

Adolf Deissmann als Historiker des antiken Christentums*

Cilliers Breitenbach

Adolf Deissmann vertrat von 1908 bis 1935 als Nachfolger von Bernard Weiß das Fach Neues Testament an der Friedrich-Wilhelms-Universität, die seit 1945 Humboldt-Universität zu Berlin heißt. Am 7. Mai 1908, als er schon in der Prinzregentenstraße 7 in Berlin-Wilmersdorf wohnte, erschien sein großes Werk „Licht vom Osten“ (LvO).¹ In diesem Bestseller, der noch aus der Heidelberger Zeit stammte und bereits 1910 in englischer Übersetzung erschien,² vergleicht Deissmann das Neue Testament mit damals neu entdeckten Texten aus der hellenistisch-römischen Welt.

Nach einer Charakterisierung dieser neu entdeckten Texte stellt Deissmann zunächst in Teil II seiner Studie die *sprachgeschichtliche* Bedeutung dieser Funde für das Griechisch der Schriften des Neuen Testaments heraus. Deissmanns Neueinsatz, der mit detaillierten Beiträgen in seinen „Bibelstudien“ und „Neuen Bibelstudien“ aus der Heidelberger Zeit vorbereitet wurde,³ führt zu einer sprachhistorischen Neubewertung des Griechischen des Neuen Testaments. Das große Buch „Deissmann the Philologist“ von Albrecht Gerber aus dem fernen Australien hat diesen Beitrag eindrücklich vor Augen geführt.⁴ Es ist nicht meine Aufgabe, hierüber zu sprechen. Es soll aber unterstrichen werden, dass jede Geschichte des Urchristentums mit seiner Sprache und der diachronen Einordnung dieser Sprache anfängt. Religionsgeschichte des Urchristentums fängt als Religionsphilologie an. Fundierte Sprachgeschichte legt das Fundament einer Geschichte des Urchristentums. Es sei nur daran erinnert, dass Deissmann 1910 auf Grundlage seiner Studien der Eigennamen und Aramaismen in Neuen Testament Grundlinien einer „Religionsgeschichte“ des Urchristentums skizzierte.⁵ Wer ohne solides philologisches Fundament baut, dessen Beiträge werden bald im Schlamm der Publikationsfluten versinken. Und es kann kein anderes Fundament gelegt werden, als das des „Deissmannism“, also der grundlegenden Einsicht, dass das Griechisch des Neuen Testaments Teil der *Koinē* der Kaiserzeit und keine eigene Größe ist. Dass es aber zur Sprache der sog. Unterschicht gehöre, damit konnte sich Deissmann nicht durchsetzen.⁶

* Vortrag am 26. April 2013 beim Internationalen Kolloquium „Adolf Deissmann – Ein (zu Unrecht) fast vergessener Theologe und Philologe“, Zentral- und Landesbibliothek Berlin und Humboldt-Universität zu Berlin.

¹ Adolf Deissmann, *Licht vom Osten. Das neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, Tübingen 1908.

² Adolf Deissmann, *Light from the Ancient East. The New Testament Illustrated by Recently Discovered Texts of the Graeco-Roman World*, London 1910.

³ Adolf Deissmann, *Bibelstudien. Beiträge, zumeist aus den Papyri und Inschriften, zur Geschichte der Sprache, des Schrifttums und der Religion des hellenistischen Judentums und des Urchristentums*, Marburg 1895; ders., *Neue Bibelstudien. Sprachgeschichtliche Beiträge, zumeist aus den Papyri und Inschriften, zur Erklärung des Neuen Testaments*, Marburg 1897.

⁴ Albrecht Gerber, *Deissmann the Philologist* (BZNW 171), Berlin 2010.

⁵ Adolf Deissmann, *Die Urgeschichte des Christentums im Lichte der Sprachforschung*, Tübingen 1910.

⁶ Vgl. hierzu Lars Rydbeck, *Fachprosa, vermeintliche Volkssprache und Neues Testament. Zur Beurteilung der sprachlichen Niveauunterschiede im nachklassischen Griechisch*, Lund 1967, und Marius Reiser, *Syntax und Stil des Markusevangeliums im Licht der hellenistischen Volksliteratur* (WUNT 2/11), Tübingen 1984. Insgesamt Greg H.R. Horsely, *The Fiction of „Jewish Greek“*, in: ders. (Hg.), *New Documents Illustrating Early Christianity*, Bd. 5: *Linguistic Essays. With Cumulative Indexes to Vols. 1–5*, North Ryde 1989, 5–40.

