

ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΑΝΘΡΩΠΙΣΤΙΚΗ ΕΤΑΙΡΕΙΑ  
ΔΙΕΘΝΕΣ ΚΕΝΤΡΟΝ ΑΝΘΡΩΠΙΣΤΙΚΩΝ ΚΛΑΣΣΙΚΩΝ ΕΡΕΥΝΩΝ  
ΣΕΙΡΑ ΔΕΥΤΕΡΑ: ΜΕΛΕΤΑΙ ΚΑΙ ΕΡΕΥΝΑΙ

---

24

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ  
ΕΡΓΑΣΤΗΡΙΟ ΕΡΕΥΝΩΝ ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ  
ΔΙΕΥΘΥΝΤΗΣ: ΕΠ. ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ Θ. ΠΕΤΣΙΟΣ

ΠΡΑΚΤΙΚΑ  
ΤΟΥ  
Β' ΔΙΕΘΝΟΥΣ ΑΝΘΡΩΠΙΣΤΙΚΟΥ ΣΥΜΠΟΣΙΟΥ  
ΑΘΗΝΩΝ - ΔΕΛΦΩΝ - ΠΗΛΙΟΥ

24 ΣΕΠΤΕΜΒΡΙΟΥ - 2 ΟΚΤΩΒΡΙΟΥ 1972



ΑΘΗΝΑΙ  
1974

Ε.Υ.Δ της Κ.τ.Π  
ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2006

GÜNTHER BORNKAMM (Heidelberg)

GESCHICHTE UND WAHRHEIT  
IN BIBLISCH-THEOLOGISCHER SICHT  
(Zum Problem der Theologie unter den Wissenschaften)

I

Meine Damen und Herren!

Unter den übrigen Wissenschaften ist die Theologie ein *Fremdling*; ihr Bürgerrecht ist alles andere als selbstverständlich, vielmehr zu tiefst problematisch. Diese Behauptung — noch dazu aus Theologenmund — mag im Kreise dieses Symposions befremden, wo man ihr ohne weiteres ihren «angestammten» Platz eingeräumt hat, und doch gewiß nicht nur in der berühmten, großherzigen Gastfreundschaft der Griechen, sondern aus sachlichen Gründen. Viele werden darum geneigt sein, mit einem ganzen Bündel von Argumenten, die sich sofort aufdrängen, die Bedenken des Theologen zu zerstreuen. Diese Argumente liegen so offenkundig auf der Hand und haben nicht nur in der Geschichte der Theologie, sondern der Wissenschaften überhaupt eine so gewichtige Rolle gespielt, daß es mir geboten scheint, sie doch kurz zu diskutieren. Ich nenne ihrer zwei:

1. Niemand unter uns wird bestreiten, daß wir die Probleme dieser Konferenz nicht in einem zeit- und luftleeren Raum, sondern in einer ganz bestimmten *geschichtlichen Situation* zu bedenken haben, nämlich als Kinder und Glieder der christlich-abendländischen Kultur, die von ihren Anfängen an bis heute durch das ebenso fruchtbare wie spannungsreiche In- und Miteinander von griechisch-römischer Tradition und Christentum geprägt ist. Ob wir diese Tatsache als einen Segen und Reichtum oder als ein Verhängnis ansehen, tut hier nichts zur Sache. In jedem Falle ist uns damit die große und unerschöpfliche Aufgabe zugefallen, den beiden gewaltigen Traditionsströmen, aus denen sich unser geistiges, gesellschaftliches und kulturelles Leben speist, bis zu ihren Quellen nachzugehen, ihre Einwirkungen aufeinander aufzuspüren, die vielerlei Wirbel und Strudel zu erkennen, welche die

sehr verschiedenen Stromrichtungen beider zwangsläufig hervorgehoben haben, aber auch das Strombett zu verfolgen, das sie sich jeweils neu miteinander gegraben. Alles das in der Absicht, uns über unseren eigenen geistigen Standort heute klar zu werden und soweit möglich aus ihm zukunftsgerichtete Perspektiven zu gewinnen.

Daß unter solchen Aspekten der christlichen Theologie und ihrer Geschichte eine eminente Bedeutung zukommt, leidet nicht den geringsten Zweifel. Ja, man könnte füglich behaupten, daß kaum eine andere Wissenschaft in solchem Maße geeignet ist, an ihr die Nachwirkung, Wandlung und Bedeutung der von den Griechen konzipierten Wissenschaftsidee zu studieren wie die Theologie. Täusche ich mich nicht, so ließe sich wohl an der Geschichte so ziemlich jeder anderen Einzelwissenschaft, mindestens an vielen, nachweisen, daß sie offen oder verborgen immer auch zugleich ein Stück Theologiegeschichte in sich enthält, einerlei, ob sich diese oder jene Profanwissenschaft mehr oder weniger bruchlos aus der Theologie entwickelt und verselbständigt hat oder im Aufstand gegen die christlich - kirchliche Tradition entstanden ist. Selbst da, wo sie bewußt und entschlossen gegen die christliche an die griechisch - römische Tradition wieder angeknüpft und ihr Erbe sich zueigen gemacht hat, ist allermeist nur zu deutlich, daß dieses Erbe nicht mehr der genuinen, sondern der durch das Christentum vermittelten und christlich infizierten und modifizierten Antike entstammt. Wer das nicht wahrhaben will, würde den unmöglichen Versuch machen, über seinen eigenen Schatten zu springen, und einer Illusion verfallen. Zu einem Symposium uns zu versammeln, ist uns gewiß nicht verwehrt. Dagegen wäre beispielsweise der Versuch eines Philosophen, sich heute noch direkt als Mitglied der platonischen Philosophie, des Peripatos oder sonst einer antiken Philosophenschule zu deklarieren, ein törichtes Unterfangen. Kultur- und geistesgeschichtlich gesehen wird also niemand ernstlich der Theologie ihren Platz im Hause der Wissenschaften streitig machen können, wobei die Frage getrost offen bleiben mag, ob man gewillt ist, ihr diesem Hause noch immer die belle étage zu gönnen, oder ihr lieber eine bescheidenere Dachwohnung zuweisen will, wo sie — der Spott liegt nahe — ihrem Gegenstand gemäß dem Himmel ein gutes Stück näher ist.

Aber läßt sich im Ernst der Theologie in solcher Weise ihr Platz im System der Wissenschaften einräumen? Schwerlich! Man braucht bei dem Protest gegen derlei Versuche nicht nur darauf hinzuweisen, daß in der Neuzeit dieses Herkommen längst erschüttert ist. Schon der griechische Wissenschaftsbegriff schließt sozusagen per definitionem

die bloße Berufung auf das geschichtlich Gewordene und sei es noch so ehrwürdig als zureichendes Argument aus, kann das sogenannte «normative Recht des Faktischen» niemals anerkennen und muß mit Notwendigkeit jeden Partner im Hause der Wissenschaften bzw. jeden Bürger in ihrem Staatswesen daraufhin befragen, ob er den allgemein verbindlichen, rationalen Kriterien jeglicher Wissenschaft genügt. Aber — und dies ist mir hier noch wichtiger — auch die Theologie kann sich unmöglich durch die bloße Berufung auf Herkommen und Tradition als Wissenschaft legitimieren, m.a.W. das pure «Gewohnheitsrecht» für sich ins Feld führen und muß deshalb etwaige wohlgemeinte Unterstützung dieser Art von Seiten freundlicher Anwälte höflich und bestimmt ablehnen.

Der Grund für das Gesagte liegt darin, daß die Theologie ihrem Wesen und Auftrage nach es mit Offenbarung und Glauben zu tun hat, die den Forschungsmethoden und Wahrheitskriterien jeglicher Wissenschaft entzogen sind. Sie hat darum ihre Fremdlingschaft innerhalb der anderen Wissenschaften keineswegs nur wohl oder übel als das ihr von der bösen, ungläubigen Welt widerfahrene Geschick anzunehmen, sondern sich zu dieser Fremdlingschaft um der der Theologie anvertrauten Sache willen zu bekennen.

2. Eine zweite ebenso abwegige, wenngleich verführerische Möglichkeit, der Theologie im System der Wissenschaften ihren Ort und sogar eine besondere Funktion zu geben, ließe sich damit begründen, daß zu ihrem Wesen und Arbeitsgebiet eine *Art von Universitas* zu gehören scheint<sup>1</sup> — jedenfalls ihrer Idee nach; wieweit sie dem in praxi zu entsprechen vermag, ist eine andere Frage. Der Theologe selbst wird zwar zögern, einen so anspruchsvollen Begriff zu gebrauchen, aber er wird der Theologie auch heute noch von außen attestiert und — so scheint es — sogar mit einigem Recht, zumal in einer Zeit wie der unseren, wo die übrigen Wissenschaften sich unaufhaltsam fortschreitend spezialistisch aufsplintern und die Frage nach ihrer Einheit immer hoffnungsloser wird. Einzig die Theologie scheint gegen diesen Trend noch leidlich geschützt zu sein, wenn anders sie sich recht versteht und das Feld ihrer Forschung und Arbeit nicht willkürlich eingrenzt. Ich erinnere nur an die zahllosen Gegenstands- und Fragenbereiche, in denen die Profanwissenschaften und die Theologie aufeinander treffen, sich decken, überschneiden oder mindestens ergänzen.

