

Eta Linnemanns und Rudolf Bultmanns Selbstrevision der historisch-kritischen Theologie als Pseudowissenschaft

Diskussion zu Eta Linnemann: *Bibel oder Bibelkritik? Was ist glaubwürdig?*, Nürnberg 2007

Paul Natterer

2014

Die Theologieprofessorin Eta Linnemann (1926–2009) war Schülerin Rudolf Bultmanns (1884–1976) und gefeierte Erfolgsautorin der historisch-kritischen Theologie, insbesondere mit *Die Gleichnisse Jesu. Einführung und Auslegung*, 3. Aufl. Göttingen 1964 und *Studien zur Passionsgeschichte*, Göttingen 1970. Aufsehen erregte 1978 ihre Abwendung von der sogenannten historisch-kritischen Exegese und ihre grundsätzliche Kritik derselben. Diese Kritik war bzw. ist einmal wissenschaftsphilosophisch motiviert und kam zu dem Ergebnis, dass die historisch-kritische Exegese empirisch mangelhafte und logisch inkonsistente Pseudowissenschaft ist. Zum anderen ist ihre Kritik theologisch veranlasst, insofern bei dieser Exegese die mit der alt- und neutestamentlichen Offenbarung unverträgliche Philosophie des Rationalismus und Deismus Pate stehe.

In dem hier in Rede stehenden letzten Buch von 2007: *Bibel oder Bibelkritik? Was ist glaubwürdig?* hat Linnemann noch einmal eine Bilanz dieser Kritik mit Blick auf jüngste Entwicklungen vorgelegt. Dazu kommt, dass sie in diesem Buch berichtet – und an ihrer

Glaubwürdigkeit ist dabei nicht zu zweifeln – dass auch Rudolf Bultmann, der große alte Mann und wirkungsgeschichtlich maßgebliche Begründer der historisch-kritischen Schule, vor seinem Tod dieselbe Kehrtwendung und Selbstrevision wie sie vollzogen habe:

„Anlässlich der Erwähnung von Rudolf Bultmann möchte ich nicht versäumen zu erwähnen, daß er sich vor seinem Tode bekehrt und seine Schüler und Studenten um Vergebung gebeten hat. Kronzeuge hierfür ist Ernst Käsemann, der das vor seinem eigenen Tode [1998] erwähnt hat, seinem Lehrer darin aber leider nicht folgen wollte. Die Nachricht ist verbürgt, ich habe mit dem Ohrenzeugen, der seine Identität nicht preisgeben will, selber gesprochen.“ (2007, 13 Fußnote)

(1) Ideengeschichtliche Motive der rationalistischen Bibelkritik

Im Einleitungskapitel fragt Linnemann nach den ideengeschichtlichen Wurzeln der rationalistischen Bibelkritik und sieht diese in der Öffnung der Theologie für die Philosophie (9–34). Ob dies so pauschal richtig ist, ist allerdings sehr hinterfragbar. Allenfalls zeigt die Geschichte der russischen Orthodoxie – wie übrigens auch des Islam –, dass ein pauschales, grundsätzliches Sich-Verschließen der Theologie gegenüber der Philosophie aus spirituellen Gründen durchaus vertreten wurde (vgl. hierzu Thomas M. Seebohm: *Ratio und Charisma. Ansätze zur Ausbildung eines philosophischen und wissenschaftlichen Weltverständnisses im Moskauer Russland*, Bonn 1977).

Auch dass die Öffnung der Theologie für die Philosophie zuerst in der Aristotelesrezeption des Hohen Mittelalters erfolgte, so die Autorin, ist so kaum zu vertreten, wenn man an die intensive Platorezeption der christlichen Spätantike, v.a. bei Augustinus und [Pseudo]Dionysius Areopagita, denkt. Dies unbeschadet der Tatsache, dass die Vertreter der traditionell platonisch geprägten Theologie (z.B. an der Pariser Universität) die Rezeption und positive Beschäftigung mit Aristoteles (z.B. bei Thomas Aquinas) durchaus ähnlich negativ beurteilten und bekämpften wie Linnemann: Man sah im Gegensatz zu dem als geistesverwandt empfundenen transzendent-idealistischen Platonismus in Aristoteles einen problematischen empiristisch-weltlichen Denker.

Dass die Aristotelesrezeption Aristoteles zum Konkurrenten der Bibel machte, so Linnemann, gilt *stricte* auch nur vom rationalistischen oder averroistischen Aristotelismus. Ein Blick in die *Theologische*

Summe Thomas von Aquins, des bedeutendsten Aristotelikers der Epoche, zeigt, dass dieses Urteil hier fehl am Platz ist. Ähnliches gilt von den weiteren führenden Aristotelikern Albertus Magnus und Johannes Duns Scotus. Alle diese führenden Aristoteliker bekannten sich letztlich zu der von Linnemann angemahnten Maxime, dass die Philosophie eine dienende oder instrumentelle Funktion habe, als Magd der Theologie (*ancilla theologiae*). Das schließt eine relative Selbstständigkeit und methodische Unabhängigkeit im Feld der weltlichen Wissenschaften oder natürlichen Gotteserkenntnis nicht aus, sondern ein. Dies alles zeigt, dass Linnemanns Stärke nicht philosophische und geistesgeschichtliche Einzelheiten und Differenzierungen sind, auch wenn ihr Urteil *grosso modo* immer treffender wird, je mehr sie sich der neuzeitlichen Aufklärungsphilosophie nähert.

Eine zweite Ursache der rationalistischen Bibelkritik sieht Linnemann sodann im Humanismus, den sie – so ebenfalls nicht zutreffend – mit Relativismus und Anthropozentrismus/Rationalismus identifiziert, was nur den jüngeren, liberalistischen und revolutionären Humanismus ab dem 2. Jahrzehnt des 16. Jh. trifft, nicht den älteren Humanismus. Vorher waren Humanisten in Deutschland und anderswo in der Regel religiöse und offenbarungsgebundene Glieder und Amtsträger der christlichen Religion (vgl. Johannes Janssen: *Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters*, Bd. I, 6. Aufl. Freiburg / Straßburg / München / St. Louis, 1883, 55–135).

Linnemanns zutreffende Erörterung der Einflüsse von Francis Bacon, Thomas Hobbes, René Descartes, Baruch de Spinoza und David Hume auf die rationalistische *resp.* deistische oder monistische Theologie erfordert keine eigene Diskussion.

(2) Die kantische Philosophie als Richtschnur der historisch-kritischen Theologie

Eine besondere und zentrale Rolle – als intellektuelle Wasserscheide – spielt in vorliegendem Zusammenhang die Philosophie Immanuel Kants (1724–1804). Wieso, das zeigt folgende Mahnung Rudolf Bultmanns:

„Ich erinnere mich noch, wie Rudolf Bultmann zu uns Studenten sagte: ‚Wir müssen dessen eingedenk sein, daß wir nach Kant leben. Es ist uns nicht mehr erlaubt, so zu denken, wie es den Menschen in dem Zeitalter vor Kant vielleicht noch möglich war.‘ So wurde die Philosophie Kants in der Theologie zum gültigen Gesetz gemacht, nach dem man sich zu richten hatte.“ (31–32)

Linnemanns Feststellung ist daher zutreffend: „Alle evangelischen Theologen nach Kant – einige wenige Evangelikale ausgenommen – und auch die meisten katholischen Theologen [haben] sich Kants Philosophie zur Richtschnur genommen.“ (32)

Linnemanns Auseinandersetzung mit Kant (26–34) ist im Prinzip nachvollziehbar, aber zugleich durch so große Missverständnisse und irrige Behauptungen geprägt, dass auf Letztere ausführlicher eingegangen werden muss. Dies umso mehr, als dies häufige und typische Missverständnisse *sowohl* der liberal-progressiven Theologie *als auch* der orthodox-konservativen Theologie sind.

(a) Terminologisch und sachlich völlig verfehlt ist in Linnemanns Kantlektüre die Entgegensetzung reine Vernunft *versus* praktische Vernunft (28, 32). Tatsächlich ist die praktische Vernunft nicht der reinen Vernunft entgegengesetzt, sondern die reine Vernunft gliedert sich in zwei Teilbereiche: die reine theoretische Vernunft und die reine praktische Vernunft. Das Ziel von Kants ethischem Hauptwerk *Kritik der praktischen Vernunft* ist gerade „dar[zu]tun, **daß es reine praktische Vernunft gebe**“ (Vorrede). Kants Beweisziel ist: Es gibt „eine **moralische Welt**“ der praktischen Vernunft und Freiheit. Ihr kommt harte, echte „objektive Realität“ (KrV B 834) zu. Kant arbeitet auf diesem Hintergrund und im Blick auf das Handeln heraus, dass es nicht nur eine empirische Motivation des Handelns gibt, also empirische Bestimmungsgründe im Sinne materieller, sinnlicher oder egoistischer Lust / Unlustmotivation, sondern auch eine Vernunftmotivation durch nicht-empirische Bestimmungsgründe aus reiner praktischer Vernunft.

(b) Ein weiterer interpretatorischer Fehlgriff ist Linnemanns Aussage, dass praktische Vernunft bei Kant keine gegebene „menschliche Fähigkeit“ sei, sondern nur „moralische Pflicht“ (28). Das Moment der Pflicht ist natürlich ein Bestandteil der praktischen Vernunft. Aber zuerst ist Letztere die dem Menschen gegebene Fähigkeit zu sittlicher Orientierung. Die KprV sagt: „Reine Vernunft ist für sich allein praktisch, und gibt (dem Menschen) ein allgemeines Gesetz, welches wir das *Sittengesetz* nennen.“ (KprV B, 56) Das kantische Faktum der prakti-

schen Vernunft meint näherhin ein angeborenes sittliches Prinzipienwissen, das m.a.W. in der menschlichen Natur vorgegeben ist. Dabei ist nach Kant der oberste formale Grundsatz der Moral der Kategorische Imperativ – als das „Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft: Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“ (54)¹

(c) Weiter stellt Linnemann als kantische These vor: „Obwohl es nicht möglich ist, zu denken, daß Gott existiert, muß man leben als ob er existiere.“ (28) Der erste Teil der Aussage ist das diametrale Gegenteil von Kants Auffassung, der immer betont, dass das Denken der Existenz Gottes – als unterschieden vom Beweis der Existenz Gottes – zentral für die Ethik ist, und auch der zweite Teil der Aussage muss differenziert werden. Manfred Kuehn (*Kant's Transcendental Deduction of God as a Postulate of Pure Practical Reason*. In: *Kant-Studien* 76 (1985), 152–169) hat neuerdings herausgearbeitet, dass (1) Kants Beweisabsicht die überindividuelle, objektive „rationality of religious faith“ ist (169) – entsprechend dem Leitmotiv von Kants RiGbV: „Morality leads inevitably to religion“ (167). Und dass (2) aktuelle (und sonst verdienstliche) Rezeptionen von Kants ethiktheologischem Argument diese Beweisabsicht nicht treffen, wenn sie Letzteres im Sinne des theologischen Modernismus oder Existentialismus als subjektive Entscheidung oder emotional motivierte persönliche Wahl deuten. So A. Wood: *Kant's Moral Religion*, Ithaca/London 1970 und ders.: *Kant's Rational*