Liegt Deissmanns erster Beitrag als Historiker auf dem Gebiet der Sprachgeschichte, so liegt sein zweiter auf dem der *Literaturgeschichte*.⁷ Seine Vertrautheit mit den nichtliterarischen Papyri öffnete ihm die Augen für die Gattungen der neutestamentlichen Briefe und – wie er meinte – Episteln. Seine Übersicht über die Bedeutung dieser Texte in Teil III von LvO mündet in eine Darlegung der Grundlinien der Literaturgeschichte des Urchristentums (172–177).⁸ Für Deissmann gehören die Paulusbriefe, die späteren Episteln und die Evangelien zur volkstümlichen, zur nichtliterarischen Kleinliteratur (174).⁹ Die „Hebräerepistel“ sei das erste deutlichere Beispiel von christlicher Literatur und bereite den Schritt zu den Apologeten des 2. Jahrhunderts vor, die sich an die Öffentlichkeit richteten (175). In der vierten, völlig neubearbeiteten Auflage von LvO schreibt Deissmann zum Hebräerbrief: „Es könnte ebenso gut ein Rede oder eine Diatribe sein; es bezeichnet sich selbst als ein *Trostwort* in 13,22“ (207). Mit der These, dass der Hebräerbrief als λόγος τῆς παρακλήσεως als verschriftlichte Rede einzustufen ist, greift die neuere Forschung explizit auf Deissmann zurück.¹⁰ 1923, im Jahr des Erscheinens der vierten Auflage von LvO, hat Deissmanns Schüler Karl Ludwig Schmidt die These von den Evangelien als Kleinliteratur in der Gunkel-Festschrift in seinem sehr einflussreich gewordenen Beitrag über die „Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte“ ausgearbeitet.¹¹ Ging es Schmidt um die Evangelien als Ganzes, so widmete sich ein anderer ehemaliger Berliner Privatdozent, Martin Dibelius, der 1910 als erster in Berlin bei Deissmann habilitierte,¹² den kleinen Formen in den Evangelien und in den Briefen. Dibelius’ „Formgeschichte des Evangeliums“ erschien 1919 in erster Auflage.¹³ Auch die Zuordnung der Apostelgeschichte zur antiken Geschichtsschreibung wäre ohne Dibelius, der die erste Geschichte der Literatur des Urchristentums überhaupt schrieb,¹⁴ undenkbar. Deissmanns Einsicht, dass die Literatur des Urchristentums nur im Vergleich mit den Gebrauchstexten der hellenistisch-römischen Welt zu verstehen ist, legte die Grundlage für die literaturgeschichtliche Untersuchung der neutestamentlichen Schriften weit über Berlin hinaus. Die Forschung zur Apostelgeschichte,

⁷ Zum wissenschaftlichen Austausch zwischen Deissmann und seinen Marburger Lehrer C.F. Georg Heinrici vgl. meinen Vortrag „Die Briefe des Paulus. Kreuzpunkt griechisch-römischer Traditionen“, Colloquium Biblicum Lovaniense 2013 (erscheint in Cilliers Breytenbach [Hg.], Paul’s Graeco-Roman Context [BETHL], Leuven).

⁸ Die angegebenen Seitenzahlen beziehen sich hier und im Folgenden auf LvO.

⁹ Vgl. auch Adolf Deissmann, Paulus. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze, Tübingen 1925, 9.

¹⁰ Vgl. Hans-Friedrich Weiß, Der Brief an die Hebräer (KEK 13), Göttingen 1991, 37f.

¹¹ Karl Ludwig Schmidt, Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte, in: Hans Schmidt (Hg.), Eucharistēion. Studien zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments (FS H. Gunkel), Bd. 2, Göttingen 1923, 51–134.

¹² Dibelius wurde mit einer von Gunkel angeregten alttestamentlichen Arbeit, „Die Lade Jahwes. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung“ (FRLANT 7, Göttingen 1906), in Tübingen zum Dr. phil. promoviert. In Berlin nahm Otto Pfleiderer seine Lizentiatsarbeit zur „Geisterwelt im Glauben des Paulus“ (Göttingen 1909) an und er wurde 1908 zum Lic. theol. promoviert. Bernard Weiß wollte Dibelius’ Studie „Die urchristlichen Überlieferung von Johannes dem Täufer“ (FRLANT 15, Göttingen 1911) nicht zur Habilitation zulassen. Deissmann und Harnack setzten am 10. Februar 1910 die Habilitation aufgrund der Lizentiatsarbeit durch. Vgl. Otto Merk, Die Evangelische Kriegsgeneration, in: Cilliers Breytenbach/Rudolf Hoppe (Hg.), Neutestamentliche Wissenschaft nach 1945. Hauptvertreter der deutschsprachigen Exegese in der Darstellung ihrer Schüler, Neukirchen-Vluyn 2008, 1–58, 16.