1. Zum Folgenden vgl. E. J ü n g e l, Das Verhältnis der theologischen Disziplinen untereinander, in: *Unterwegs zur Sache* (1972), S. 84 - 59.



Von dem, was der Theologie ihren Namen gibt, kurz gesagt ihrer Bezogenheit auf Gott, Offenbarung, Glauben sei dabei vorerst einmal abgesehen. Was hier zunächst und allein in Frage steht, ist die Tatsache, daß die Objekte ihrer Forschung und Lehre in weitestem Ausmaß zu den bedeutsamsten Phänomenen menschlichen Daseins und menschlicher Geschichte gehören und auch der Theologe genötigt ist, sie nach den allgemein gültigen Methoden und Gesetzen der Wissenschaft zu befragen und zu untersuchen. Von daher ergibt sich zwangsläufig die enge Nachbarschaft etwa der alttestamentlichen Wissenschaft zu der profan-wissenschaftlichen Erforschung des Alten Orients (Assyriologie, Ägyptologie, Semitistik) oder der neutestamentlichen mit Geschichte, Sprache und Literatur des nachexilischen Judentums in Palästina und in der Diaspora einerseits wie mit der Kultur-, Literatur- und Religionsgeschichte der hellenistisch-heidnischen Umwelt andererseits. Entsprechende Affinitäten bestehen zwischen Patristik und Dogmengeschichte zur nachklassischen Philosophiegeschichte (mittlerer und Neuplatonismus, Stoa u. dergl.) und nicht minder zwischen der Kirchengeschichte in allen ihren Phasen und der Profangeschichte. Mutatis mutandis gilt das Gleiche auch für die nicht primär historisch, sondern systematisch orientierten und praxisbezogenen theologischen Disziplinen. Jede von ihnen stößt in ihrer Arbeit notwendig auf die Problembereiche der Philosophie, Anthropologie, der Rechts-, Staats- und Sozialwissenschaften, ja vielfach auch der Medizin, und hat sich nach bestem Vermögen deren Erkenntnissen zu stellen. Der Soziologe H. Schelsky spricht darum geradezu von einer «Verdopplung» der vorhandenen Wissenschaften in der Theologie «in Bezug auf den Glauben» und charakterisiert sie als «eine archaische Universitas im Kleinen, die unter dem vorgegebenen Aspekt des religiösen Bekenntnisses mit dem Material, den Erkenntnissen und den Methoden arbeitet, die ihr die profanen Fachwissenschaften liefern»<sup>1</sup>.

Der Begriff «Universitas» ist in unserem Zusammenhange ja freilich nicht im neuzeitlichen Sinn enzyklopädisch gemeint, sondern zielt auf die Zusammenfassung des Vielen und Verschiedenen unter einem einheitlichen Prinzip, wie immer dieses bestimmt sein mag, ob im griechischen Sinne der *ἐγκύκλιος παιδεία* oder in einem abgewandelten Sinne. Die Theologie, so hat es den Anschein, verfügt noch immer über ein solches, und in der Tat kann sie sich von der Frage, was sie als Theo-

1. H. Schelsky, Einsamkeit und Freiheit. Idee und Gestalt der deutschen Universität und ihrer Reformen (1963), S. 289 (zitiert bei Jüngel, a.a.O., S. 50).

logie in allen ihren Disziplinen zusammenhält, nicht dispensieren, es sei denn, sie gäbe sich selbst auf. Schelsky hat es mit den beiden Wendungen «in bezug auf den Glauben» und «unter dem Aspekt des religiösen Bekenntnisses» wenigstens angedeutet, aber eben damit jene Sache bezeichnet, die sich dem methodischen Zugriff rationalen Erkennens entzieht und die die Profanwissenschaft sich nicht zu eigen machen kann. Man pflegt sie deshalb — sei es mit Respekt oder achselzuckend und kopfschüttelnd — der Theologie als ihre «Privatsache» zu überlassen, möglicherweise mit der Feststellung, daß diese ihre Besonderheit sie zwar nicht als Wissenschaft legitimiert und zum Gesprächspartner qualifiziert, ihr dennoch aber eine der griechischen Wissenschaftsidee wenigstens entfernt vergleichbare «weltanschauliche» Einheit verleiht, um derentwillen gerade von der Theologie ein wesentlicher Beitrag zur Wiedergewinnung der den übrigen Wissenschaften verloren gegangenen Einheit und damit zur Überwindung ihres Chaos erwartet werden darf.

Auch in diesen Reflexionen scheint sich ein gangbarer Weg abzuzeichnen, ein friedliches Verhältnis zwischen der Theologie und den übrigen Wissenschaften herzustellen und ihr einen durchaus respektablen Platz in ihrem Gesamtsystem zu belassen oder gar mit neuen Erwartungen zu gewähren. Warum sollte sie selbst nicht bereitwillig auf dieses agreement eingehen? Dennoch haben wir auch diesen Weg als irreführend und versucherisch bezeichnet, und zwar nicht nur darum, weil die angestellten Überlegungen mit allzu vielen gut gemeinten Fiktionen belastet sind, sondern aus dem einen und einfachen Grund, weil ihre Anerkennung und ihr Selbstverständnis als Wissenschaft dabei gleichsam durch Aussparung und Übergehung ihrer eigensten Sache, um derentwillen sie «Theologie» genannt zu werden verdient, erkaufte wären. Schärfer gesagt: weil hier ihr Charakter als Wissenschaft nicht wegen ihrer Bezogenheit auf Offenbarung und Glauben, sondern nur noch trotz derselben begründet wäre. Sie könnte sich auf diesen Friedensvertrag nur unter der Bedingung einlassen, daß sie sich selbst als allgemeine Religionswissenschaft oder als eine Sparte aus ihr als Wissenschaft vom Christentum als einem bedeutenden Traditionsfaktor unserer Kultur verstünde und auswies. Daß die Theologie diesen Weg zumal in der Neuzeit tatsächlich weithin eingeschlagen und dabei sogar Großes geleistet hat, steht außer Zweifel. Doch ändert das nichts an der Tatsache, daß sie sich auf diese Weise um den echten Dialog mit den übrigen Wissenschaften, der zurecht in der neueren Geistesgeschichte nicht als Friedensverhandlung, son-

den als «Streit der Fakultäten» (K a n t) gekennzeichnet worden ist, herumdrücken und ihren spezifischen Beitrag zu diesem Dialog schuldig bleiben würde.

Worin aber könnte dieser Beitrag bestehen? Drei Möglichkeiten scheiden, wie ich meine, für die Theologie rundweg aus:

1. Die Möglichkeit, sich überhaupt aus jenem Dialog zurückzuziehen und sich nur noch in der Rolle des Fremdlings oder auch des Störenfrieds zu gefallen; 2. Die Möglichkeit, sich dem Gesprächspartner soweit anzupassen, daß ihre eigenste Sache überhaupt nicht mehr zur Sprache kommen und vernehmbar werden kann, etwa in der besagten Weise, daß die Theologie sich als allgemeine Kulturwissenschaft geriert oder auch als eine die anderen ergänzende Spezialwissenschaft, die angeblich mit den von ihr ausgebildeten und praktizierten Erkenntnismethoden in vergessene oder vernachlässigte transmundane Wirklichkeitsbereiche vorzudringen vermag, für die der Erkenntnis- und Arbeitsapparat der ausschließlich weltbezogenen Vernunft nicht ausreicht; 3. Aber auch die Möglichkeit, die Sache, von der die Theologie lebt (Gott, Gottes Offenbarung in Christus, Heil und Unheil) als möglichen, ja notwendigen Gegenstand vernünftiger Welterkenntnis beweisen und für andere verbindlich machen zu wollen. Vielmehr kann und soll die Theologie über sich selbst nur in der Weise Rechenschaft geben und sich als Wissenschaft verantworten, daß sie im Bedenken dessen, was den Glauben weckt und begründet und der Vernunft als solcher nicht zugänglich ist, dennoch die Nötigung, ja die Befreiung zu vernünftiger Welt- und Daseinserkenntnis aufzeigt. Wir unterscheiden damit zwischen einem dezidiert ungriechischen, biblischen Begriff von Logos als dem unableitbaren, unverrechenbaren, ereignishaften Wort Gottes (also nicht gemeint als kosmische Potenz, Seinsgrund, Weltvernunft) und einem gut griechisch gemeinten, sich im Verstehenshorizont menschlicher Vernunft bewegenden *λόγον διδόναι*, d. h. eines kritischen Rede- und -Antwort-Stehens. Beides ist zu unterscheiden und ist doch ebenso unaufgebar einander zugeordnet. Andernfalls wäre die Theologie nichts anderes als Mythologie und Mystagogie.

## II

Soviel zur Exposition unseres Themas. Bei der nun folgenden Explikation der eben genannten Thesen wird es Sie vielleicht befremden, daß ich mich an Phänomene und Texte der biblischen Überlieferung halten werde, die jedenfalls zunächst weder historisch noch sachlich



etwas mit dem griechischen Denken zu tun haben, vielmehr in einem eigentümlichen Kontrast zu demselben stehen. Ich habe mich dazu entschlossen nicht nur, weil «der Schuster» gern «bei seinen Leisten bleiben» möchte. Auch nicht aus der berühmt - berüchtigten typisch deutschen Neigung, bei jedem Problem sozusagen mit Adam und Eva anzufangen. Vielmehr möchte ich mein Thema biblisch - theologisch anfassen erstens, weil christlicher Glaube und Theologie sich primär an den Urkunden der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments zu orientieren haben, und zweitens, weil sich die für Glauben und Theologie grundlegenden Einsichten an diesen Texten gewinnen lassen, auch wenn die uns beschäftigenden Probleme in ihnen noch nicht begrifflich thematisiert werden. Unerläßlich scheint mir, das Widerständige, sozusagen den Kontrapunkt zum griechischen Denken kräftig zu markieren.