¹ Diese Fähigkeit kann im Übrigen durchaus im Sinne der Tradition gelesen werden. Auch bei Aquinas hat - wie bei Kant - jedes Mitglied des Gemeinwesens durch die ihm eigene praktische Vernunft sittliche Autonomie. Jede Person ist sich selbst Gesetz – durch die ihr eigene praktische Vernunft. Die Praxis des Menschen ist nicht trieb- und instinktfixiert wie bei Tieren. Die Verhaltenssteuerung anderer nichtpersonaler Lebensformen bezieht sich nur auf die Bedürfnisse und Erfordernisse der Art, wozu die artgemäße Trieb- und Instinktausstattung ausreicht. Bei Personen bzw. beim Menschen erfolgt sie aber aber „um seiner selbst willen“ – „wegen der individuellen Person“: „Darum musste den Menschen [...] etwas gegeben werden, wodurch sie in ihren personalen Handlungen gelenkt werden können. Und das nennen wir [Natur]Gesetz.“ (*Summa contra gentiles*, III, 114) Diese Lenkung ist autonom und dieses Gesetz ist rational: „Das rationale Geschöpf partizipiert also an der Vorsehung des Göttlichen nicht nur als Objekt der Planung und Steuerung, sondern auch als aktives Subjekt der Steuerung und Planung: es leitet nämlich sich selbst in seinen eigenen Handlungen, und sogar anderes.“ (ebd.) Vgl. auch *Theologische Summe* I, qu. 29, art. 1, corp.: Die „Eigenständigkeit und Individualität findet sich in spezieller Perfektion in den rationalen Substanzen, die die Herrschaft über ihre Akte haben, und nicht nur fremdgesteuert werden, wie die übrigen, sondern durch sich selbst handeln [...] Und deswegen haben auch ... die Individuen der vernunftbegabten Natur einen speziellen Namen. Und dieser Name ist *Person*.“

Theology, ebd. 1978, der Kant in die Nähe Pascals, Kierkegaards und Tillichs bringt. Kuehn unterscheidet diese drei Beweisschritte oder -momente: (a) Der Nachweis „that the existence of God has ‚objective validity‘, ... ‚real possibility‘, and [...] that we make a meaningful statement when we say ‚There is a God‘“ (165) (b) Das Hinzukommen eines Glaubensmomentes (rational faith): „Our assent to ‚There is a God‘ as true, is ‚a voluntary decision of our judgment“ (167), (c) Der zu Grunde liegende „belief in pure reason“: „Since reason forces us to think these objects [i.e. God and soul], we accept them as actual [...] It would therefore be irrational, for Kant, not to accept it as true.“ (167)

Dasselbe Argument als Postulat der reinen praktischen Vernunft in Abschnitt V der Dialektik der *Kritik der praktischen Vernunft*, 192–263, v.a. 219–263. Eine weitere ausführliche Darstellung der Ethiktheologie bietet die *Kritik der Urteilskraft* [KU] §§ 86–91 (B 410–419) und RiGbV. Damit zusammenhängend argumentiert die Ethiktheologie später oft direkt von der Tatsache der sittlichen Welt (Kategorischer Imperativ, Faktum der Vernunft) aus, dass „Gott ... durchs moralische Gesetz in uns seinen Willen offenbart hat“ (RiGbV B 218). Die darauf aufbauende moralische „Religion ist ‚der Geist Gottes, der uns in alle Wahrheit leitet‘,“ (ebd. 161). Dies heißt v.a. in den „wahren Religionsglauben ... an Gott 1) als den allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erden, d.i. moralisch als **heiligen** Gesetzgeber, 2) ... als **gütigen** Regierer und ... 3) ... als **gerechten** Richter.“ (RiGbV B 211). Oder diese Stelle: „Nun gibt es aber ein praktisches Erkenntnis, das ... auf Vernunft beruht [und ...] jedem ... ins Herz geschrieben [ist] und ... in jedermanns Bewußtsein **unbedingte** Verbindlichkeit bei sich führt, nämlich das der Moralität; und was noch mehr ist, diese Erkenntnis führt, entweder für sich allein auf den Glauben an Gott, oder bestimmt wenigstens allein seinen Begriff als den eines moralischen Gesetzgebers“ (RiGbV 280).

Vgl. aber schon in der KrV: Die objektive Realität des moralischen Gesetzes impliziert so einen „einigen[n], oberste[n] Willen ... allgewaltig ... allwissend ... allgegenwärtig ... ewig“ (B 843): „Diese Moraltheologie hat nun den eigentümlichen Vorzug vor der spekulativen, daß sie unausbleiblich auf den Begriff eines **einigen, allervollkommensten und vernünftigen** Urwesens führet“, wovon uns „spekulative Theologie nicht ... **überzeugen** konnte“ (B 842, vgl. Grondin: La conclusion de la Critique de la raison pure. In: *Kant-Studien* 81 (1990), 129–144: „Le

summum bonum ... incarne aussi bien le but que la condition de possibilité de la métaphysique.“)

Auch die Fußnote KprV 236, bewegt sich nach Sache und Sprache tief in der Theologie, wenn aus dem KI und seinen Implikaten die weitgehendsten Aussagen über die göttliche Transzendenz gefolgert werden und gesagt wird, der Ewige sei „der **heilige Gesetzgeber** (und Schöpfer) der **gütige Regierer** (und Erhalter) und der **gerechte Richter**“.

Dies alles zeigt, die Unhaltbarkeit der Aussage, dass nach Kant es „nicht möglich ist, zu *denken*, daß Gott existiert“.

(d) Eine weitere zu differenzierende These Linnemanns ist: „Kant benötigte lediglich die Gottesidee und erkannte nur eine Religion an, die sich innerhalb der Grenzen der Vernunft bewegte.“ (30) Gott ist *im Horizont der kantischen Pflichtenlehre* tatsächlich identisch mit dem sittlichen Naturgesetz *qua* verpflichtendes geistiges Prinzip im Menschen: ein „von uns selbst unterschiedene[s], aber uns doch innigst gegenwärtige[s] heilige[s] Wesen (der moralisch-gesetzgebenden Vernunft)“ (*Metaphysik der Sitten*, B 440), „indem wir hierbei von der Existenz desselben [„außer unserer Idee“] noch abstrahieren“ (ebd. 487). Im *Horizont der ethischen Güterlehre* (höchstes Gut) ist dies anders. Dort ist auch und gerade die Existenz Gottes als „heilige[s] Wesen (der moralisch-gesetzgebenden Vernunft“ und Urheber und Gesetzgeber der Natur, ein Postulat der praktischen Vernunft.

Materiale Pflichten gegen Gott seien aber, so weiter der kantische Text, „nur empirisch erkennbare, mithin nur zur *geoffenbarten Religion* gehörende Pflichten als göttliche Gebote ... die also auch das Dasein dieses Wesens ... als unmittelbar oder mittelbar in der Erfahrung gegeben darlegen müßte. Eine solche Religion aber würde, so gegründet sie sonst auch sein möchte, doch keinen Teil der reinen philosophischen Moral ausmachen.“ (487)²

² Dieses Argument greift natürlich nur, wenn man auch Kants Standpunkt zur natürlichen, theoretischen Erkenntnis und Erfahrbarkeit Gottes voraussetzt. Die philosophische Tradition teilt diese Voraussetzung mehrheitlich nicht. Auf der anderen Seite vertreten auch Denker wie Augustinus, Anselm, Bonaventura, Scotus und selbst Aquinas im Blick auf die Transzendenz das methodische Prinzip: *credo ut intelligam* / Ich glaube [der Offenbarung], damit ich [mit der Vernunft] einsehe. Die *Theologische Summe* Thomas von Aquins beginnt etwa mit der Feststellung, dass philosophisch Gott nur „von wenigen nach langen Bemühungen und mit Beimischung vieler Irrtümer“ erfasst werden könne (I, qu. 1, art. 1, corp). Dennoch ist nicht zu leugnen, dass Kants Ausklammerung der Existenz Gottes und v.a. jeder praktischen, handlungsrelevanten Stellungnahme zur Existenz Gottes in der philosophischen Ethik gekünstelt und gera-

Eine dritte Form von Religion ist die „Religion innerhalb den Grenzen der bloßen Vernunft“, die aber nicht aus bloßer Vernunft abgeleitet, sondern zugleich auf *Geschichts- und Offenbarungslehren* gegründet ist, und die nur die *Übereinstimmung der reinen praktischen Vernunft mit denselben* (daß sie jener nicht widerstreite) enthält“ (488).

Hierzu ist es wichtig, den Hintergrund aus der *Kritik der reinen Vernunft* [KrV] heranzuziehen: Die Kritik und Disziplin der theologischen Vernunft – so Kant in KrV B 611–619 – besteht nicht darin, die Metaphysik zu kritisieren, insofern sie aus der Erfahrung auf die notwendige Existenz einer in sich für uns unerkennbaren Weltursache schließt. Die Gültigkeit dieses Schlusses bestreitet Kant nicht. Dies ist bereits ein Ergebnis der kosmologischen Antinomiediskussion der KrV: „Die Annehmung einer intelligiblen Ursache [...] bedeutet ... nur den für uns bloß transzendentalen und unbekanntem Grund der Möglichkeit der sinnlichen Reihe überhaupt, dessen ... unabhängiges und ... unbedingt notwendiges Dasein ... dem nirgend geendigten Regressus in der Reihe empirischer Bedingungen gar nicht entgegen ist.“ (KrV / Auflösung der vierten kosmologischen Idee, B 592–593) Daraus folgt, dass die Materie und überhaupt jede weltimmanente monistische Erklärungsinstanz versagen und „das Absolut-notwendige **außerhalb der Welt**“ angenommen werden muss (KrV B 645–647; ausführlicher dasselbe Argument im Schlusswort, als Fazit gewissermaßen, der Elementarlehre der KrV B 723–726).

Es gibt ferner auch bei Kant einen intuitiven inhaltlichen Zugang zum Absoluten im theoretischen Bereich, auf der Basis der Gottesbeweise: der „doktrinale[n] Glauben“ (KrV B 853). Diesen charakterisiert Kant als sehr starke und fest begründete Überzeugung. Hier ordnet Kant die theoretische, physikotheologisch gestützte „Lehre vom Dasein Gottes“ (KrV B 854–855) ein, „daß ich viel zu wenig sage, wenn ich mein Fürwahrhalten bloß ein Meinen nennen wollte, sondern es kann selbst in diesem theoretischen Verhältnisse gezeigt werden, daß ich festiglich einen Gott glaube“ (B 854). Und: „Eben sowohl [kann] genugsamer Grund zu einem doktrinalen Glauben des künftigen Lebens der menschlichen Seele angetroffen werden“ (B 855). Der doktrinale Glaube überbrückt transzendente negative Theologie und theistische

dezu angstmotiviert wirkt – wenn gegen den Hintergrund namentlich des so sehr akzentuierten ethikotheologischen Gottesbeweises gehalten.

