stationenverzeichnis einer Paulusreise findet (wie Lüdemann), so bleibt die Nichterwähnung Jerusalems in Apg 18,22 in jedem Fall ein schwieriges Problem.

Die *vierte Studie* («Die eschatologischen Aussagen in 1 Thess 4,13 ff. und 1 Kor 15,51f. als Bestätigung der frühen mazedonischen Wirksamkeit Pauli», 213–271) soll die Spitzenthese von der frühen Griechenland-Mission des Paulus absichern. Das geschieht durch den Hinweis auf die unterschiedliche Situation der Briefe und durch die Unterstreichung der Differenz in der Auferstehungsvorstellung. Situation: Beim I Thess seien erst wenige Christen tot; das passe gut zu einer Zeit von 10–12 Jahren nach Jesu Tod und Auferstehung. Beim I Kor überwiege «der Anteil der toten Christen den der lebenden»; das sei «gegen Ausgang der ersten Generation am ehesten denkbar, d. h. um das Jahr 50» (271). Differenz: Im I Thess verwende Paulus eine realistische Vorstellung der Auferstehung, im I Kor eine «übernatürliche, den Gedanken der Verwandlung implizierende»; zwar seien beide Vorstellungen dem Paulus «aus dem Judentum geläufig», doch Paulus habe die zweite

«mit Sicherheit... z. Zt. der Abfassung des 1 Thess *nicht* zur Explikation des Christusgeschehens benutzt» (269). Das sei bei einem «zeitlichen Abstand von 8–11 Jahren zwischen beiden Briefen» (271) befriedigender zu erklären als bei dem üblicherweise angenommenen Abstand von 3–4 Jahren. – Ganz offensichtlich ist die vierte Studie nicht der stärkste Abschnitt in Lüdemanns Buch. Dass eine Differenz zwischen den eschatologischen Aussagen des 1 Thess und des 1 Kor vorliegt, ist heute schon fast *opinio communis*. Doch die Behauptung, um 50 habe «der Anteil der toten Christen den der lebenden» überwogen (271), mutet seltsam an. Sinnvoll wäre sie nur, wenn sie allein auf jene bezogen würde, die bald nach Jesu Tod und Auferstehung zu Christen wurden; Lüdemann tut das aber nicht; es brächte auch für Korinth wenig ein. Bezieht man die Aussage aber auf alle Christen bis zum Jahre 50, dann ist sie barer Unsinn. Denn einmal erwuchs das Christentum aus kleinen Anfängen, selbst wenn man die Zahlen aus Apg 2 für zutreffend halten sollte; es konnten also bis 50 noch gar nicht sehr viele Christen sterben. Dann war das Christentum damals eine sich ständig durch Mission vermehrende Grösse und nicht ein einmal entstandener fester Kreis. Schliesslich interessiert das Verhältnis von toten und lebenden Christen in 1 Kor 15, 51f. nur im Blick auf die Parusie, nicht aber in bezug auf die Zeit der Abfassung des Briefes. Was im übrigen Lüdemanns Pochen auf die Differenz von 8–11 Jahren betrifft, so fällt es schwer, einzusehen, warum ein längerer Zeitraum Verschiebungen im Denken des Paulus leichter verständlich machen soll als eine kürzere Zeitspanne. Geistige Entwicklungen und Veränderungen lassen sich nun einmal nicht chronologisch verrechnen.

Im Unterschied zu Lüdemann und Hengel fasst *Lindemann* seine Arbeit nicht programmatisch auf. Ihm geht es schlicht darum, die weitverbreitete These zu widerlegen, «Paulus habe in der nachpaulinischen Kirche nur einen sehr geringen Einfluss besessen» (1), was man daran sehen könne, dass das paulinische Erbe fast nur von Häretikern wie Marcion und den Gnostikern rezipiert, von der christlichen Kirche bis Irenäus aber zumeist missverstanden worden sei. Mit stupendem Fleiss geht Lindemann die gesamte christliche und gnostische Literatur (letztere unter Einschluss der Texte von Nag Hammadi) durch und gelangt zu dem Ergebniss: Paulus und seine Briefe seien ein «fundamentaler Bestandteil» (400) der Tradition gewesen und ihre Autorität habe in der Kirche (mit Ausnahme des gesetzestreuen Judentums und

des Jakobusbriefes) zu keinem Zeitpunkt in Frage gestanden. Die christliche Gnosis habe zwar «die Person des Apostels und seine Briefe rezipiert; ebenso... aber auch das Alte Testament, nichtpaulinische christliche Schriften und Aposteltraditionen (benutzt). Von einer spezifischen Paulusbenutzung... (sei) kaum etwas zu erkennen» (400). – Zunächst ist hervorzuheben, dass man ein derart umfassendes Unternehmen nur mit dem Mut der Jugend (wie Lindemann) oder der Reife des Alters wagen kann. Schon mit dem vielgekauften «Arbeitsbuch zum Neuen Testament»¹⁴ hat Lindemann bewiesen, dass er eine grosse Materialfülle relativ glatt darzustellen vermag. Die Auseinandersetzung mit seinem Paulusbuch wird bei den einzelnen Texten und ihrer Deutung einzusetzen haben. Für die Paulusrezeption in den Texten von Nag Hammadi hat Koschorke bereits einen Anfang gemacht¹⁵; in sorgfältiger Einzelauslegung weist er gegen Lindemann nach, dass in diesen Texten nun doch «eine spezifische Affinität zu Paulus» (201) besteht. Was bei weiteren Einzeluntersuchungen auch immer von Lindemanns Gegenthese übrigbleiben mag, als nützliches Nachschlagewerk wird sein Buch von bleibender Bedeutung sein.

Abschliessend ist zu fragen, ob sich durch die drei Bücher an dem eingangs genannten üblichen Bild der Geschichte des frühen Christentums tatsächlich etwas geändert hat. Die Antwort lautet: nein und ja. Nein, insofern als das Gesamtbild im wesentlichen bestehen bleibt. Ja, insofern als einige Einzelheiten nun doch in ein anderes Licht geraten sind, ganz gleich, ob man die entsprechenden Thesen von Hengel, Lüdemann und Lindemann für richtig oder falsch hält. Bei diesen Einzelheiten handelt es sich 1. um die Rolle der Hellenisten in Jerusalem in der Anfangszeit des Christentums (Hengel), 2. um die frühe Griechenland-Mission (Ende der dreissiger Jahre und vor dem Apostelkonzil) des Paulus (Lüdemann) und 3. um die fast durchgehend positive Paulusrezeption im 1. und 2. Jh. (Lindemann). Was von diesen Einzelheiten zum festen Bestandteil des kritischen Konsensus über das Bild der Geschichte des frühen Christentums werden wird, das muss die weitere Diskussion zeigen.

Martin Rese, Münster

¹⁴ H. Conzelmann/A. Lindemann, *Arbeitsbuch zum Neuen Testament* (UTB 52), Tübingen ⁵1980.

¹⁵ K. Koschorke, *Paulus in den Nag-Hammadi-Texten. Ein Beitrag zur Geschichte der Paulusrezeption im frühen Christentum*, *ZThK* 78 (1981), 177–205.