Mit der schon wiederholt vorgenommenen Zuordnung von Glaube und Theologie habe ich im übrigen keineswegs beide identifizieren wollen. Sie sind gewiß nicht dasselbe. Ebenso gewiß aber ist die Theologie auf den Glauben bezogen, von ihm provoziert, hat ihn zu bedenken, ihm nachzudenken und ihn in Konfrontation mit unserem Welt- und Daseinsverständnis weiter zu denken. Doch mag die spezielle Frage des Verhältnisses beider zueinander hier auf sich beruhen. Mit Bedacht soll eine Vielfalt und ein fast dilettandisch anmutender Umfang von Texten zur Sprache kommen und sogar das Alte Testament einbezogen werden. Selbstverständlich können wir keinen Themenbereich erschöpfend behandeln. Doch möchte ich an sehr verschiedenen beispielhaften Texten jeweils einen in sich spannungsvollen Sachverhalt herausstellen zur Erläuterung unseres mit den beiden Leitbegriffen Geschichte und Wahrheit zusammenfassend gekennzeichneten Themas.

— 1 —

Im Unterschied zu allen seinen Umweltvölkern verdankt das alttestamentliche Israel seine Existenz als Volk einzig und allein dem *Glauben an Jahwe*, der es aus Ägypten befreit, zu seinem Volk erwählt, mit ihm seinen Bund geschlossen und diesen durch das Gesetz befestigt hat. Will man diesen Gott Abrahams, Jsaaks und Jakobs religionsgeschichtlich einordnen, gerät man alsbald in eine große Verlegenheit. Weder läßt sich von ihm ein Mythos erzählen noch ist er in ein Bild zu fassen. Auch läßt sich der griechisch - philosophische Begriff *θεολογία* auf das Glaubendenken Israels nicht anwenden<sup>1</sup>. Gewiß kann

1. Bezeichnenderweise fehlt die ganze Wortgruppe *θεολογία, θεολογείν, θεο-*



man einen Katalog von Eigenschaften Jahwes aus den Texten zusammenstellen (Transzendenz, Einzigkeit, Allmacht, Allgegenwart u. dergl.). Aber der Versuch, aus allen diesen Epitheta ihn zu definieren, ist ein Nonsens. Im Unterschied zu den heidnischen Göttern ist der Gott Israels nicht ein Gott dieses oder jenes Herrschafts- und Lebensbereiches (wie Apollon, Athene, Poseidon, Artemis u.s.f.). Wer dergestalt nach dem Wesen Jahwes fragt, erhält keine andere Antwort als die Moses in der Theophanie am feurigen Dornbusch zuteilgewordene: «Ich werde (für euch) dasein als der ich dasein werde» (Ex. 3,14) <sup>1</sup>.

Im Sinne des ATs von Israels Jahweglauben reden, heißt zuerst und zuletzt von dem Verhältnis dieses Volkes zu seiner *Geschichte* reden, die ihm von seinem Gott widerfahren ist, beständig widerfuhr und Israel für die Zukunft von ihm erwartete. Wie kein anderes antikes Volk war Israel mit dieser seiner Geschichte beschäftigt, und zwar nicht primär unter dem historiographischen Interesse, das Gewesene und Gewordene zu erkunden, der Vergangenheit zu entreißen und darstellend aufzubewahren, sondern unablässig in der Bereitschaft, aus der Geschichte Jahwes mit seinem Volk seinen Ruf, seinen Anspruch und seine Zusage für eine jeweils gewandelte Gegenwart zu vernehmen. «Die Geschichte selbst war es, die immer neu auf Israel eindrang» (v. Rad). Darum die sehr verschiedenartigen, in Jahrhunderten entstan-

*lóyos* wie in LXX so auch im NT. Selbst bei den Apologeten des 2. Jahrhdts finden sich nur wenige Belege, obwohl diese das Christentum als «wahre Philosophie» empfehlen. Erst seit Euseb (4. Jh.) wird sie geläufig, aber auch da zunächst in Antithese zum heidnisch-religiösen Sprachgebrauch. Zur Begriffsgeschichte vgl. G. Ebeling, Artk. Theologie I Begriffsgeschichtlich, in: «Religion in Geschichte u. Gegenwart», 3. Aufl., Bd. VI, Sp. 754-69 (dasselbst ausführliche Bibliographie).

1. Diese singuläre geheimnisvolle Auflösung des Tetragramms wohl gemerkt in einer Selbstprädikation Jahwes — ist keine ontologische Definition (schon die LXX verschiebt seinen Sinn: *ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν*). Nicht zufällig ist seine Deutung umstritten (der Wirkliche? der Immergleiche? der Unnennbare?). Jede dieser Erklärungen «schmeckt nach einem dem AT fremden philosophierenden Geist» (L. Köhler). Selbst die richtige Beobachtung, daß das zu Grunde liegende hebr. Wort für «sein» (*hājā*) nicht ein ruhendes Vorhandensein, sondern «ein im Wirken sich als tätig erweisendes Sein» bezeichnet, darf nicht dazu verführen, Jahwe ohne Einschränkungen als den *Deus revelatus* zu verstehen. Auch wenn der Gottesspruch, wie der Kontext zeigt, Mose zusagt, wie Jahwe sich an seinem Volk erweisen wird, wahrt er doch sein Geheimnis und zieht gleichsam einen Kreis um ihn, in den niemand einbrechen kann. Das verdeutlicht der paronomastische Relativsatz (ehje ašer ehje). «So bleibt diese Deutung von Jahwe singulär und sonderbar, und niemand wagt mehr, mit ihr zu arbeiten» (L. Köhler, *Theol. des ATs*, 1936, S. 24, 234, und G. v. Rad, *Theol. des ATs I*<sup>o</sup>, 1969, S. 182 f.).

denen großen Geschichtsentwürfe im AT, unterschieden in ihrer Ausweitung, Akzentuierung und aktualisierenden Interpretation (Hexateuch, Königsbücher, Deuteronomistisches Geschichtswerk bis zum Exil und abermals unter veränderten Aspekten in den nachexilischen Chronik - Büchern), — sie alle schießlich von einer späteren Redaktion zu einem bizarr anmutenden Gebirge von Überlieferungen aufgeschichtet.

Den hohen Rang dieser Geschichtsschreibung wird niemand in Abrede stellen; sie schildert unvergesslich eindruckskräftige Szenen und weiß Gestalten und Situationen mit großer Kunst zu profilieren. Gleichwohl ist die in ihr dargestellte Geschichte nicht ein bloßer Ablauf von so oder so konstruierten Fakten und Vorgängen, sondern eine unter dem Anruf Jahwes verstandene, vergegenwärtigte, doch nie in ein System zu bringende Geschichte, oft genug erschreckend jäh von ihm durchbrochen unter Aufstörung seines Volkes durch Charismatiker und Propheten, wo immer es dieser seiner Geschichte in erstarrten Traditionen sicher zu sein wähnte. Niemals wird dabei von erfahrenen Schicksalen auf das geheimnisvolle Walten einer Gottheit geschlossen, sondern umgekehrt: unter jenem göttlichen Anruf die jeweilige Gegenwart des Volkes neu verstanden. Er, Jahwe, bedarf so wenig einer Begründung wie seine Offenbarungen und Willenskundgaben. Nirgends wird darum hier oder anderwärts z. B. das moderne Problem der Theodizee im alttestamentlichen Jahweglauben theoretisch erörtert weder im Blick auf die Geschichte des Volkes noch die des einzelnen. Auch Hiob in seinen Anfechtungen appelliert nicht an einen andern Gott, sondern an den, der ihn geschlagen hat, und selbst das späte Buch Cohelet (Pred. Sal.), an der äußersten Grenze der Skepsis, stellt den Glauben an Jahwe nicht in Frage.

Höchst lehrreich ist, welche Rolle die *Sprache* in allen diesen Texten spielt, — eine ganz andere als in der Lehre vom Menschen seit den Griechen bis heute. Sie wird in der atl. und ntl. Anthropologie als solche überhaupt nicht reflektiert, etwa wie von jeher als das den Menschen von allen anderen Lebewesen unterscheidende Vermögen. Dennoch ist sie für das biblische Verständnis vom Menschen von eminenter Bedeutung, jedoch zuerst und zuletzt im Hinblick darauf, daß Jahwe gesprochen hat und spricht und Mensch und Volk, ja auch die Völker ringsum und die Inseln im Meer gerufen sind, seine Stimme zu hören. Wohl gibt es, so könnte man einwenden, schon in der Schöpfungsgeschichte des sogen. Jahwisten (Gen. 2) so etwas wie eine erste Reflexion über die Sprache als menschlicher Funktion, mittels deren er allen Wesen der Schöpfung um ihn ihren gültigen Namen gibt. Doch ist

bezeichnend, daß auch diese Funktion ihm vom Schöpfer verliehen wird. Primär gehören Sprache und Wort zum Vollmachtshandeln Jahwes, durch das er, wie die spätere priesterschriftliche Schöpfungsgeschichte eindrücklich zeigt, aus dem Tohuwabohu die Schöpfung ins Dasein ruft (Gen. 1). Man würde die Intention dieser und ähnlicher Texte verfehlen, wollte man sich hier mit der üblichen religionsphänomenologischen Feststellung eines primitiven «Anthropomorphismus» zufrieden geben, der naiv wie in anderen heidnischen Religionen die Götter nach Menschenart vorstellt und wie diese reden läßt. Eindeutig zielen die atl. Texte vielmehr auf das Angesprochen-, Angerufensein der Menschen durch Gott als Grundcharakter der Sprache. Als «Wort Gottes» signalisiert sie unmißverständlich die schlechthinnige Kontingenz seines Schaffens und Wirkens: «Wenn er will, so geschieht es; wenn er gebietet, so steht es da» (Ps. 33,9).