Ethiktheologie. In der „der moralischen analogen Beurteilungsart“ der „Bewunderung der Schönheit“ und der „Rührung durch die so mannigfaltigen Zwecke der Natur“ liegt eine Verwandtschaft mit dem „religiösen Gefühl“, als „Dankbarkeit und ... Verehrung gegen die uns unbekannte Ursache“ (KU B 478, Anm.). Vgl. dazu auch den Abschluss von Kants Religionsschrift: „So hat die Betrachtung der tiefen Weisheit der göttlichen Schöpfung an den kleinsten Dingen und ihrer Majestät im Großen, so wie sie zwar schon von jeher von Menschen hat erkannt werden können, in neueren Zeiten aber zum höchsten Bewundern erweitert worden ist, eine solche Kraft, das Gemüt ... in ... **Anbetung** ... zu versetzen, [...] weil das Gefühl aus einer solchen Anschauung der Hand Gottes unaussprechlich ist“ (RiGbV, B 307) Einschlägig Recki: *Ästhetik der Sitten. Die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant*, Frankfurt/M. 2001; und Weidemann: Kant über die Rechtfertigung theistischen Glaubens. In: Prien/Scholz/ Suhm (Hrsg.) *Das Spektrum der kritischen Philosophie Immanuel Kants, Eine Münsteraner Ringvorlesung zum Kant-Jahr 20 04*, Münster 2006, 97–141.³

Die pauschale fiktionalistische oder metaphorische Deutung der Theologie Kants scheint also durch die Texte nicht gerechtfertigt und Kant vertritt stets beides, die Idee Gottes in uns und die Existenz Gottes außer uns; Letztere aber als berechtigte und begründete Hoffnung ohne ultimative theoretische Sicherheit. So bereits Julius Guttmann: *Kants Gottesbegriff in seiner positiven Entwicklung* [= KSEH 1], Berlin 1906

³ Auch die Literatur des Neukantianismus zu Kants Theologie und Religion bestätigt diese Sicht. Repräsentativ hierfür sind J. Guttmann: *Kants Gottesbegriff in seiner positiven Entwicklung* [= KSEH 1], Berlin 1906; W. Mogk, W.: *Die Allgemeingültigkeitsbegründung des christlichen Glaubens. Wilhelm Herrmanns Kant-Rezeption in Auseinandersetzung mit den Marburger Neukantianern*, Berlin/NewYork 2000, und M. Wundt: *Kant als Metaphysiker*, Stuttgart 1924, 368–369: „Der Gottesbegriff, in dem die intelligible Welt ihren Mittelpunkt und ihr höchstes Ziel hat ... ist das wahre Ziel seiner Gedanken.“ Und (ebd. 372): „In der Religion hat so die kritische Philosophie ihr letztes Ziel und ihre höchste Bestimmung. Alle ihre Bemühungen ... verbinden sich schließlich in dem *einen* und höchsten Gegenstande, dem Glauben an Gott.“ – „Kants Wandlungen betreffen nicht den Inhalt seiner Positionen, sondern deren Begründungen: Auch die sogenannte kritische Periode bedeutet nicht die Preisgabe der Metaphysik, sondern ganz im Gegenteil: ihre endgültige Begründung.“ (M. Wundt: *Kant als Metaphysiker*, Stuttgart 1924, 91) „Kant hat sein Werk mit vollem Bewußtsein diesem [antimetaphysischen, skeptizistischen, naturalistischen] Zeitgeiste entgegengesetzt. Daß seine Absicht also nicht sein konnte, die alte Metaphysik zu zerstören, sondern gerade im Gegenteil sie wieder aufzurichten und neu zu begründen, versteht sich danach beinahe von selbst.“ (Ebd. 186; vgl. auch Wundt 1924, 191–199, 282–283, 292; sowie Verf.: *Systematischer Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft*, Berlin/New York 2003, v.a. Kap. 17–19.

und die Kritik Wundts (a.a.O. 1924, 258–262) an Vaihingens Fiktionalismus, der Gott als nur eine regulative Idee fasst. Ebenso J. Kopper: Kants Gotteslehre. In: *Kant-Studien* 47 (1955f), 31–61, und ders.: Thomas von Aquins Lehre über das Wissen der erkennenden Seele von sich selbst und von Gott im Hinblick auf Kant. In: *Zeitschr. f. philos. Forschung* 15 (1961), 374–388, sowie die neuere Untersuchung von Lara Denis: Kant's Criticism of Atheism. In: *Kant-Studien* 94 (2003), 198–219.

Allerdings machen fiktionalistische Deutungen der Theologie Kants auf eine tatsächlich vorhandene Inkonsequenz bzw. ein Lavieren Kants im Blick auf den philosophischen Zugang zur Transzendenz aufmerksam. Dies ist auch Thema in F. Ricken/F. Marty (Hrsg.): *Kant über Religion*, Stuttgart 1992. R. Wimmers Beitrag ‚Die Religion des Opus postumum‘ (ebd. 195–229) bilanziert in Kants Spätzeit einen „Schwebezustand“ (204), der zwischen transzendentaltheologischer Fundierung der Anthropologie und einer anthropologischen Eliminierung des Gottesbegriffs schwankt.

O. O’Neills Beitrag ‚Innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft‘ (ebd. 100–111) bietet hierzu allerdings die wichtige und richtige Ergänzung, dass für Kant die konkrete Weiterbestimmung der religiösen Hoffnung/des moralischen Glaubens nach oben durch positive Offenbarung geleistet wird, also nicht durch Philosophie bestimmbar ist, welche hierfür nur den Rahmen ausziehen kann.

Auch W. Vossenkuhls Analyse ‚Die Paradoxie in Kants Religionschrift und die Ansprüche des moralischen Glaubens‘ (ebd. 168–180) kommt zu dem Schluss, dass eine antihistorische Auffassung des moralischen Glaubens Kants Standpunkt nicht trifft. Letzterer ist kompatibel mit und offen für geschichtliche Offenbarung und positive Religion. Vgl. hierzu auch die aktuellen Analysen von K. S. O’Brien: Kant and Swinburne on Revelation. In: *Faith and Philosophy* 17 (2000), 535–557, und Ann-Kathrin Hake: *Vernunftreligion und historische Glaubenslehre. Immanuel Kant und Hermann Cohen*, Würzburg 2003.

(e) Eine weitere These Linnemanns ist sodann: „Fakten und Ereignisse in der Bibel waren unwichtig für ihn [=Kant], denn er war überzeugt, daß Fakten und Ereignisse der Ratio nicht zugänglich sind.“ (30) Das ist wiederum so keinesfalls richtig. Denn der reflektierte Glaube muss – so Kant – die **Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit übernatürlicher Offenbarung** anerkennen. Aber es gibt dabei keine metaphy-

sische Sicherheit und es besteht auch keine Heilsnotwendigkeit hierfür (Kant, I.: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (herausgegeben von R. Malter), Stuttgart 1974 [1794], 67). Und in RiGbV Kapitel II: Von dem Kampfe des guten Prinzips, mit dem bösen, um die Herrschaft im Menschen, 2. Abschnitt, ist Kants These: **Die moralische Religion wird begründet durch übernatürliche geschichtliche Offenbarung und historischen Offenbarungsglauben in Schrift und Tradition.** RiGbV II spricht einerseits vom präexistenten Sohn Gottes oder Logos in uns (73–76), andererseits davon, dass dieser – auch nach der philosophischen Perspektive – eventuell zugleich „ein übernatürlich erzeugter Mensch“ (79) werden könne, ein „**göttlicher Mensch im wirklichen Besitze dieser [göttlichen] Hoheit und Seligkeit von Ewigkeit**“ (80, Hervorhebungen hier und in Folge von mir), der „in einem wirklichen Menschen als einem Beispiel für alle erschien“ (113).

Das Thema wird in RiGbV Kapitel IV: ‚Vom Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Prinzips, oder Von der Religion und Pfaffentum‘ wieder aufgegriffen. Dort wird gesagt: (i) Die christliche Religion ist zum einen natürliche Religion der praktischen Vernunft (Vernunftreligion). (Die Qualifizierung dieser Aussage ist nach der Tradition korrekt *qua* natürliche Religion als Teilmenge der christlichen Religion; nicht korrekt als Gleichsetzung von christlicher Religion und natürlicher Religion.) (ii) Die christliche Religion ist zum anderen nicht heilsnotwendige gelehrte Religion der geschichtlichen Offenbarung (Offenbarungsglauben). (Qualifizierung nach der Tradition: Indifferenzismus.) (iii) Hinsichtlich (ii) hält Kant an einem ultimativen agnostischer Vorbehalt gegen den Offenbarungsglauben fest. (Qualifizierung eines solchen agnostischen Vorbehaltes nach der Tradition: Rationalismus, Deismus und Agnostizismus.)

(f) Weiterhin liest Linnemann Kant so, dass nach ihm gelte: „Die moralische Notwendigkeit ist subjektiv (das, was wir erstreben), nicht objektiv“ (30). Nun, eine solche subjektive, liberalistische, individualistische (oder auch rechtspositivistische) Interpretation der ethischen Autonomie ist das Gegenteil von Kants Auffassung: Selbstbestimmung ist für Kant reflexiv, d.h. Bewusstmachen der in uns vorfindlichen objektiven praktischen Vernunft, nicht subjektiv im Sinne konventionalistischer Setzung und willkürlicher Konstruktion (T. Bailey; ‚Kant and Autonomy‘ Conference. University of Warwick, Saturday 4th May 2002. In: KS 93 (2002), 488–490). Diese Vernunftmotivation ist ein **objekti-**

ves, universelles und kategorisches (unbedingtes) **moralisches Gesetz** des Handelns. Sie ist das Moralprinzip des Kategorischen Imperativs [= KI].⁴ J. Schmucker (*Die primären Quellen des Gottesglaubens*, Freiburg/Basel/Wien 1967) fasst Kants Konzeption der ethischen Normenbegründung so zusammen: Die Autonomie der praktischen Vernunft ist kein arbiträres, selbstherrliches Wesenswollen im Sinne Sartres, sondern das **als vernünftige Ordnung des Seins und der Werte bindend vorgegebene** Faktum der Vernunft. Dieses zeigt die indirekte Abhängigkeit der Autonomie der praktischen Vernunft von einem „absoluten transzendent-personalen Willen“ als „totale Bindung der Freiheit als Freiheit“ (1967, 201).