Doch ist nun von dem nicht minder charakteristischen Phänomen der *Weisheit* zu sprechen, von Israel ausgebildet als Inbegriff einer durchaus eigenständigen Weise der Welterkenntnis<sup>1</sup>. Sie ist nach Form und Inhalt der Spruchweisheit vieler anderer Völker des Altertums zwar eng verwandt und doch durch eine erstaunliche Erfassung der «Weltlichkeit» der Welt gekennzeichnet — im radikalen Gegensatz zu dem, was man treffend die «Pansakralität» im Weltverständnis seiner heidnischen Umwelt genannt hat.

Nicht minder tiefgreifend ist diese «Weisheit» aber auch von griechischem Welterkennen und -verstehen unterschieden. Bekanntlich hat das alte Israel keine der griechischen vergleichbaren Philosophie und Wissenschaft hervorgebracht. Schon die Sprache des ATs, das Hebräische, richtete dagegen eine unüberwindliche Schranke auf. Sie zielt in Wortschatz und Aussagen durchweg auf Geschehen und konkrete Wirklichkeit, dagegen nicht auf den präzisierenden Begriff, ist m. a. W. zeitlich gerichtet und hat geschichtlichen Charakter. Das Verbum dominiert, nicht die Nomina.

Das hat seine gewichtigen Konsequenzen auch für die Grundbedeutung des uns hier besonders beschäftigenden atl. und ntl. Begriffs, den wir wie häufig schon die LXX in der Regel mit «W a h r h e i t» (*ἀλήθεια*) zu übersetzen pflegen. Wahrheit ist im AT und weithin auch im NT ursprünglich nicht das, was man verstehen, sondern das, worauf man sich verlassen kann; also nicht im ontologischen oder metaphysischen Sinn das Sein des Seienden, zu dessen Erkenntnis man durch

1. Zum Folgenden vgl. G. v. R a d, *Weisheit in Israel* (1970).



einen induktiven oder deduktiven Beweisgang vordringt, sondern das Tragfeste, Verlässliche, Vertrauenswürdige, — auf Menschen oder Gott angewandt das Verhalten der Treue<sup>1</sup>. Dem entspricht das biblische Wort für «Glauben» (πιστις, πιστεύειν), das im Hebräischen vom selben Wortstamm gebildet ist wie die Nomina *emet*, *emunā*; das kausative Verbum *häämin* meint: etwas fest sein lassen, als fest ansehen und behandeln. Beispiel: L u t h e r übersetzt das Prophetenwort Jes. 7, 9 in seiner Weise großartig lapidar «Glaubet ihr nicht, so bleibt ihr nicht!». Genauer aber ist das Wortspiel mit H. v. S o d e n etwa so wiederzugeben: «Wenn ihr euch nicht an mich haltet, so könnt ihr euch nicht halten». Oder: treffend übersetzt die griechische Bibel das hebräische «Amen» der Gebetssprache vielfach nicht mit ἀληθῶς, sondern mit γένοιτο (das soll geschehen!). Der Gegenbegriff zur Wahrheit im biblischen Sinn ist darum nicht primär die Täuschung, sondern die Enttäuschung (v. S o d e n)<sup>2</sup>.

Doch zurück zu der Eigenart der israelitischen «Weisheit». Sie läßt sich keineswegs als «philosophischer Infantilismus» abtun, sondern will durchaus als eine reich differenzierte Erkenntnis und Lehre von der Welt und allem, was zum menschlichen Leben gehört, gewürdigt werden, und zwar gerade darin, daß sie nicht allerorten mit theologischen Prämissen durchsetzt, vielmehr auf das immer und für alle Gültige gerichtete «Erfahrungsweisheit» ist. Ihre Lehrgattung ist uns aus den Proverbien, der Sapiientia, Jesus Sirach, aber auch aus Hiob, Cohelet, apokryphen Sammlungen und verstreut aus den Psalmen wohl bekannt: Die einfache, bündige, oft provozierend erhellende Sentenz, in der Regel in einprägsamen Spruchreihen gefaßt und vielfach mit schlagenden Beispielen, Bildworten und Vergleichen gewürzt.

Wie verhält sich das eine zum andern, jener alle Lebens- und Schicksalsbereiche durchdringende Glaube Israels und dieses allermeist höchst profane Welt- und Lebensverständnis? Sie widersprechen einander nicht; im Gegenteil, sie fordern einander. Das wird m. E. an einem interessanten Phänomen besonders deutlich: auch in der Geschichte Israels hat es, wie G. v. R a d gezeigt hat, schon zur Zeit Salomos so etwas wie eine «Aufklärung» gegeben, aber von ganz anderer Art als die der griechischen Antike oder die neuzeitliche, nämlich ohne

1. Vgl. H. v. S o d e n, Was ist Wahrheit? Vom geschichtlichen Begriff der Wahrheit; in: Urchristentum und Geschichte I (1951), S. 1 - 24.

2. Sehr schön illustrierte Bischof Demetrios in der Diskussion diesen Sachverhalt an der atl.-jüd. Weisung: «Lerne die Gerechtigkeit und tue die Wahrheit».



deren hoffnungslose Kollision von Vernunft und Glauben. Das hat darin seinen Grund, daß «Glaube» im biblischen Sinn nicht wie in der abendländischen Geistesgeschichte kognitiv - noetisch verstanden ist, so daß *fides* und *ratio (intellectus)* in Konkurrenz zueinander traten — einerlei, ob sie kontrastiert oder harmonisiert werden<sup>1</sup>.

Vielmehr war Israels Jahweglaube selbst nichts anderes als Wirklichkeitserfahrung, wie umgekehrt sein Weltverständnis sich in dem Vertrauen auf den Welt und Leben radikal überlegenen, jenseitigen Gott begründete und von diesem Glauben sich freigesetzt und begrenzt wußte. Niemals hat darum Israel den Satz in Zweifel gezogen: «Anfang der Weisheit ist die Furcht Gottes, und die Erkenntnis des Heiligen ist Einsicht» (Ps. 111,10; Prov. 9,10). Die Israel sich aufdrängende Frage war deshalb nicht die nach dem Ort des Glaubens, sondern die nach dem Ort der Weisheit und ihren Grenzen, in denen es galt, klug zu sein, aber auch für die Anfechtungen in den Schicksalen des Volkes wie des Einzelnen sich gerüstet zu halten. Beides ist darum — wie auch immer höchst spannungsreich und niemals in einem dogmatischen System ausgeglichen — schon im AT geeint: «Das Hinausgeben der Schöpfung in die Weltlichkeit» und «ihr Zurückholen in den Horizont eines unmittelbar göttlichen Handelns an Menschen und an der Welt»<sup>2</sup>.

— 2 —

Als zweites Beispiel, an dem sich ähnliche Beobachtungen machen lassen, wählen wir *Jesu Gleichnisse*. Auch in ihnen wie in anderen Stücken seiner Predigt ist zweierlei geeint: Die Proklamation, die Ansage eines einmaligen, schlechterdings wunderbaren, letztgültigen Geschehens, nämlich der Anbruch der Herrschaft Gottes<sup>3</sup>, verbunden jedoch mit einer Sicht der Welt, die durchaus nicht, wie man meinen könnte, sozusagen den Brandgeruch einer Untergangskatastrophe an sich trägt. Jesu Reich - Gottes - Botschaft wiederholt nicht nur den schon in vielen atl. Texten bekannten Gedanken, daß Gottes Herrschaft von Geschlecht zu Geschlecht in Ewigkeit währt, sondern hat eschatologischen Sinn und Klang; sie kündigt damit den zu Jesu Zeit erwarteten Sieg Gottes über alle widergöttlichen Mächte an. Doch vertröstet er seine Hörer nicht auf ein himmlisches Jenseits oder eine

1. Eb. J ü n g e l, a. a. O., S. 19 ff.

2. Formulierung nach G. v. R a d.

3. Zum folgenden vgl. G. B o r n k a m m, *Jesus von Nazareth* (1971<sup>0</sup>), S. 58 ff.

welt- und gegenwartsentrückte Zukunft. Im Unterschied zu den Visionen der Apokalyptiker und den messianisch-politischen Erwartungen der Zeloten im damaligen Judentum faßt sich seine Ansage der nahenden und schon hereinbrechenden Herrschaft Gottes in dem einen zusammen: Gott selbst ist nahe im befreienden Angriff auf die Welt und in heilbringender Zuwendung zu den in ihr Geknechteten, machtvoll am Werk schon jetzt in Jesu Wort und Tun. Gott ist sozusagen nicht mehr der Gefangene seiner eigenen Erhabenheit, sondern tritt aus ihr hervor und ist so «menschlich» nahe wie Jesu Gleichnisse sein Kommen und Handeln und damit die Aufrichtung seiner Herrschaft schildern: wie einen reichen Mann, der ein Gastmahl gibt, einen Vater zweier ungleicher Söhne, einen Weinguts- und Domänenbesitzer, einen Herrn seiner Haushalter, Sklaven und Arbeiter, einen Dorfrichter und einen benachbarten Freund.

Allenthalben stößt man auch in Jesu Predigt wieder auf diese «anthropomorphen» Züge. Aber der Ausdruck ist ganz schief, weil hier überall nicht das Wesen und Sein Gottes definiert, sondern sein in keiner Gottes-«Vorstellung» zu verrechnendes Heilshandeln verkündet wird. Die bekannte Einleitungsformel vieler Gleichnisse, die geläufigerweise übersetzt wird: «Das Himmelreich ist gleich» (dem und dem) meint darum jedesmal: «Mit dem Himmelreich verhält es sich so wie...» mit dem Senfkorn, Sauerteig, einem im Acker verborgenen Schatz, einer köstlichen Perle, bzw. dem Verhalten der eben aufgezählten Gestalten.

Lassen wir hier bei der Erörterung der *Gleichnisse Jesu* einmal die relativ wenigen allegorisch gemeinten Texte beiseite, in denen jeder Einzelzug der Erzählung auf einen anderen, spirituellen Sachverhalt gedeutet werden soll. Ebenso soll hier die bekannte, auslegungsgeschichtlich außerordentlich wirksame Tendenz unerörtert bleiben, jedes Gleichnis Jesu in dem besagten Sinn allegorisch zu deuten. Mindestens was den Grundbestand seiner Gleichnisse angeht, verdirbt solche Allegorisierung ihre ursprüngliche Pointe.

Was ist in Wahrheit ihr Characteristicum? Viele werden darauf einfach und nicht einmal ganz falsch antworten: Jesus wollte mit ihnen seinen Hörern die Hauptgedanken seiner Lehre durch Bilder und Vergleiche plausibel machen, aus dem Alltäglichen das Nicht-Alltägliche, aus dem Selbstverständlichen das Nicht-Selbstverständliche, um so den Inhalt seiner Lehre, die Nähe der Herrschaft Gottes, in ihr gewohntes Daseinsverständnis zu «integrieren». Aber in dem letzten Satzglied dieser Antwort stimmt etwas nicht und verführt nur allzu leicht dazu, die Hauptsache zu übersehen. Denn unmißverständlich zielen seine

Bildworte und Gleichnisse darauf, die Hörer aus dem Gewohnten *herauszurufen* hinein in ein schlechterdings erstaunliches, nicht für alle Augen offen liegendes Geschehen. Dabei appelliert er allerdings kräftig an ihr natürliches Verstehen, aber fordert sie ebenso heraus zu einem neuen wirklichkeitsgerechten Sehen und Hören und zum kritischen Urteil über ihre eigene Situation und ihre Umwelt: Wer Ohren hat, höre! Das besagt keineswegs, daß er sie damit aus ihrer Welt in eine andere, jenseitige versetzen wollte. Wohl aber sammelt er die Angereten aus ihrer Zerstreung und ihrem Verlorensein an ihr eigenes Dasein auf das eine und entscheidende hin, was er verkündigt: Gottes Herrschaft. In Wahrheit sind darum seine Gleichnisse nicht eine bloße Lehre über das Reich Gottes, sondern Zusage der nahenden Gottesherrschaft. Im Lichte dieses Geschehens nun auch die eigene Existenz zu verstehen und dem vor allem in dem Verhalten zum anderen zu entsprechen, dazu ruft Jesus mit Wort und Tat gebieterisch und befreiend auf. Das meint sein Ruf zur Umkehr — nicht mehr nur im Sinne einer rückwärts gewandten Einkehr in sich selbst, sondern vorwärts gerichtet als ein Sich - Öffnen für die nahe Zukunft Gottes und damit für den nahen Mitmenschen, den «Nächsten».

Wir können hier nicht im einzelnen entfalten, wie tief und umfassend diese Reich - Gottes - Botschaft auch seine Auslegung des Gesetzes bestimmt, sein radikales, bis zur Feindesliebe gesteigertes Liebesgebot und seine schroffe Kritik überkommener, vermeintlich geheiligter Traditionen religiöser, moralischer und gesellschaftlicher Art. Seine Geschichte zeigt zur Genüge deutlich, daß seine Predigt und sein eigenes Verhalten bei den einen Freude weckten und befreiend wirkten, von seinen Gegnern jedoch als eine unerträgliche Störung, als Rebellion, ja als Blasphemie angesehen wurden und schließlich sein Ende am Kreuz besiegelten. Was diese wenigen Bemerkungen im Zusammenhang unseres Themas verdeutlichen sollten, gerade auch durch die nirgends abstrakt - begriffliche Art der Texte, ist wie ich hoffe, erkennbar geworden: Die Einheit zwischen der ganz und gar ereignishaften Nähe Gottes und — nicht trotz ihrer, sondern in ihr begründet — jener Sicht der Schöpfung in ihrer unverstellten Wirklichkeit. So ruft Jesus dazu auf, klug zu sein, zu wachen, nicht länger zu schlafen, die Augen aufzutun für das eigene Leben wie für das des anderen.

Mit einigem Recht könnte man behaupten, daß wir uns mit dem, was wir über das AT und Jesu Predigt gesagt haben, erst im Vorfeld



der urchristlichen Theologie, aber noch nicht in ihrem eigentlichen Bereich bewegt haben. Ihrem Inhalt und Wesen nach ist die urchristliche Botschaft und dementsprechend auch das theologische Denken ihrer Zeugen nicht eine bloße Aufbewahrung und Wiederholung der Reich-Gottes - Predigt Jesu, ihr Inhalt ist vielmehr das durch seinen Tod und seine Auferstehung für die Welt eröffnete Heil. Christentum und Theologie gibt es erst auf Grund von Ostern. Historisch ist dieser Satz sogar dahin zu präzisieren, daß die Anfänge der christlichen Theologie in ihrer geschichtlich wirksam gewordenen Gestalt mit dem Übergang des Evangeliums über die Grenzen der Jerusalemer Urgemeinde in die hellenistisch - römische Welt aufs engste zusammenfallen, nicht ohne die eminent wichtige Mittlerfunktion des hellenistischen Diasporajudentums. Doch darf dabei nicht übersehen werden, in welchem Maße auch das theologische Denken der urchristlichen Zeugen, obgleich tiefgreifend gewandelt, von dem geprägt und bestimmt blieb, was wir am AT und vollends an Jesu Predigt beobachtet haben. Die bedeutendste Gestalt, an welcher sich das erkennen läßt, ist der Apostel Paulus. Von seiner Theologie ist darum jetzt unter dem Aspekt unseres Themas in gebotener Kürze zu sprechen.

Ihre Besonderheit und Größe liegt offensichtlich darin, daß Paulus wie kein anderer das Christus - Geschehen, Jesu Kreuz und Auferstehung, menschlichem Augenschein zutrotz als Gottes Äonen - wendende, eschatologische Heilstat an der Welt — ausnahmslos für alle, Juden und Griechen — durchreflektiert und zur Sprache gebracht, soll heißen: zum vernehmbaren Wort gemacht hat, so daß sie sich durch dasselbe angeredet, zu Heil oder Unheil, Leben oder Tod gerufen wissen konnten. Diesen Anspruch enthielt fraglos jede missionarische Predigt schon vor, neben und nach Paulus. Seine Einzigartigkeit beruht jedoch nicht nur in seiner gewiß erstaunlichen missionarischen, sondern in der denkerischen Energie, mit der er überall die Christusbotschaft in die konkrete Situation seiner Hörer und Briefleser hinein auslegt und sie nötigt, sich selbst in ihrer Existenz vor Gott inmitten ihrer Welt neu zu verstehen<sup>1</sup>. Seine Verkündigung besteht darum nicht mehr nur im

---

1. Davon gibt die erst gegen Ende des 1. Jahrhds verfaßte lukanische Apostelgeschichte einen unzureichenden Eindruck; ihr Thema ist ausschließlich das immense Missionswerk des Paulus, seine Theologie ist dagegen nach den Anschauungen des Lukas und seiner Zeit erheblich abgewandelt. Umso ergiebiger sind für uns die Jahrzehnte zuvor abgefaßten authentischen Briefe des Apostels. Nach ihnen ist die Apostelgeschichte (Acta) durchgängig historisch und theologisch kritisch zu prüfen. Vgl. G. Bornkamm, Paulus (1970<sup>2</sup>).



konfessorischen Deklarieren sogenannter «Heilstatsachen», durchbricht aber auch die Grenzen bloßer Meditation und Kontemplation, sondern stößt je nach Art und Situation der Angeredeten wechselnd in ihre eigenste Lebenswirklichkeit vor und damit in die Möglichkeiten ihres Verstehens.

Das wird beispielhaft deutlich an dem Verhältnis von *Glaube und Vernunft* in der paulinischen Theologie<sup>1</sup>, anders gesagt an der Art und Weise, wie er Sprache und Denken seiner hellenistischen Umwelt aufnimmt und für seine Verkündigung fruchtbar macht. Dabei ist sofort auf zwei wie es scheint gegensätzliche Züge in seinem Denken und Reden vordringlich zu achten: ihren *assertorischen* und zugleich *explikativen*, interpretatorischen Charakter.