(g) Der Mensch muss nach Kant „sein Denken auf Maximen gründen“ (30), ist eine weitere These Linnemanns. Nun, dies gilt aber (von nebensächlichen Ausnahmen abgesehen) nicht für das Denken, sondern für das Handeln, die Praxis. Maximen verkörpern praktisches Orientierungswissen für inhaltliche Lebensbereiche und *Leitprinzipien der Lebensführung*. Die Anwendung des KI auf die lebensweltliche Praxis geschieht durch subjektive *Maximen* oder praktische Grundsätze des empirischen Handelns. Der Kategorische Imperativ ist dabei kein inhaltliches Prinzip, sondern eine Metaregel. Er ist formaler Maßstab der Überprüfung von Maximen. Die Maximenüberprüfung geschieht durch Prüfung auf *logische Widerspruchsfreiheit* der angesetzten allgemeinen Gesetzgebung (Nicht-anders-denken-können) und durch Prüfung der *praktischen Widerspruchlosigkeit* des Wollens der angesetzten allgemeinen Gesetzgebung (Nicht-anders-wollen-können). Das Handeln soll solchen Gesetzen und Maximen folgen, dass in der sozialen, menschlichen Welt eine ähnliche Wohlordnung und Harmonie eintritt wie in der biologischen und ökologischen Natur (= Naturgesetzformel des KI).

4

Gegen das kantische Faktum der Vernunft und seine Interpretation als Bewusstmachung und Anerkennung der praktischen Vernunft *qua* eines vorgegebenes unbedingtes praktisches Grundgesetz argumentieren in der Kantliteratur deswegen gerade atheistische und agnostische Autoren wie vor allem Th. W. Adorno (*Negative Dialektik*, Frankfurt a. M. 1990 [1966]), L. W. Beck (a.a.O. 1974), G. Prauss (*Kant über Freiheit als Autonomie*, Frankfurt a. M 1983) und R. Bittner (*Moralisches Gebot oder Autonomie*, Freiburg 1983), welche darin eine Inkonsistenz und einen Rückfall Kants sehen hinter die behauptete moralische Autonomie *qua* absoluter Freiheit. Auch Alan Wood wehrt sich gegen die transzendente Dimension (z.B. Was ist Kantische Ethik? In: H.-U. Baumgarten/C. Held (Hrsg.) *Systematische Ethik mit Kant. Gerold Prauss zum 65. Geburtstag*, Freiburg/München, 381–408). Vgl. dazu auch Galbraith E.: *Kant and Theology. Was Kant a closet Theologian?*, San Francisco 1996.

Die Maximen ihrerseits werden auf Handlungsregeln oder besondere moralische Gesetze angewandt. Moralische Gesetze sind Anwendungen der Maximen auf konkrete *Situationstypen*. Diese konkrete Anwendung und Umsetzung geschieht weitgehend durch lebenskluge und technisch kompetente Abwägung der Folgen des Handelns, also konsequentialistisch oder teleologisch. Handlungsfolgen definieren und präzisieren die Anwendung sittlicher Maximen, sie begründen diese nicht. Die unterste Ebene sind die *individuellen Situationen* mit der konkreten praktischen Entscheidung bzw. konkreten Pflicht.

(h) Weiter lässt Linnemann Kant sagen: „Maximen sind subjektive Vorsätze für das eigene moralische Handeln“ (30) und nicht objektiver Grund des Handelns. Aus dem Vorhergehenden ist klar, dass Maximen tatsächlich subjektive Vorsätze für das eigene moralische Handeln sind, aber durchaus – wenn sittlich – unter dem objektiven Gesetz des kategorischen Imperativs. Es gibt hier also durchaus einen objektiven Grund des Handelns. Maximen sind überhaupt wie gezeigt nicht die einzige und nicht die oberste Ebene der Ethik. Letztere ist der Kategorische Imperativ und das Höchste Gut.⁵

⁵ Das Folgende zeigt, wie stark Kant die **Objektivität und transzendente Autorität der Ethik** betont: Der KI führt in der moralischen Gesetzgebung keine hinreichende und notwendige Bestimmung (Nötigung) des Willens mit sich, weshalb er als moralischer *Imperativ*, als Befehl und *Sollen* der reinen praktischen Vernunft in das Bewusstsein tritt. Kant räumt ein, dass dies für Menschen eine Herausforderung bedeutet und sie dazu neigen, sich gegen dieses „moralische Gesetz ... in seiner **feierlichen Majestät** ... zu wehren“ und wie z.B. im üblichen Utilitarismus (s.u.) versuchen, „es einer anderen Ursache [als dem vorgegebenen Gesetze der reinen Vernunft] zuzuschreiben ..., weswegen man es gern zu unserer vertraulichen Neigung herabwürdigen möchte, und sich aus anderen Ursachen alles so [zurechtzulegen] bemüht, um es zur beliebten Vorschrift unseres eigenen wohlverstandenen Vorteils zu machen“, und so von „der abschreckenden Achtung [des KI], die uns unsere eigene Unwürdigkeit so strenge vorhält, los“ zu kommen. Aber er glaubt auch: „Wenn man einmal den Eigendünkel abgelegt, und jener Achtung praktischen Einfluß gestattet hat, [kann] man sich wiederum an der Herrlichkeit dieses Gesetzes nicht satt sehen“ (KprV 137–138). - Es ist bekannt, dass Kant den KI als Fenster zur Transzendenz betrachtet und auf denselben den von ihm bevorzugten sog. ethiktheologischen Gottesbeweis gründet, der von der Tatsache der sittlichen Welt (Kategorischer Imperativ als vorgegebenes Faktum der Vernunft) aus argumentiert, dass „Gott ... durchs moralische Gesetz in uns seinen Willen offenbart hat“ (RiGbV 218). Oder diese Stelle: „Nun gibt es aber ein praktisches Erkenntnis, das ... auf Vernunft beruht [und ...] jedem ... ins Herz geschrieben [ist] und ... in jedermanns Bewußtsein **unbedingte** Verbindlichkeit bei sich führt, nämlich das der Moralität; und was noch mehr ist, diese Erkenntnis führt, entweder für sich allein auf den Glauben an Gott, oder bestimmt wenigstens allein seinen Begriff als den eines moralischen Gesetzgebers“ (RiGbV 280). In KprV 229 Anm. vergleicht Kant die Ethiken der Zyniker, Stoiker, Epikuräer mit der Ethik des neutestamentlichen Israel. Die moralisch überlege-

Auch Kants Erklärung des Gefühls der moralischen Achtung macht deutlich, dass Kants Ethik und deren Betonung der Autonomie der praktischen Vernunft gerade keine absolute Autonomie oder Selbstherrlichkeit meint, sondern eine aus eigener Einsicht frei anerkannte objektive Vernunftordnung:

„Wir sind zwar gesetzgebende Glieder eines durch Freiheit möglichen, durch praktische Vernunft uns zur Achtung vorgestellten Reichs der Sitten, aber doch zugleich Untertanen, nicht das Oberhaupt desselben, und die Verkenning unserer niederen Stufe, als Geschöpfe, und Weigerung des Eigendünkels gegen das Ansehen des heiligen Gesetzes, ist schon eine Abtrünnigkeit von demselben, dem Geiste nach, wenn gleich der Buchstabe desselben erfüllt würde.“ (147)

Diese Aussage führt wiederum in den Bereich des transzendenten Göttlichen. Sie identifiziert das moralische Gesetz der praktischen Vernunft ultimativ mit dem ewigen Vernunftgesetz des gesetzgebenden „Oberhauptes“ des „Reichs der Sitten“. Deswegen ist es eine „Pflicht, d.i. Achtung fürs Gesetz, dessen Joch (das gleichwohl, weil es uns Vernunft selbst auferlegt, sanft ist)“ (151).⁶

(i) Linnemann sagt ferner: „Eine Maxime Kants unter anderen war: Wunder können niemals geschehen sein.“ (30) Dies ist *a limine* falsch. In RiGbV II (117) legt Kant dar, dass das Alte Testament [AT] „ohne Wunder gar keine Autorität gehabt haben würde“. Deswegen sei es angemessen, dass die „Introduktion der [Offenbarung des Neuen Testaments ...] in der Geschichte noch mit Wundern begleitet und gleichsam ausgeschmückt werde, um die Endschaft der [Offenbarung des AT] anzukündigen: ja auch wohl so [...] um die Anhänger der ersteren [NT] für die neue Revolution zu gewinnen [...] und] kann es nichts fruchten, jene Erzählungen jetzt zu bestreiten [...] da] die wahre Religion [...] zu ihrer Zeit durch solche Hilfsmittel introduziert zu werden bedurfte.“ Und in RiGbV IV wiederholt dies Kant: **Wunder und Geheimnisse (Prophezie) sind legitime Beglaubigungsmittel der historischen Offenbarung.** Aber im praktischen Glaubensleben sind sie – so Kant –

ne Leitidee der apostolischen Evangelien ist – so Kant – die „Heiligkeit“, die die Ethik des kategorischen Imperativs sei (KprV 229–231).

⁶ Aus dem Vorherigen ergibt sich für Kant ohne weiteres, dass nichtreligiöse Ethiken nicht widerspruchsfrei sind. Kant will dies an den antiken griechischen Moralphilosophien der Stoa und Epikurs aufzeigen, welche daran scheitern, dass „sie nur immer die Regel des Gebrauchs, den der Wille des Menschen von seiner Freiheit macht, zum einzigen und für sich allein zureichenden Grunde derselben machten, ohne, ihrem Bedünken nach, das Dasein Gottes dazu zu bedürfen.“ (KprV 227)

nach erfolgter Etablierung der authentischen Religion unerwünscht und inopportun und als Wahn zu diskreditieren.

Kants *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (RiGbV) akzeptiert und diskutiert also ganz selbstverständlich die Möglichkeit und Tatsächlichkeit von physikalischen Wundern, also von partieller Aufhebung oder Änderung der gewohnten empirischen Kausalverknüpfungen. In RiGbV (2. Aufl., 193–194) setzt sich Kant mit dem „**Geschichtsglauben** wegen der Abkunft und des vielleicht überirdischen Ranges seiner [= Christi] Person“ auseinander, der „wohl der **Bestätigung durch Wunder** bedurfte“. Im Neuen Testament werden dementsprechend „dieser Lehre [...] noch **Wunder und Geheimnisse** beigegeben“, deren Glaubwürdigkeit „durch [historisch-philologische] Gelehrsamkeit, sowohl **beurkundet**, als auch der **Bedeutung und dem Sinne nach abgesichert** werden kann“.⁷ Vgl. im selben Sinn zu Wundern grundsätzlich RiGbV, 2. Aufl., 116–124, sowie die ausführliche Interpretation von S. R. Palmquist (*Kant's Critical Religion. Vol. Two of Kant's System of Perspectives*, Aldershot / Burlington / Singapore / Sidney 2000, 472–482) zur kantischen Theorie physikalischer Naturwunder. Auch A. T. Nuyen: Kant on Miracles. In: *Hist. of Philos. Quarterly* 19 (2002), 309–323, kommt zu dem Ergebnis, dass Kant nicht argumentiere „against the belief in miracles as such“ (2002, 310). Kant glaube in der Theorie an Wunder (319). Er betone gegen Hume die **historisch-kritische Verifizierbarkeit von Wundern** und das **Nichtvorliegen einer Verletzung der Naturgesetze**. Im Fazit sieht Nuyen in Kant einen „empirical sceptic“ and a „transcendental liberal“ on the question of miracles“ (309).

(k) Und eine letzte Korrektur an Linnemanns Kantlektüre, und zwar an ihrer Behauptung: „Kant verwarf die Berichte von Auferstehung und Himmelfahrt Jesu“ (31). Auch dies ist nicht korrekt. Hierzu ist einschlägig RiGbV II, Allgemeine Anmerkung (117):

„Es mag also sein, daß die **Person des Lehrers der alleinigen für alle Welten gültigen Religion** ein **Geheimnis**, daß seine **Erscheinung auf Erden**, so wie

⁷ Vgl. die parallele Erörterung in RiGbV (2. Aufl., 302 Anmerkung) zum „wundertuenden **Glauben** [...] (‘wenn ihr Glauben hättet, wie ein Senfkorn, usw.’)“⁷. Dessen Faktizität wird von Kant wegen der moralischen Unvollkommenheit der Menschen zwar so gut wie ausgeschlossen, nicht aber dessen Möglichkeit, „daß wenn wir das **ganz** wären, oder einmal würden, was wir sein sollen, und (in der beständigen Annäherung) sein könnten, die Natur unseren Wünschen, die aber selbst alsdann nie unweise sein würden, gehorchen müßte“.

seine **Entrückung** von derselben, daß sein tatenvolles **Leben und Leiden lauter Wunder**, ja gar, daß die Geschichte, welche die Erzählung aller jener Wunder beglaubigen soll, selbst auch ein Wunder (übernatürliche Offenbarung) sei: so können wir sie insgesamt auf ihrem Werte beruhen lassen, ja auch die Hülle noch ehren, welche gedient hat, eine Lehre, deren Beglaubigung auf einer Urkunde beruht, die unauslöschlich in jeder Seele aufbehalten ist, und keiner Wunder bedarf, öffentlich in Gang zu bringen; wenn wir nur, den Gebrauch dieser historischen Nachrichten betreffend, es nicht zum Religionsstücke machen, daß das Wissen, Glauben und Bekennen derselben für sich etwas sei, wodurch wir uns Gott wohlgefällig machen können.“ (Letzterer Teilsatz hat natürlich wieder einen rationalistischen Zungenschlag.)

Weiterführend zu Kants Ethik im Vergleich mit der Ethik der christlichen Tradition ist mein E-Buch [Kantische Handlungstheorie und Ethik](#), 2009, 98 S. Das Buch stellt die Allgemeine Ethik Kants nach der 'Kritik der praktischen Vernunft' und nach der 'Metaphysik der Sitten' vor. Es handelt sich um eine systematische Rekonstruktion unter fortlaufendem Vergleich der Parallelen zur Allgemeinen Ethik Thomas von Aquins.

Weiterführend zu Kants Theologie ist mein Aufsatz [Thesen und theologische Verortung von Kants Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft](#) (1793). *Elektronische Publikation* 2013, 27 S.

(3) Paradeferde der Bibelkritik: Urkundentheorie – Jesajabücher – Zweiquellentheorie – Pseudepigraphen

Vor der Erörterung der neutestamentlichen Situation streift Linnemann kurz Hauptvertreter der sog. historisch-kritischen Rekonstruktion des Pentateuch des Alten Testaments (Urkundentheorie: Jahwist, Elohist, Priesterschrift, Deuteronomium): Eduard Reuss (1804–1891), Karl Heinrich Graf (1815–1869) und v.a. Julius Wellhausen (1844–1918) (35–38). Außerdem die Entwicklung, welche zur Aufspaltung der Jesajabücher (Jesaja, Deuterjesaja und Tritojesaja) führte (39–40). Ihr Urteil auch hier: „Anstatt wissenschaftliche Ergebnisse zu erfahren und in wissenschaftlicher Arbeit unterwiesen zu werden, prägt man ihnen [den Studenten] Vorurteile ein und vermittelt ihnen Hypothesen als Fakten“ (38).⁸

⁸ Für eine umfassende Ausarbeitung dieser kritischen Seitenblicke Linnemanns vgl. die wissenschaftsphilosophische Neubewertung der alttestamentlichen Exegese durch den führenden Orientalisten Kenneth Kitchen: *On the Reliability of the Old Testament*, Grand Rapids / Cambridge

Im Neuen Testament ist besonders bekannt einmal die Zweiquellen-theorie als Lösung des sog. synoptischen Problems (40–47). Linnemanns nachvollziehbare Bilanz: „Die weltweit anerkannte Zweiquellen-theorie, einer der Eckpfeiler der historisch-kritischen Theologie, gründet sich auf einen hermeneutischen Irrtum [Schleiermachers] und eine Lüge [Christian H. Weißes]! So wissenschaftlich ist die angeblich wissenschaftliche Theologie!“ (46)

Zum anderen ist im NT die Diskussion um die sog. Pseudepigraphen besonders erwähnenswert (47–51):

„Die bibelkritische Theologie hat 10 der 27 neutestamentlichen Schriften zu Pseudepigraphen erklärt, die unecht seien, da sie den Namen ihres im Neuen Testament angegebenen Verfassers zu Unrecht trügen. Neben den sechs Paulus-briefen: Eph, Kol, 2.Thess sowie den drei Pastoralbriefen 1.Tim, 2.Tim und Titus sind das Jak, 1.Petr, 2.Petr und Judas. Die historisch-kritische Theologie hat sich bemüht, der Diskriminierung von mehr als einem Drittel der neutestamentlichen Schriften zu Pseudepigraphen den Anstoß zu nehmen. Sie stellte die Behauptung auf, in der Antike habe anders als heutzutage Pseudepigraphie nicht als ehrenrührig gegolten. Das entspricht aber nicht den Tatsachen, wie Armin Baum gezeigt hat. [A. Baum: *Pseudepigraphie und literarische Fälschung im frühen Christentum*, Tübingen 2001]“ (48)

Linnemann: „Eine flächendeckende Untersuchung, die sorgfältig die für echt gehaltenen und die als unecht diskriminierten Schriften miteinander vergleicht und den Namen wissenschaftlich verdient, ist nicht zu finden.“ (48) Ein konkretes Beispiel:

„Einer von zwei Gründen, den Kolosserbrief für unecht zu erklären, ist seine angebliche Vielzahl von Hapaxlegomena, griechischen Wörtern, die nur einmal im Neuen Testament vorkommen. Das Argument war nichts als eine Behauptung, die jeder wissenschaftlichen Grundlage entbehrte. Ich habe es überprüft durch eine Untersuchung des Vorkommens der Einmalworte aller neutestamentlichen Schriften in Relation zum Umfang ihres Vokabulars. Im Ergebnis habe ich die

ge 2006. Außerdem ist für den Pentateuch zu vergleichen James K. Hoffmeier: *Israel in Egypt. The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition*, Oxford 1999 sowie ders.: *Ancient Israel in Sinai: The Evidence for the Authenticity of the Wilderness Tradition*, Oxford 2005. Für eine deutschsprachige Darstellung siehe Natterer: *Wissenschaftsphilosophische Untersuchung des Alten Testaments (Tora und Tanach)*, E-Buch 2010 [http://www.paul-natterer.de/religionsphilosophie/tora]. Insbesondere sind einschlägig die Abhandlungen bzw. Kapitel [Die Entstehung der Tora](#). Elektronische Publikation 2010, 34 S.; [Die Vorgeschichte in der Tora](#). Elektronische Publikation 2010, 24 S.; [Die Frühgeschichte in der Tora](#). Elektronische Publikation 2010, 18 S.; [Späte Bronze- und frühe Eisenzeit in der Tora: Exodus und Landnahme](#), E-Buch 2010, 81 S. [A-4]; [Die Tora in Monarchie - Untergang - Wiederaufbau](#). Elektronische Publikation 2010, 30 S.

neutestamentlichen Schriften aufgereiht von der geringsten bis zur größten relativen Häufigkeit der Hapaxlegomena [...] Dem **Kolossierbrief**, der angeblich wegen der Vielzahl seiner Einmalworte nicht echt sein soll, gebührt in dieser Liste der **Platz zehn**, dem **Römerbrief**, dessen Echtheit niemals in Frage gestellt wurde, kommt erst der **Platz 19** zu! Im Rom beträgt die Zahl der Einmalworte 12,38%, im Kol dagegen nur 8,8% vom Vokabular. Es gibt keinen zureichenden Grund, den Kol wegen der angeblich hohen Zahl seiner Hapaxlegomena für unecht zu erklären.“ (48–49)⁹

Ausgeweitet auf alle Paulusbriefe ergibt sich folgendes Bild:

„Der Wortschatz der Paulusbriefe umfaßt 2545 Wörter. Davon kommen 1135 oder 42,91% nur ein einziges Mal darin vor, müssen also in 12 der 13 fehlen. Weitere 1031 Worte sind nur zwei-, drei-, vier- oder fünfmal zu finden. Sie müssen deshalb in 8, 9, 10 oder 11 der Paulusbriefe fehlen. Als Ergebnis ist festzuhalten, daß man **81,89% des paulinischen Wortschatzes in mindestens 8 der 13 Paulusbriefe vergebens sucht** [...] Angesichts dieser Befunde, die eine flächendeckende, wissenschaftliche Untersuchung zutage gefördert hat, erweisen sich Listen mit 8, 24, 50, 88 oder 112 Wörtern, die aufgestellt wurden um einen Paulusbrief für unecht zu erklären, als lächerlich [...] Es ist eine Schande, daß derartiges noch heute von den Kathedern der Universitäten als die neutestamentliche Wissenschaft gelehrt wird.“ (50–51)

(4) Die Volkspoesie der Romantik und Hermann Gunckel

Die geschichtsphilosophische Voraussetzung der alt- und neutestamentlichen Literarkritik und Formgeschichte (zu den Begriffen s.u.) macht Linnemann zu Recht u.a. in Lessings (*Erziehung des Menschengeschlechtes*) und Hegels Verständnis der Geschichte als Evolution vom Mythos (mythologisches Weltbild) zum Logos (wissenschaftliches Weltbild) aus. Das Ganze eingebettet entweder in den Deismus der Aufklärung (Lessing) oder den tendenziellen Pantheismus der Romantik (Hegel), ergibt bereits die weltanschaulichen Eckdaten der historisch-kritischen Schule.