Der erstere wird darin sichtbar, daß Paulus nirgends den apologetisch-propädeutischen Versuch macht, nach Art schon der hellenistisch-jüdischen oder der im 2. Jahrhundert entwickelten christlichen Apologetik den Glauben an den einen Gott und seine Offenbarungen seinen Hörern schrittweise argumentierend als denkmöglich oder gar denknötwendig nahezubringen (vgl. dagegen Sapiientia Salomonis und Act 17). Der echte Paulus (seiner Briefe) erschließt ihnen nicht das Sein Gottes, sondern redet sie sofort als solche an, die Gott kennen und wissen, daß sie ihr eigenes Dasein ihm schulden, aber trotz dieser Erkenntnis ihm schuldig geblieben und darum der Perversion ihres religiösen und sittlichen Lebens dem Zorn Gottes verfallen sind (Röm. 1,18 - 32). In dieser Ausrichtung redet er gut griechisch vom «unsichtbaren Wesen», der «ewigen Kraft und Gottheit» und von (den Augen der) «Vernunft» mit denen allein Gott erschaut wird. Auch das Phänomen des Gewissens, das er — wieder gut griechisch — den Heiden zuspricht, ist für ihn nicht *eo ipso* eine Funktion ihrer natürlichen Gottverbundenheit, sondern Zeuge dafür, daß auch ihnen Gottes gebietender Anruf nicht versagt ist und sie darum ebenso wie die Juden dereinst gerechtermaßen nach ihren Werken gerichtet werden (Röm. 2, 14 ff.). Der Mensch ohne Ausnahme — ist *de facto* vor Gott verloren, auch der Gottlose wird ihn nicht los; er ist Gefangener und Gefängnis in einem. «Ich elender Mensch, wer wird mich retten aus dem Leibe dieses Todes?» (Röm. 7, 24).

Wir haben damit bereits den explikativ-interpretatorischen Zug im Denken und Reden des Paulus gekennzeichnet. Er steht in striktem

1. Vgl. zum folgenden G. B o r n k a m m, Glaube und Vernunft bei Paulus, in: Studien zu Antike und Urchristentum, Ges. Aufsätze II (1970<sup>5</sup>), S. 119 - 137, und ders., Gesetz und Natur (Röm. 2,14 - 16), ebd. S. 93 - 118.

Gegensatz zu aller hierophantischen Offenbarungsrede etwa seiner enthusiastisch - gnostischen Gegner in Korinth und anderswo. Beharrlich hat Paulus sich dagegen verwahrt, mit den göttlichen Wundermännern seiner Zeit, auch denen christlicher Observanz, gleichgestellt zu werden. Dabei nimmt er z.B. in II. Kor. 10 - 13, wie eine jüngst erschienene Untersuchung gezeigt hat<sup>1</sup>, in erstaunlichem Ausmaß Stil, Argumentationsweise, Wortschatz und Topik der in der Literatur lange nachwirkenden Apologie des Sokrates gegenüber seinen sophistischen Gegnern auf. In dieser Weise entlarvt Paulus seine Widersacher als die Vertreter einer Scheinweisheit, freilich nicht in der Rolle eines Repräsentanten der wahren Philosophie, sondern als Sklave und Sendbote des gekreuzigten Christus, der die Schande und Niedrigkeit seines Herrn zu tragen hat.

Weil das Evangelium nichts anderes ist als das «Wort vom Kreuz» (I. Kor. 1, 18 ff.) und auch Christi Auferweckung diesen seinen Tod nicht annulliert, vielmehr gerade in seiner Heilsbedeutung bestätigt hat, darum ruft Paulus seine Korinther, Römer und andere Gemeinden zur Vernunft<sup>2</sup>, verwehrt er ihnen mit Weisungen, die sich fast wortwörtlich bei Epiktet u.a. finden, im hybriden Hochgefühl ihres Pneumatiker-tums aus den Grenzen ihrer Zeitlichkeit (I. Kor. 4, 8 ff.; 15, 12 ff.) und vor allem aus der Verantwortung für den Mitbruder (I. Kor. 8 - 10) auszubrechen, ist weiter für ihn «prophetische» Rede (im Gottesdienst) nicht ekstatisch-glossolalisches Reden, sondern *λαλεῖν ἐν νοῦ* (I. Kor. 14). Dementsprechend mahnt er die Glaubenden wie folgt zu einem neuen Leben: «Denn kraft der mir verliehenen Gnade sage ich euch, daß ihr mit eurem Sinnen nicht hoch hinausfahrt (*μὴ ὑπερφορονεῖν*), sondern darauf zu sinnen, besonnen zu sein (*ἀλλὰ φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν*; Röm. 12, 3)». Man achte auf das pointierte Wortspiel! Kein Grieche, der je den Ruf des Delphischen Apoll vernommen hat, hätte es je besser sagen können: den uralten Ruf zur *σωφροσύνη*, und doch neu begründet und verstanden im Sinne des *περιπατεῖν ἐν Χριστῷ*, im Sinne einer *ἀνακαίνωσις τοῦ νοῦς* (Röm. 12, 2) — einer «Erneuerung» der Vernunft.

Wir sehen, daß diese paulinischen Gedanken mit dem zuvor an völlig anderen Textkomplexen Aufgezeigten konvergieren. Auch hier sind wieder jene beiden Grundzüge deutlich geworden: 1. eindeutig ist für Paulus der Inhalt von Botschaft, Glauben und Theologie ein schlechterdings kontingentes Geschehen, das nur proklamiert, verkündigt, ge-

1. H. D. B e t z, Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition (1972).

2. «Seid vollkommen in euerem Verstand» (I. Kor. 14,20).

hört, angenommen und glaubend bekannt werden kann: Gottes Heils-handeln in Tod und Auferstehung Jesu Christi. Es ist als solches aus dem puren Ablauf historischer Fakten nicht abzulesen, ebenso wenig freilich eine vorweg zu leistende Prämisse, auf die hin dann erst der Glaube möglich wird. Insofern läßt sich der Glaube in gar keiner Weise anthropologisch begründen. Er entsteht nicht so oder so als ein «religiöses» Verhalten im Menschen, sondern ist mit der Sendung Christi, wie es Gal 3, 23 ff heißen kann, «gekommen» und den Glaubenden heilbringend-befreiend widerfahren. *Πίστις/πιστεύειν* meinen darum bei Paulus weder eine vorläufige, noch nicht gesicherte Erkenntnisweise (wie in der Profangräzität) noch ein frommes, gesetzmäßiges Verhalten (z.B. Philon), sondern ist immer christologisch bezogen. 2. Gleichwohl gehört für Paulus zur christlichen Existenz der rechte Gebrauch der jedem gegebenen *ratio* — dies geradezu in einem nach herkömmlichen Begriffen «unreligiösen» Sinn. Das tritt darin zutage, daß der Apostel die bestehenden «religiösen» Vorstellungen, Traditionen, Tabus nicht mehr anerkennt und darum den Juden wie ein Jude, den Gesetzlosen (Heiden) wie ein Gesetzloser wird (I. Kor. 9, 19 ff.)<sup>1</sup>. Denn Gott hat die Trennmauern zwischen den Menschen durchbrochen. Beides steht nicht beziehungslos oder gar widersprüchlich nebeneinander, sondern fordert einander, weil es in der Freiheit, dh. der den Menschen widerfahrenen Befreiung begründet ist.

— 4 —

Wir haben in diesem Referat eine Auswahl biblischer Themen und Texte vorgenommen ohne Rücksicht darauf, daß die neutestamentlichen und frühchristlichen Schriften, die in den Kanon aufgenommenen und die außerkanonischen, eine in vieler Hinsicht andere Theologie erkennen lassen als der zuletzt genannte Apostel. Dieser Sachverhalt darf nicht übersehen werden. Er zeigt, daß schon das Neue Testament — nicht anders als die Geschichte der Theologie in der Alten und späteren Kirche — uns in keiner Weise eine uniforme «Normaldogmatik» an die Hand gibt. Recht verstanden ist diese Vielfalt jedoch kein Notstand, sondern zeigt an, daß die Verkündigung des Evangeliums ebenso wie die denkende Explikation des Glaubens ihrem Wesen nach zeit- und geschichtsgebunden sind. Damit soll hier nicht der bekannte «Erdenrest, zu tra-

1. Vgl. G. Bornkamm, Das missionarische Verhalten des Paulus nach I. Kor. 9,19 - 23 und in der Apostelgeschichte; in: Geschichte und Glaube. Zweiter Teil (Ges. Aufs. IV), 1971, S. 149 - 161.



gen peinlich» beklagt sein, der allem menschlichen Denken anhaftet. Wichtiger ist, an dieser Geschichtsgebundenheit ein Zweifaches zu erkennen, das notwendig zusammengehört: a. die Tatsache, daß die Heilsbotschaft selbst von einem bestimmten geschichtlichen Geschehen redet, Ereignis geworden in Jesus Christus, ein Geschehen, das freilich nur der Glaube in seiner Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umgreifenden, letztgültigen Bedeutung<sup>1</sup> erkennt und bekennt. b. Dieses glaubende Verstehen aber besagt zugleich, daß der Glaubende *sich selbst* neu versteht, nämlich in seiner eigenen, neu qualifizierten Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft: seine Vergangenheit als ihm von Gott abgenommen (ntl. vergeben); seine Gegenwart als ihm eröffnet und geschenkt, — also nicht mehr hoffnungslos determiniert<sup>2</sup>, und die Zukunft unter der Zusage und Verheißung Gottes, — also nicht mehr nur als das unabsehbare Morgen und Übermorgen. Das zeitlich - geschichtliche Heute wird darüber keineswegs gleichgültig, sondern zu dem konkreten Hier und Jetzt, in dem die Heilsbotschaft ausgerichtet und Dasein und Welt in ihrem Lichte bedacht sein wollen. Mit Notwendigkeit haben darum jeweils die geschichtliche Situation die Verkündigung und Theologie schon der ntl Schriften wesentlich mitgeprägt und nach Sprache und Inhalt abgewandelt.