Die literaturwissenschaftliche Voraussetzung der Schule ist die Theorie der Volkspoesie in der Romantik. Linnemann zeigt dies an den Romantikern Achim von Arnim und Clemens Brentano, welche eine Sammlung deutscher Volkslieder aus der Volksüberlieferung veranstal-

⁹ Hervorhebungen in Fett bei Zitaten Linnemanns (und anderer Autoren) hier und in Folge stammen von mir, PN.

teten: *Des Knaben Wunderhorn* (1805–1808). Hierdurch angeregt sammelten und überarbeiteten die bekannten Gebrüder Jakob Grimm (1785–1863) und Wilhelm Grimm (1786–1859) systematisch die *Kinder- und Hausmärchen* (1812/1815/1819) sowie *Deutsche Sagen* (1816/1818). Dabei verstanden sie diese literarischen Produktionen als aus Einzelstücken bestehendes Sammelgut, das vom schöpferischen, kreativen Volk mehr oder minder anonym hervorgebracht werde: „Das Volkslied, das Volksepos geht aus der stillen Kraft des Ganzen leise hervor“ (J. Grimm). Dazu Linnemann:

„Das kreative Volk hat es nie gegeben, doch die Vorstellung hat sich gehalten. Sie wurde zur Grundlage für die Annahme der kreativen Gemeinde, die nach ihren Bedürfnissen Legenden, Geschichtserzählungen, Wundergeschichten, Logien und Apophthegmata schuf. Aus der gleichen Quelle übernahm die Formgeschichte die Idee, daß anfänglich einzelne Überlieferungsstücke weitergegeben und erst später gesammelt wurden. Die Gegebenheiten in der Märchenforschung der Gebrüder Grimm und der Volksliedsammlung von Arnim und Brentano wurden blindlings auf die Evangelien übertragen.“ (62)

Die historisch-kritische Schule ließ m.a.W. die Texte der Bibel den Gattungen der Sage und ev. sogar des Märchens zugehörig sein und interpretierte sie entsprechend der Theorie der Volkspoesie in der Romantik. Daher stammt auch die behauptete Mischung von Faktischem und Mythischem, und die Auffassung, dass Erzähler und Sammler stets auch Bearbeiter der Stoffe (Sagen etc.) waren, was dann in der Redaktionsgeschichte in den Mittelpunkt rückte. Diese heute in allen Punkten als falsch demonstrierte Annahme einer anonymen und kollektiven Naturpoesie (siehe in Folge) wurde neben den genannten Autoren v.a auch durch J. G. Herder vertreten, der Bultmanns Lehrer, den Berliner Alttestamentler Hermann Gunckel, maßgeblich prägte, von dem sie wiederum Bultmann übernahm und auf das Neue Testament anwandte. Hier zunächst Linnemanns Nachzeichnung von Gunckels Behandlung des Alten Testaments:

„Hermann Gunckel (1862–1932) wendete den idealistischen Geschichtsbegriff auf das Alte Testament an und machte auch in vollem Umfang Gebrauch von Vorstellungen der Brüder Grimm in Bezug auf die Volksliteratur. Er behandelte das Alte Testament als Sammelwerk der israelischen Literatur. Das war ein Willkürakt [...] Wie die Brüder Grimm hielt Gunckel Volkslieder, Volksmärchen und Volkssagen für den ältesten Bestand der Literatur. Dieses Vor-Urteil war die Grundlage für seinen Umgang mit dem Alten Testament. Die Berichte über die Erzväter wurden von ihm als Sagen definiert. Damit wies er sie dem

Bereich des Unhistorischen zu, da ja die Sage nach den Gebrüdern Grimm, ein faktisches und ein nicht-faktisches Element enthält [...] Aus diesen Vorstellungen entstand das Grunddogma der Formgeschichte: Am Anfang war die Einzeltradition. Gunckel nahm an, daß unabhängig voneinander einzelne Sagen entstanden, deren Gemeinsamkeit darin bestand, daß sie sich um den gleichen Erzvater rankten. Er sah die Erzväter als Typen, nicht als historische Personen. Die Sagen wurden nach Gunckel später zu Sagenkränzen verbunden, in deren Mittelpunkt jeweils einer der Erzväter stand und die am Ende zusammengefaßt wurden zur Urgeschichte, die als der älteste Bestandteil des Alten Testaments galt. Abraham, Isaak und Jakob wurden erst durch die Vereinigung der drei Sagenkränze zu Gliedern einer Familie gemacht. Die Formgeschichte des Alten Testaments erklärt die historischen Nachrichten über die Erzväter zu Phantasieprodukten und Gottes fortschreitende Offenbarung an Abraham, Isaak und Jakob zu einer Fiktion. Eine Unterstellung, für die man den Beweis schuldig bleibt, ist eine Behauptung. Eine Behauptung, die nicht den Tatsachen entspricht, ist eine Lüge. Die lügenhaften Unterstellungen der Formgeschichte werden bis heute an den theologischen Fakultäten gelehrt, als wären sie wissenschaftliche Ergebnisse.“ (68–69)

Und hier Linnemanns Nachzeichnung der Übernahme von Gunckels Ansatz in die Behandlung des Neuen Testaments:

„Wie Gunckel die fünf Bücher Mose, erklärten die neutestamentlichen Formgeschichtler die vier Evangelien zu Sammelwerken. Was Gunckel für die Vätergeschichte behauptete, stellten sie für die Evangelien als Dogma auf: Jeder Abschnitt ist isoliert entstanden. Am Anfang war die Einzeltradition; sie durchlief eine Überlieferungsgeschichte, in der sie Veränderungen erfuhr, wurde gesammelt, nach unterschiedlichen Gesichtspunkten zu Gruppen zusammengefaßt und am Ende in die Evangelien eingebaut. Für die Entstehung der Evangelien aus ursprünglich isolierten und teilweise gruppierten Einzeltraditionen gibt es keinen Beleg. Sie ist kein Forschungsergebnis, sondern eine Unterstellung, d.h. eine noch immer unbewiesene Behauptung. Für die angeblich gesetzmäßig verlaufende Veränderung der Einzeltraditionen in der Geschichte ihrer Überlieferung fehlen gleichermaßen die Beweise. Die angeblichen Traditionsstücke liegen uns nur als Abschnitte der Evangelien vor. Dieselben Unterschiede in den Parallelperikopen, die von der Formgeschichte als die Auswirkung der Gesetzmäßigkeiten der Synoptischen Tradition gesehen werden, werden in der Literarkritik auf die Redaktionsarbeit der Evangelienverfasser zurückgeführt und in der Redaktionsgeschichte auf ihre theologische Interpretation. Wer den Evangelien und den altkirchlichen Zeugnissen Glauben schenkt, sieht sie dagegen in der Unterschiedlichkeit der Augenzeugen begründet.“ (69–70)

Ergänzend zu Linnemanns Referat mag der Überblick über die einschlägigen Ergebnisse der neueren Volkskunde bei Hans-Joachim Schulz (*Die apostolische Herkunft der Evangelien*, Freiburg / Basel /

Wien 1997, 94–98) hilfreich sein. Standardwerke sind v.a. B. Gerhardsson: *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Tradition in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Uppsala 1961; und Th. Boman: *Die Jesusüberlieferung im Licht der neueren Volkskunde*, Göttingen 1967:

„Hatten die klassischen formgeschichtlichen Entwürfe gemeint, sich bei der Konzeption der anonym entstandenen ‚kleinen Einheiten‘ auf sichere Ergebnisse der Volkskunde seit Herder stützen zu können, so wurde im weiteren Verlauf des 20. Jahrhunderts gerade die Volkskunde zur entschiedenen Instanz des Widerspruchs gegen die Formgeschichte; denn sie wies nach, daß es eine **anonym-kollektivistische Hervorbringung von Kleinliteratur nicht geben kann** [...] Volksdichtung, Volkspoese und Volkslied sind zwar in äußerer und innerer Nähe zum Leben des einfachen Volkes entstanden, jedoch nie kollektivistisch, sondern durch ausgeprägte individuelle Begabung.“ (Schulz 1997, 94)

„Insbesondere wurden auch die je spezifischen Gesetzlichkeiten des Traditionsprozesses für die genannten Gattungen von der neueren Volkskunde herausgearbeitet: **Tradierung erfolgt niemals kollektivistisch**: Sie bedarf eines **aktiven Traditionsträgers**, der ausgeprägte Gedächtnisfähigkeit hat und entsprechendes Ansehen besitzt sowie einer **passiven Trägerschaft**, die ein besonderes Interesse an der Tradition hat, ein **kontinuierliches Traditionsmilieu** unterhält und durch **Gedächtniskontrolle** die inhaltlich unverfälschte und sprachlich konstante Wiedergabe des Traditionsgutes sichert.

Wenn im jüdischen Traditionsmilieu eine besondere Festigkeit der Überlieferungen erzielt werden konnte, für die *Halacha* [Rechtsüberlieferung und -auslegung] sogar noch in frühchristlicher Zeit **jahrhundertlang durch rein mündliche Weitergabe**, so war dies einer besonders ausgeprägten Erfüllung der vorgenannten Bedingungen zu danken. Die Sicherung des Traditionsprozesses erfolgte zusätzlich noch durch ein allgemeines **Lehr- und Lernsystem**, das als ein Meister-Jünger-Verhältnis zu charakterisieren ist, in dem ein jeder in der jüdischen Religion erzogene Knabe zum Rabbi und zum rabbinischen Schulsystem stand, für das die **wörtliche Einprägung auch umfangreicher Stoffe eine Selbstverständlichkeit** war. Für die Urgemeinde und die judenchristlichen Anteile der Missionskirchen waren solche Bedingungen [...] vorauszusetzen“. (1997, 95).

Dazu kommt die volkskundliche Priorität des Ganzen vor den Teilen: „Nur das Interesse an der konkreten ganzheitlich geschilderten ‚Heldengestalt‘ und ihrem konkreten Tun sichert von vornherein Tradierungsfestigkeit, nicht die ‚kleine Form‘ als Vehikel abstrakter Bedeutsamkeit einer Idee oder eines Kultes.“ (Schulz 1997, 97)

(5) Literarkritik und Formgeschichte

Die Literarkritik oder Quellenkritik untersucht die postulierten schriftlichen dokumentarischen Ursprünge (z.B. die lange akzeptierte Zweiquellentheorie aus Markusevangelium: Taten Jesu und Logienquelle: Worte Jesu). Die Formgeschichte und -kritik hat zum Gegenstand die postulierten formativen Prozesse der mündlichen Überlieferung vor der literarischen Fixierung in vorgegebenen Textgattungen.¹⁰ Nun könnte man diese Postulate als Forschungshypothesen behandeln, die ergebnisoffen zu prüfen sind. Dies geschah aber nicht, so Linnemann:

„Anstatt wissenschaftlich zu arbeiten, verschwor sich die historisch-kritische Theologie einem Vorurteil. Indem sie in der Literarkritik die Evangelien zur Literatur [Sagen oder theologische Tendenzliteratur] erklärte, unterschlug sie die Augenzeugen und entfernte sich von der Geschichte, Wer die Geschichte wahrnehmen will, muß mit den Augenzeugen rechnen.“ (75)

Linnemann legt den Finger auf das Thema Augenzeugenschaft, und damit auf einen Punkt, der heute im Zentrum der Forschung steht¹¹:

„Wer zu Beginn der Wirksamkeit Jesu im Jahre 30 zwanzig Jahre alt war, wäre im Jahre 70 erst sechzig und im Jahre 85 fünfundsiebzig gewesen. Jeder Bewohner von Judäa und Galiläa, der im Jahre 70 älter als fünfundvierzig Jahre war, hat Jesus wahrscheinlich als Kind einmal gesehen. Die jüngeren werden durch Eltern, Verwandte oder Nachbarn von ihm gehört haben. Zu der Zeit, als

¹⁰ Aber: „Die Initiatoren der Formgeschichte haben sie nicht als Form- und Gattungsanalyse verstanden. [Rudolf Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 6. Auflage; 1964 S. 4.]“ (Linnemann 2007, 138) Erst der Heidelberger Neutestamentler Klaus Berger hat mit *Die Formgeschichte des Neuen Testamentes* (Heidelberg 1984) die sog. neue Formgeschichte begründet, welche eine Analyse literarischer Gattungen ist und eine Vielfalt hellenistischer Formen im Neuen Testament aufzeigt, von Kleingattungen wie der Chrie bis zu Großgattungen wie der Historiographie. Berger kritisierte an der alten Formgeschichte zu Recht, dass sie eigentlich keine (vor)literarischen Formen analysierte, sondern Traditionsgeschichte war.

¹¹ Vgl. Dirk Frickenschmidt: *Evangelium als Biographie. Die vier Evangelien im Rahmen antiker Erzählkunst*, Tübingen / Basel 1997; Hans-Joachim Schulz: *Die apostolische Herkunft der Evangelien: zum Ursprung der Evangelienform in der urgemeindlichen Paschafeier*, 3. Aufl. Freiburg/Basel/Wien 1997, sowie Richard Bauckham: *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony*, Grand Rapids 2006. Außerdem die etwas älteren Werke von John A. T. Robinson: *Wann entstand das Neue Testament?*, Paderborn/Wuppertal 1986 [Originalausgabe: *Redating the New Testament*, 4. Aufl. London 1981, 1. Aufl. 1976], und John Wenham: *Redating Matthew, Mark and Luke: A Fresh Assault on the Synoptic Problem*, InterVarsity Press 1992.

die Evangelien nach historisch-kritischer Datierung geschrieben wurden, gab es also noch viele Menschen, die gesehen und gehört haben, was Jesus gesagt und getan hat. Die historisch-kritische Theologie tut aber so, als hätte es sie nicht gegeben. Indem sie die Augenzeugen unterschlägt, macht sie sich blind für die Geschichte.“ (76)

Insbesondere sollte nicht übersehen werden: „Es gab aber auch Augenzeugen, die alles gehört und gesehen haben, was Jesus gesagt und getan hat. Sie konnten nicht nur je nach Bedarf Einzelnes wiedergeben, sondern waren in der Lage, das Ganze im Zusammenhang zu berichten.“ (79) Nach *Apostelgeschichte* 1, 21–22 war genau dieses unabdingbare und grundlegende Voraussetzung für das Apostelamt.

Die meistdiskutierte aktuelle Evaluation des Kriteriums der Augenzeugenschaft bietet das schon erwähnte *opus magnum* des Neutestamentlers von St. Andrews, Richard Bauckham: *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony*, Grand Rapids / Cambridge 2006, dem die deutschen und britischen Altmeister der NT-Forschung Martin Hengel, Tübingen („convincing historical method“) und Graham Stanton, Cambridge („shakes the foundations of a century of scholarly study of the Gospels“) großes Lob spenden:

„The Gospels were written within living memory of the events they recount. Mark’s Gospel was written well within the lifetime of many of the eyewitnesses [...] The period between the ‚historical‘ Jesus and the Gospels was actually spanned, not by anonymous community transmission but by the **continuing presence and testimony of the eyewitnesses**, who remained the **authoritative sources of their traditions until their deaths** [...] Gospel traditions did not, for the most part, circulate anonymously but in the name of the eyewitnesses to whom they were due.“ (a.a.O. 2006, 8)

Die autoritativen Augenzeugen *par excellence* sind dabei die 12 engsten Jünger oder Apostel:

„The list of the Twelve, carefully preserved and presented in all three Synoptic Gospels, functions as naming the **official body of eyewitnesses who had formulated and promulgated the main corpus of Gospel traditions from which much of the content of these Gospels derives** [...] We have shown that three of the Gospels — those of Mark, Luke, and John — make use of the **historiographic principle** that the **most authoritative eyewitness is one who was present at the events narrated from their beginning to their end and can therefore vouch for the overall shape of the story as well as for specific key events**. This principle highlighted the special significance of the Twelve but

also of others who were disciples of Jesus for much of the period of his ministry.“ (a.a.O. 2006, 146)

In gängigen Darstellungen der historisch-kritischen Theologie hingegen

„werden nur 15% der Jesusworte in den Evangelien auf den historischen Jesus zurückgeführt [...] 85% der Jesusworte müßten also direkt unter den Augen der Apostel erfunden worden sein, die damals – abgesehen von dem Zebedaiden Jakobus, der bereits den Märtyrertod erlitten hatte – alle noch lebten! Hätten die Jünger Jesu nicht protestiert, wenn man ihrem Meister Worte untergeschoben hätte, die er nicht gesprochen hat, in einem Umfang, daß man nur von einer massiven Fälschung reden konnte? [...]

Wären sie aber säumig gewesen, dann gab es dort unter denen, die nicht gläubig geworden waren, genügend Leute, die Jesus gehört und gesehen hatten. Sie hätten zwischen Original und Fälschung unterscheiden können und würden solch eine fromme Produktion von Jesusworten, die nicht aus Jesu Mund gekommen sind, entlarvt und zum Gespött gemacht haben [...] Die Zahl der christlichen Gemeinden war bis zum Jahre 85 noch gering und alle waren unter der Kontrolle von Aposteln und anderen Augenzeugen Jesu, die das nicht geduldet haben würden. Die Produktion von apokryphen Evangelien setzte erst im zweiten Jahrhundert nach dem Tode der Apostel und anderer Augenzeugen ein [...]

Selbst wenn man die historisch-kritische Datierung der Evangelien voraussetzt, wäre die synoptische Tradition zu einer Zeit entstanden, als der größere Teil der Apostel noch lebte und zu Tausenden Augenzeugen vorhanden waren, die mehr oder weniger vollständig gesehen und gehört hatten, was Jesus gesagt und getan hat. Es ist absurd, anzunehmen, sie hätten erfundene Geschichten dem gleichgestellt, was sie mit eigenen Augen und Ohren wahrgenommen haben, und widerspruchslos hingenommen, daß laufend neue Jesusworte auftauchten, von denen sie wußten, daß ihr Herr sie nie gesprochen hatte.“ (81–83)

Dazu kommt die kritische Kontrolle der neutralen oder feindlich eingestellten Öffentlichkeit, welche selbst Augenzeuge war: „Die ungläubigen Zeitgenossen, die ja auch Zeugen des Wirkens Jesu gewesen waren, hätten solche frommen Lügen rücksichtslos bloßgestellt. Mit Zeitgenossen Jesu mußte noch zur Zeit der Entstehung der Evangelien gerechnet werden, selbst nach der auf Vorurteile gegründeten historisch-kritischen Datierung.“ (91) Und zur Theorie nachösterlicher inspirierter, aber fiktiver Konstrukte:

„Die historisch-kritische Theologie behauptet allerdings, man habe im Urchristentum die Entstehung der neu entstandenen Traditionsstücke auf den heiligen Geist zurückgeführt und sie als die Worte des erhöhten Herrn verstanden. Den Beweis dafür ist sie jedoch schuldig geblieben. Paulus wußte sehr wohl zu un-

terscheiden zwischen dem, was ihm als Wort des Herrn überliefert worden war und Anweisungen, die er selber gab, obwohl er doch gewiß war, daß er ‚vom Herrn die Barmherzigkeit empfangen hat, vertrauenswürdig zu sein‘ (1.Kor 7,25). Die apokryphe Produktion wurde nicht in den Kanon aufgenommen. Das sind zwei gewichtige Gegenargumente.“ (85)

Linnemann: „Da die Theologen sich scheuten, die Gemeindebildungen auf eine subjektive Lust am Fabulieren zurückzuführen, suchten sie dafür einen objektiven Grund in den Bedürfnissen der Gemeinde.“ (143)
Weitere methodologische Kritikpunkte der Insiderin Linnemann zur Formgeschichte:

„Aus dem Nebeneinander der gleichen Perikopen in den Evangelien läßt sich kein Nacheinander von unterschiedlichen Fassungen konstruieren, die das Traditionsstück durchlaufen haben soll, ehe es in die Evangelien einging [...] Gegen alle Wahrscheinlichkeit ist aber, daß nicht nur alle Fassungen erhalten blieben, sondern jede ihren Platz in einem der synoptischen Evangelien fand. Für diese Annahme ist weder in der Literatur, noch in der Geschichte eine Analogie zu finden. Man kann sie nur ansiedeln im Reich der Absurdität. Derartige Hypothesen haben in der wissenschaftlichen Arbeit nichts zu suchen. Die Wahrheit ist einfach: Die Unterschiede in denselben Perikopen der synoptischen Evangelien gehen darauf zurück, daß sich Berichte von Augenzeugen normalerweise aufgrund von deren persönlicher Eigenart in der Regel ein wenig unterscheiden.“ (87)

Dazu kommt eine fundamentale Inkonsistenz der Literarkritik und Formgeschichte, welche kaum abgestritten werden kann, aber das wissenschaftstheoretische Aus bedeutet:

„Die **Formgeschichte** geht mit den Abschnitten der Evangelien um, als wären sie **Bestandteile der [mündlichen] synoptischen Tradition**. Die **Literarkritik** behandelt die gleichen Abschnitte als **Teile der [schriftlichen] Quellen**, die von den Verfassern der Evangelien sprachlich und literarisch bearbeitet worden sind. Die Geistestätigkeit der Redaktion ist aber etwas Anderes als der Vollzug von Veränderungen nach den Gesetzen der Tradition [...]

Literarkritik und Formgeschichte widersprechen sich auch im Umgang mit denselben Perikopen – ein Widerspruch, den merkwürdigerweise bisher noch niemand zur Kenntnis genommen hat, obwohl es dieselben Neutestamentler sind, die Literarkritik und Formgeschichte betreiben. Die **Literarkritik** führt die Unterschiede in den gemeinsamen Perikopen der synoptischen Evangelien auf die redaktionelle **Bearbeitung seiner Quelle durch den Verfasser** des literarisch abhängigen Evangeliums zurück. Der **Formgeschichtler** sieht diese Unterschiede als das Ergebnis von **Gesetzen, die sich auswirken in der [mündlichen] Überlieferung der synoptischen Tradition**. Entweder sind dieselben Unter-

schiede verursacht durch Redaktion, oder durch Tradition. Beides schließt sich wechselseitig aus [...]