Dennoch gibt es sich durchhaltende, einheitliche Kriterien, die in allen diesen Theologien aufgesucht und an denen sie selbst gemessen werden wollen. Die angeführten Beispiele sollten sie aufzeigen: Das Geschehen der Offenbarung, dem der Glaube sich verdankt und an dem er sich ausrichtet, hat seine eigene Bezeugung; er läßt sich weder ableiten noch beweisen. Nicht minder aber gehört die Freisetzung eines vernünftigen Welt und Daseinsverständnisses durch die Offenbarung zu diesen entscheidenden Kriterien.

Für die eingangs gestellte Frage nach dem Verhältnis der Theologie zu den anderen Wissenschaften ergibt sich aus dem Gesagten, daß es zwischen ihnen nur einen Dialog geben kann. Er wäre abgebrochen, wenn die Theologie sich einer fixierten Wissenschaftsidee ein- oder unterordnen ließe; aber auch dann, wenn sie sich anheischig machte, aus dem Glauben Prinzipien der Welt- und Daseinserkenntnis zu deduzie-

1. Im NT wird dafür wiederholt das Wort *ἐφ' ἅπαντας* im Sinne von «ein für alle mal» gebraucht (Röm. 6,10; Hebr. 7,27; 9,12; 10,10).

2. Bezeichnenderweise finden sich im NT nirgends die im Griechentum so bedeutsamen Begriffe der *μολογα*, *τύχη* und die Idee der *Ἀνάγκη*.



ren und dieselben den anderen als verbindlich aufzuoktroyieren. Doch wäre er ebenso abgebrochen, wenn das die Profanwissenschaften leitende Wahrheits- und Wirklichkeitsverständnis verabsolutiert würde und der Wirklichkeit, in der Glaube und Theologie ihren Ursprung haben und von der sie in Bewegung gehalten werden, keinen Raum mehr ließen.

Sinnvoll wird, mit anderen Worten, der Dialog beider nur solange bleiben, als von beiden Seiten die Frage: «Was ist Wahrheit?» offen gehalten wird. Auf den ersten Blick scheint es prekär, diese Frage auch eine theologische zu nennen. Denn der Mann, der sie im NT stellt, ist bekanntlich kein Theologe, sondern der römische Statthalter Pilatus, der sie zugleich in Verruf gebracht hat. Als seine Frage lebt sie seitdem weiter<sup>1</sup>, einerlei, ob man sie als arrogant und verächtlich, skeptisch oder zynisch, höhnisch oder hilflos oder wie immer deutet. Alle diese psychologischen Deutungen verfehlen ihren johanneischen Sinn. In der berühmten Pilatusszene des Johannesevangeliums (18, 33 - 38) hat sie den eindeutig abwertenden Charakter einer Ausflucht. Denn Pilatus stellt sie in dem Augenblick, wo ihm gerade aus Jesu Mund die Antwort zuteil geworden ist: «Ich bin dazu geboren und in die Welt gekommen, daß ich für die Wahrheit zeugen soll». Angesichts dieser Antwort so noch einmal fragen, heißt sie abweisen. Die scheinbar offene Frage hat nun keine Antwort mehr zu erwarten, sondern nur noch das Echo ihrer selbst aus den leeren Räumen einer gottlos gewordenen Welt. Pilatus wird damit ein Spiel- und Werkzeug der öffentlichen Meinung, einer, der unschuldig bleiben möchte und doch schuldig wird, frei sein will und doch ein Gefangener wird.

Das Hoheitswort Jesu (18, 36 f.)<sup>2</sup> sagt in der Tat etwas Unerhörtes:

1) Der Mensch auf seine faktische Existenz vor Gott gesehen - auch der sogenannte «religiöse» Mensch!<sup>3</sup> — ist nach johanneischem Verständnis der «Wahrheit» der in Schein und Trug Gefangene, der von Surrogaten die Erfüllung seines Lebens erwartet.

2) Doch ist derselbe Mensch zugleich und erst recht der, dem durch das *verbum incarnatum*, Jesus Christus, Weg und Ziel der Wehrheit eröffnet sind.

1. Vgl. u. a. O. Spengler, Untergang des Abendlandes II, 1922, S. 262 f. und dazu H. v. Soden, a. a. O., S. 1 ff.

2. Vgl. auch besonders Joh. 14,6.

3. Im Joh. Ev. repräsentiert durch «die Juden».

3) So und nicht anders wird ihm das von ihm immer schon gesuchte Leben in Freiheit zugesagt und der Mensch in die βασιλεία Jesu hineingenommen, die, obwohl nicht von dieser Welt, so doch in ihr Wirklichkeit geworden ist <sup>1</sup>.

Wie aber kann dann ausgerechnet die Theologie die Frage nach der Wahrheit sich noch zu eigen machen und offen halten, wo sie die Antwort gleichsam im Rücken hat und von ihr herkommt? Die Antwort kann nach allem Gesagten nicht zweifelhaft sein: als Pilatusfrage gewiß nicht! Wohl aber behält die Frage nach ihr als unabdingbar zur Not und Aufgabe geistig - menschlicher Existenz gehörend und beispielhaft von den Griechen artikuliert, auch für die Theologie ihre bleibend beunruhigende Dringlichkeit, nicht zuletzt darum, weil die Wahrheit des Glaubens sich niemals in menschliche Verfügungsgewalt begibt und keiner sich in ihr einrichten kann wie in einem Haus; sie will vielmehr jeweils neu im rechten Verständnis von Leben und Welt ergriffen werden <sup>2</sup>. In diesem Sinne hat auch und gerade die Theologie die Wahrheitsfrage offen zu halten, so gewiß Jesus Christus weder ein zweiter Moses noch ein zweiter Platon ist und in seiner Lehre keine Prinzipien der Welterklärung vermittelt. Wer Glaube und Theologie in dieser Weise mißversteht, macht aus ihnen ein Sperr- und Schutzgebiet, wo — Glaubende oder Nicht - Glaubende — mit ihrem Fragen und Denken nicht hineindürfen. Um es mit einem anderen Bild zu sagen: Glaube und Theologie würden so zu einem Museum, in dem der Besucher am Eingang alles ablegen muß, was sonst zur Ausrüstung des Lebens gehört, weil es nach der Befürchtung der Museumsverwaltung den ausgestellten Gegenständen gefährlich sein könnte. «Glaube» und «Wirklichkeit» wären damit hoffnungslos gespalten, — ein Hohn ebenso auf die Wahrheit des Denkens wie auf die Wahrheit des Glaubens.

Aus dem Gesagten mag deutlich geworden sein, wie sehr die Theologie als menschliche Denkbemühung, wenngleich auf den Glauben bezogen, auf das Forschen und Denken der übrigen Wissenschaften angewiesen ist, aber auch, was sie in den «Streit der Fakultäten» einzubringen hat. Sehr schlicht gesagt: die Frage Jesu, die er nicht nur im Blick auf das «Seelenheil» des einzelnen stellt, sondern an alle richtet: «Was hülfte es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewönne, und büßte darüber doch sein Leben sein?» (Mark. 8, 36). Es bedarf gewiß nicht

1. Vgl. R. B u l t m a n n, Artk. ἀλήθεια, Theol. Wörterbuch zum NT I 245 und zu der Pilatuszene Kommentar zum Joh. Ev., S. 505 ff.

2. Vgl. Phil. 3, 12 f.

des Glaubens, um sie zu stellen. Die Aufgabe von Glaube und Theologie besteht im Grunde nur darin, inmitten einer fragenden und fraglichen Welt, für die in der Regel die Weisheit des zitierten Wortes nur ein resignierter Stoßseufzer ist, das Wissen wachzuhalten, *wer* diese Frage gestellt hat.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ  
 ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ  
 ΕΡΓΑΣΤΗΡΙΟ ΕΡΕΥΝΩΝ ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ  
 ΔΙΕΥΘΥΝΤΗΣ: ΕΠ. ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ Θ. ΠΕΤΣΙΟΣ

Εἰς τὴν εἰσήγησιν τοῦ καθηγητοῦ κ. G ü n t h e r B o r n k a m m ἐπηκολούθησε συζήτησις, ἥς μετέσχον οἱ κάτωθι :

Bishop DEMETRIUS TRAKATELLIS :

I would like to draw attention to two important points in Professor Bornkamm's paper, namely :

a) The fact that theology has a very specific and unique character and that one should not try to make it a «positive», «natural» science like chemistry, physics or even philology.

b) The necessity for theology to take history seriously and not to escape into the realm of abstract ideas and a-historical speculations.