Die tiefgehenden Widersprüche zwischen Literarkritik und Formgeschichte sind bis zum heutigen Tag unbeachtet geblieben, weil beide niemals gleichzeitig in den Blick genommen wurden, obwohl dieselben Neutestamentler sich beider Methoden bedienten. Solange sie literarkritisch arbeiten, verlieren sie die Formgeschichte aus dem Blick; wenn sie sich mit Formgeschichte befassen, haben sie die Literarkritik aus den Augen verloren. Von dieser Betriebsblindheit ist die neutestamentliche Wissenschaft befallen. Das ist ein **Mangel an Wissenschaftlichkeit**, durch den verborgen blieb, daß **Literarkritik und Formgeschichte nicht Methoden sind, die einander ergänzen, sondern sich wechselseitig ausschließen** [...] Formgeschichte und Literarkritik widersprechen sich im Umgang mit den Evangelien. **Damit sind sie als wissenschaftliche Methoden disqualifiziert.**“ (90–91)

(6) Redaktionsgeschichte

Die Redaktionsgeschichte wurde seit den 1950er und 1960er Jahren von den Bultmannschülern Willi Marxen, Günther Bornkamm und Hans Conzelmann vorgetragen: „Die Redaktionsgeschichte meint im ganzen Evangelium, besonders aber in dessen Rahmen, die formende Hand des theologisch motivierten Evangelisten sehen. Geringfügigen Unterschieden im Aufbau der Evangelien wird theologische Bedeutung zugemessen und in ihrer kreativen Zusammenschau meint der Redaktionsgeschichtler die theologische Konzeption zu entdecken, die dem Verfasser dieses Evangeliums eigen ist.“ (95) Linnemanns folgendes Urteil ist nachvollziehbar, da es der Redaktionsgeschichte nicht darum ging, die Evangelien als zwar literarisch gestaltete, aber zugleich als reale Geschichte verstandene Biographien oder historische Monographien herauszustellen (so das heutige Forschungsparadigma¹²), sondern als theo-

¹² Vgl. dazu das Fazit von Dirk Frickenschmidt: *Evangelium als Biographie. Die vier Evangelien im Rahmen antiker Erzählkunst*, Stuttgart 1997, 508: „Es ging hier darum, eine erstmalig gewonnene solide Basis antiker biographischer Topoi [typischer gemeinsamer Merkmale] mit einem ersten wirklich im einzelnen durchgeführten Evangelien-Vergleich zu verbinden und dabei zu zeigen, daß alle vier kanonischen Evangelien nicht nur stellenweise, sondern von Anfang bis Ende viele wichtige Kennzeichen antiker Biographien aufweisen. Die vorgelegten Ergebnisse sind m. E. breit und sicher genug angelegt, von nun an von den **vier kanonischen Evangelien als vier antiken Jesus-Biographien im Vollsinn des Wortes** sprechen zu können.“

logische Schriften, welche mit den historischen Fakten frei und kreativ umgehen:

„Die Redaktionsgeschichte geht davon aus, daß die Unterschiede zwischen den Evangelien auf bewußte Änderungen durch deren Verfasser zurückgehen und unterstellt, daß sie ihre **Vorlagen aus theologischen Motiven geändert** haben. Wenn die theologische Konzeption das erkenntnisleitende Interesse ist, dann gibt es für historisches Wahrheitsstreben keinen Raum.“ (146–147)

Dagegen ist Linnemanns *caveat*: „Es gibt keine Indizien dafür, daß die Worte Jesu in den Evangelien nur zum kleineren Teil aus Worten des historischen Jesus, zum größeren Teil aus späteren Gemeindebildungen bestehen.“ (100) Grundsätzlich:

„Nach ihren eigenen Worten wollten die Verfasser der Evangelien keine theologische Konzeption entwerfen, sondern mitteilen, was geschehen ist. Sie fragten nach den *pragmata* (Lk 1,1), den Tatsachen, dem Hergang. An Konzeptionen und Theologien waren sie nicht interessiert. Die redaktionsgeschichtliche Methode weigert sich dagegen, das Geschehene zur Kenntnis zu nehmen, und verweist die Entstehung der Evangelien in ein Niemandsland jenseits der geschichtlichen Realität.“ (99)

Dazu kommt wieder eine offensichtliche fundamentale Inkonsistenz zwischen Literarkritik – Formgeschichte – Redaktionsgeschichte, welche wieder das wissenschaftstheoretische Aus bedeutet:

„Was von der Redaktionsgeschichte wie von der Literarkritik zur redaktionellen Bearbeitung durch die Evangelisten gerechnet wird, hat die Formgeschichte als Veränderungen in Anspruch genommen, die den Traditionen nach den Gesetzen der synoptischen Tradition widerfahren sind. Beides ist nicht möglich. Für die Formgeschichte wie für die Redaktionsgeschichte sind die Unterschiede zwischen den synoptischen Evangelien das grundlegende Arbeitsmaterial. **Beide schließen sich aber in ihrem Umgang damit wechselseitig aus.**“ (98)

Ausführlicher zur Inkonsistenz zwischen Literarkritik und Redaktionsgeschichte:

„Literarkritik und Redaktionsgeschichte haben unterschiedliche Fragestellungen; deshalb wird vorausgesetzt, daß sie sich als Methoden ergänzen. Der Gegenstand der Literarkritik wie der Redaktionsgeschichte sind aber dieselben Unterschiede an den gleichen Paralleelperikopen. Sie können entweder durch literarische oder durch theologische Bearbeitung der Vorlagen verursacht sein. Beides ist es nicht möglich. **Wer wirklich wissenschaftlich arbeiten will, kann Literarkritik und Redaktionsgeschichte nicht als wissenschaftliche Methoden**

nebeneinander gebrauchen. Beide schließen sich wechselseitig unabdingbar aus.“ (101)

Und zur Inkonsistenz zwischen Formgeschichte und Redaktionsgeschichte: „Was die Formgeschichte als angeblich wissenschaftlich erwiesene Fakten auf den Tisch gelegt hat, wird von denselben Neutestamentlern ignoriert, sobald sie nicht formgeschichtlich, sondern redaktionsgeschichtlich arbeiten.“ (102):

„Dieselben Unterschiede in den parallelen Abschnitten bei Matthäus und Lukas, von der Literarkritik als literarische Bearbeitung betrachtet, von der Redaktionsgeschichte als bewußte theologische Veränderung gesehen, werden von der Formgeschichte auf die Gesetze der Geschichte der synoptischen Tradition zurückgeführt. Redaktionsgeschichte und Literarkritik machen sich den Gegenstand ihrer Untersuchung sowohl einander als auch der Formgeschichte streitig. **Nicht nur Redaktionsgeschichte und Literarkritik, sondern auch Redaktionsgeschichte und Formgeschichte oder Formgeschichte und Literarkritik schließen sich durch ihre Beanspruchung desselben Gegenstandes als wissenschaftliche Methoden wechselseitig aus.**“ (102–103)

Allerdings scheint uns Linnemann in der Kritik der Redaktionsgeschichte gelegentlich etwas über das Ziel hinaus zu schießen, wenn sie beispielsweise, von einem reformatorischen Hintergrund ausgehend, sagt: „Ein Ineinander von menschlichem und geistlichem Erkennen [bei der Biblexegese] kann es so wenig geben wie ein Ineinander von Glaube und Werken.“ (121) Auch die folgende pauschale Disjunktion: *entweder* gestaltetes Literaturwerk *oder* Augenzeugenbericht ist so nicht zwingend: „Die Evangelien werden als Literaturwerke betrachtet, die von Autoren absichtsvoll gestaltet worden sind. Damit wird von vornherein verhindert, auch nur als Möglichkeit in Betracht zu ziehen, daß die Evangelien auf Augenzeugenberichten beruhen.“ (130) Gerade die jüngste Forschung zeigt, dass beides zusammen möglich und Fakt ist:

„Die **Evangelien gehören zur biographischen Tradition der Antike:** ‚Die hellenistische Biographie ... ist so vielgestaltig, daß auch die Evangelien darin Platz haben könnten‘ [K. Berger]. Die Gattung impliziert den Anspruch, von einer historischen Gestalt zu berichten [...] Man darf also das selbstverständlich vorhandene Predigtinteresse der Evangelien nicht gegen ihre Erinnerungsintention ausspielen. Die Evangelien sind biographische Erzählungen [...] Die Jesusüberlieferung ist in den Evangelien mit Aussagen über andere Gestalten verbunden, bei denen **historische Erinnerungsintention wie Faktizität unbestreitbar** sind: mit Johannes dem Täufer, Herodes Antipas, Pontius Pilatus. Von Überlieferungen über sie ist ein Analogieschluß auf die historische Zuverlässigkeit der

Jesusüberlieferung möglich.“ (Theissen/Merz: *Der historische Jesus*, Göttingen 2001, 107)

In derselben Linie muss Stoffauswahl und Stoffanordnung nicht notwendig kreative oder fiktive literarische Produktion konnotieren, sondern kann einfach nur Auswahl und thematische Gliederung von Augenzeugenberichten sein. Linnemann übersieht das in folgender Kritik: „Wer im Zusammenhang mit dem synoptischen Vergleich von Begriffen wie Stoffauswahl, Stoffanordnung Gebrauch macht, hat sich von vornherein dafür entschieden, die Evangelien als Literatur zu betrachten und nicht als Geschichtsbericht.“ (130)

(7) Unverträglichkeit theistischer Offenbarung mit dem philosophischen Weltbild der historisch-kritischen Schule

Uneingeschränkt gültig ist Linnemanns Schlussplädoyer gegen eine antitheistische Theologie als selbstwidersprüchlich. Methodischer Naturalismus oder Atheismus mag in Profanwissenschaften eine relative Berechtigung haben. Ebenso das methodische Absehen vom theistischen Gottesbegriff und von Offenbarung im Vorfeld der Fundamentaltheologie oder Apologetik, deren eigenste Aufgabe ja gerade der rationale Aufweis des Theismus und der Offenbarung sind. Aber als methodisches Prinzip der Offenbarungstheologie selbst ist er natürlich ein hölzernes Eisen:

„Es ist nichts in der historisch-kritischen Theologie, was nicht zuvor in der Philosophie gewesen ist. Das gilt auch für ihre sogenannten Methoden im Umgang mit den Evangelien: Literarkritik, Formgeschichte und Redaktionsgeschichte. Ihre Voraussetzung ist die **antitheistische Vorentscheidung, daß mit Gott als Schöpfer, Erhalter, Regierer, Richter und Erlöser der Welt nicht zu rechnen** sei. Auf Grund dieser Vorentscheidung wird das, was in den Evangelien auf Gott bezogen ist und von Seinem Handeln berichtet, nicht der Geschichte zugerechnet.“ (155)

„Eine Auslegung, die grundsätzlich betrieben werden soll ‚ut si Deus non daretur‘, als ob es Gott nicht gäbe, läßt die Bibel nicht als Gottes Wort gelten. Eine Theologie, die dem monistischen Weltbild verhaftet ist und folglich nicht als real akzeptieren kann, daß Gott nach der Heiligen Schrift redet und handelt, **widerspricht dem biblischen Offenbarungsanspruch.**“ (159)

In zwei Sätzen noch einmal das Beweisziel des in Rede stehenden Buches: „Wer atheistische Methoden gebraucht, kann mit Gottes Wort nicht angemessen umgehen, was sich auch an den Ergebnissen zeigt. Im Übrigen läßt sich bei sorgfältiger Überprüfung historisch-kritischer Arbeit ausreichend zeigen, daß sie weithin wissenschaftlichen Standards nicht entspricht.“ (162)