I have three questions or rather three points on which I should like to ask for more clarifications :

1. Professor Bornkamm spoke extensively about truth as a «Leitbegriff». Does he understand truth as something that transcends the realm of intellectual knowledge? Does he understand truth not only as something but as someone, namely the incarnate God?

2. The speaker has referred to «Geschichte» as the second «Leitbegriff». Does the term «Geschichte» include also a notion of «Historie» or is it used in order to exclude «Historie»? Furthermore what are the criteria for designating a given «reality» as Geschichte and who are the agents to decide about those criteria?.

3. What is the place and the function of the concept of God in the pair of Leitbegriffen «Wahrheit und Geschichte»?

HARALD RIESENFELD :

Ich möchte auch meinerseits Herrn Bornkamm danken für den magistralen Längsschnitt durch die biblische Tradition und die Auslegung dieser Tradition. Zu dem Punkt «Glaube und Weisheit in Israel» möchte ich mir erlauben, eine kleine Bemerkung zu machen. Sie sagten, Herr Bornkamm, daß Gott nicht in ein Bild zu fassen ist, und dies ist natürlich kennzeichnend für die israelitische Auffassung. Warum das? Weil man eben das richtige Gefühl hat, ein Bild könne das, was man von Gott erfahren hat, nicht ausdrücken. Das Wesen Gottes wird durch jegliches Bild eingeschränkt. Die Bilderkulte unter den Nachbarn Israels zeigen uns, wie ein anderer Gottesbegriff durch die Bilder hervorgerufen wird. Jedoch haben auch sie uns ein Bild gemacht, ein Bild nicht in Fabren und nicht Formen, aber ein Bild in Worten, sehr be-



redt und im Anschluß die Theologie von Rad. Auch wenn man ein Bild mit Worten zeichnet, muß man dessen bewußt bleiben, daß viele Züge nicht von dem Bild erfaßt werden.

Hier möchte ich auf die ganze Problematik von Gott und der Schöpfung verweisen, die jetzt in ihrer Aktualität hervortritt. Ich möchte es deshalb tun, weil eine gewisse Gefahr besteht, daß wir von unseren Gesichtspunkten aus eine *interpretatio christiana* des alttestamentlichen Gottesgedankens geben. In dieser Zeit ist es besonders wichtig, daß wir den Gottesbegriff des alten Testaments ökumenisch bearbeiten, dies nicht zum Mindesten im Hinblick auf die jüdische Arbeit, die nunmehr geleistet wird.

Meine zweite Bemerkung bezieht sich auf das, was Sie uns über den Gang des Christentums in die Welt sagten. Es ist klar, daß auch das Christentum in einem Anruf besteht, einem Anruf zu Glaube und Daseinsverständnis. Was jedoch, vielleicht absichtlich, etwas beiseite gelassen haben, ist jene Seite des Christentums, die in einer Lebensform besteht und diese zum Ausdruck bringt. Der norwegische Kirchengeschichtler Einar Molland hat in einem bedeutsamen Aufsatz folgende Frage gestellt: Was war es eigentlich, das es ermöglichte, daß sich das Christentum seinerzeit so schnell im Mittelmeerraum ausbreitete? Was gab den Anstoß dazu? War es die Predigt oder war es der Unterricht? Die Antwort war: Das Christentum hat sich praktisch immer durch «Ansteckung» ausgebreitet. Das Leben der Christen besaß die Überzeugungskraft, andere für das Christentum und damit auch für seine Lehre zu gewinnen.

GÜNTHER BORNKAMM:

a. Ich bin Bischof Demetrios dankbar für das, was er ergänzend zu den Begriffen «Wahrheit» und «Erkenntnis» im Johannesevangelium gesagt hat, insbesondere zu der johanneischen Wendung «die Wahrheit tun». (Ich selbst hatte noch einen eigenen Abschnitt über das Johannesevangelium vorbereitet, habe ihn aber ausgelassen, um Ihre Aufmerksamkeit nicht zu lange in Anspruch zu nehmen.) Wenn ich hier noch einmal an das anknüpfen darf, was ich über den assertorischen und den explikativ - interpretatorischen Charakter der Denk- und Redeweise des Paulus gesagt habe, so kann ich nur hinzufügen, daß ich den Wechselbezug zwischen beiden gründlicher hätte reflektieren und explizieren müssen. Was ich verdeutlichen wollte, war dies: zum einen, daß die paulinischen Glaubensaussagen niemals propädeutisch - apologetisch deduziert wer-

den. Zum anderen aber dies, daß es bei ihm keine Wahrheitserkenntnis «an sich» gibt. Mensch und Welt, Glaube und Unglaube sind immer mit einbezogen und werden durch die Begegnung mit der Offenbarung qualifiziert.

b. Zur Frage «Geschichte» und «Historie». Diese in der deutschen Theologie und Philosophie vorgenommene Differenzierung macht bekanntlich Nicht-deutschen schon darum besondere Schwierigkeiten, weil andere Sprachen für sie nicht das zureichende Vokabular besitzen. Also müssen wir versuchen, den Sinn dieser für die Theologie allerdings wichtigen Unterscheidung zu umschreiben. «Geschichte» meint in dieser Gegenüberstellung nicht nur den Ablauf eines vergangenen Geschehens, sondern weist darauf, daß es *Verstehen* jenes Geschehens nur darum gibt, weil ich selbst ein geschichtliches Wesen bin, Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart habe. Biblisch - theologisch wird das etwa darin relevant, daß eine bestimmte Geschichte «eschatologisch» verstanden wird, d.h. traditionell so viel wie endzeitlich, im Neuen Testament aber geradezu als Wende der Äonen *inmitten* der Geschichte. Paulus (und ähnlich Johannes) können darum höchst paradox vom eschatologischen Heilsgeschehen als Gegenwart sprechen: «Siehe, jetzt ist die hochwillkommene Zeit, jetzt ist der Tag des Heils», «Ist einer in Christus, so gilt: die neue Schöpfung ist da» (2 Kor 6, 2. 5, 17; vgl. Joh 5, 24 u.a.). Angewandt auf den Tod Christi am Kreuz heißt das: sein Tod war nicht eine durch seine Auferstehung annullierte Episode, eine Stufe auf dem Weg zu seiner Vollendung (*per aspera ad astra*), vielmehr hat die Auferstehung Christi die Heilsbedeutung seines Todes in Kraft gesetzt und offenbar gemacht.

Wie ist von da aus die Frage von Bischof Demetrios «Where is God?» zu beantworten? Die Geschichte als solche offenbart Gott? Das klingt mir zu sehr nach Hegel. Die Antwort muß doch wohl lauten: Er begegnet in der Geschichte und diese kann zwar nicht selbst als «Offenbarung» bezeichnet, wohl aber unter dem Anruf und der Zusage Gottes verstanden werden.

Ich will versuchen, das in einigen kurzen Sätzen zum Begriff «Wahrheit» im Johannesevangelium auf Englisch zusammenzufassen:

a) «truth» according to St. John is concentrated and represented in Jesus, not only in the historical Jesus of the past, but rather in Jesus as *σωτήρ, υἱὸς τοῦ Θεοῦ*.

b) The typical Johannine phrases f.i. *ποιεῖν ἀλήθειαν, τηρεῖν ἐντολὰς* u.s.w. transcend the Old Testament - Jewish sense, they are comprehensive terms for belief in Christ.

c) «The truth will make you free», that means : it gives you a new stand and existence in world and life.

Die kritische Anmerkung von Herrn Riesenfeld, ich hätte in meinem Referat etwas zu einseitig profiliert, nehme ich mir gern *ad notam*. Das läßt sich schwer vermeiden, wenn man sich bemüht, wie ich es versucht habe, zu einem bestimmten Problemkreis an verschiedenen Texten aus verschiedenen Zeiten bestimmte sich durchhaltende, konstitutive Züge herauszuarbeiten. In meinem Fall : Im Blick auf das eigentümliche spannungsvolle In- und Miteinander eines kontingenten Geschichtsverständnisses und eines Verständnisses der Welt in ihrer Weltlichkeit, ohne ständig theologische Prämissen einzuflechten. Natürlich muß man auf der Hut sein, nicht das einseitige Bild einer interpretatio Christiana allenthalben einzutragen. Die Sachverhalte, auf die ich aufmerksam machen wollte, lassen sich aber m.E. aus den Texten selbst eruieren.

Sicher ist nicht zu unterschätzen, in welchem Maße das Christentum durch «Ansteckung», durch Beispiel und praktisches Leben so außerordentlich gewirkt hat. Ich möchte das gleichwohl nicht isolieren. Erstaunlich ist und bleibt ja zugleich, was die urchristlichen Missionare — nicht nur Paulus — ihren zeitgenössischen Hörern an Lehre und Erkenntnissen zumuten konnten, — ohne Zweifel auf einem von der hellenistisch-jüdischen Synagoge und, durch sie vermittelt, auch von der antiken Religionskritik bereiteten Boden.

Dazu eine soziologische Anmerkung : weithin wird das Urchristentum ganz überwiegend als eine Proletarierreligion charakterisiert. In Wahrheit ist das Bild der soziologischen Struktur nicht nur des paulinischen Missionsfeldes meines Erachtens differenzierter zu denken und die Schicht des mehr oder weniger gebildeten «Mittelstandes» mit einzubeziehen.