¹³ Martin Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums, Tübingen 1919. Als Deissmann 1908 nach Berlin kam, wurde Johannes Weiss, damals in Marburg, sein Nachfolger in Heidelberg. Nach Weiss’ frühem Tod 1914 wurde Dibelius, bis dahin Privatdozent in Berlin, 1915 nach Heidelberg berufen.

¹⁴ Martin Dibelius, Geschichte der urchristlichen Literatur, Tübingen 1926 (Neudruck München 1975, unter Berücksichtigung der Änderungen der englischen Übersetzung von 1936).

Josephus und der hellenistischen Geschichtsschreibung, etwa bei Willem van Unnik in Utrecht,¹⁵ oder die Erforschung der Briefform durch Abraham Malherbe in Yale¹⁶ gehen im Grunde auf Deissmanns Einsicht und Anregung zurück.

Sowohl sprachgeschichtlich als auch literaturgeschichtlich ist der Beitrag Deissmanns zur Entwicklung des wissenschaftlichen Studiums des Neuen Testaments erheblich. Zur konkreten Rekonstruktion des Ablaufs des Leben Pauli wird er für seine bis heute sehr einflussreiche These zur „ephesinischen Gefangenschaft des Apostels Paulus“ in Erinnerung bleiben.¹⁷ Aber wie steht es mit seinem Beitrag zur *Religionsgeschichte* des Urchristentums? Von Anfang an steht er im engen Gespräch mit Ernst Troeltsch.¹⁸ Auch wenn Deissmann meint, dass das Christentum und die Gemeinschaft der gläubigen Christen mit dem Bekenntnis zur Offenbarung des lebendigen Gottes in Jesus Christus als absoluter Offenbarung des Übernatürlichen stehe und falle, bleibt das Christentum als eine historische Größe Objekt seiner religionsgeschichtlichen Forschung. Ein historisch-kritischer Zugang zum Christentum habe sich der allgemeinen religionshistorischen Methode zu bedienen: „Eine Isolierung des Christentums durch die Behauptung seiner Absolutheit oder Übernatürlichkeit kann nicht Ausgangspunkt seiner historischen Erforschung sein.“¹⁹ Die historische Erforschung des Christentums habe aber dort ihre Grenze, wo das „divinatorische Schöpferwort oder das Werturteil des Forschers“ zur Belebung des historisch-kritisch gesammelten Stoffes notwendig werde. Das letzte Wort des religionshistorischen Forschers über das historische Christentum und dessen einzelne Persönlichkeiten sei deshalb ein „metahistorisches“.²⁰ Deissmann redet im Hinblick auf die historische Erforschung des Christentums nicht von einer religionsgeschichtlichen Schule, die eine nicht leicht definierbare Größe sei, sondern von einer religionsgeschichtlichen Methode, die darauf ziele, das Christentum voll in seine Umwelt hineinzustellen.²¹ Im vierten Teil von LvO geht es um das kultur- und religionsgeschichtliche Verständnis des Neuen Testaments (178–287). Hier arbeitet Deissmann im Wesentlichen mit Analogien zu einzelnen Stellen. Immer wieder zieht er einleuchtende Parallelen heran, um eine Wendung oder einen Gebrauch, auf den die Wendung verweist, vor dem mit der Analogie gemeinsamen kulturellen Horizont zu erklären. So hätten z.B. die Formeln in 2Tim 4,7, dass „Paulus“ „die Treue hielt“ oder „den guten Wettkampf auskämpfte“, ihre Entsprechungen in zeitgenössischen Inschriften (224). Geht es um den Ausdruck religiöser Stimmungen und Erlebnisse durch Wort, Zeichen oder Tat, so haben für Deissmann Papyri ebenfalls einen vergleichenden Wert, es geht ihm auch hier um Analogie (190). Die nichtliterarischen Papyri bieten zudem einen anderen Zugang als die Literatur, die in der Regel die Stimmungen der Oberschicht widerspiegeln (204). Die Papyrusbriefe vergegenwärtigten „antike Seelen und Seelenzustände“ (210). Auf den

¹⁵ Willem van Unnik, *Sparsa Collecta. The Collected Essays*, Bd. 1: *Evangelia Paulina*, Acta (NT.S 29), Leiden 1973; ders., *Flavius Josephus als historischer Schriftsteller*, Heidelberg 1978; ders., *Das Selbstverständnis der jüdischen Diaspora in der hellenistisch-römischen Zeit* (AGJU 17), Leiden 1993.

¹⁶ Abraham J. Malherbe, *Ancient Epistolary Theorists*, Atlanta 1988.

¹⁷ Adolf Deissmann, *Zur ephesinischen Gefangenschaft des Apostels Paulus*, in: William H. Buckler/William M. Calder (Hg.), *Anatolian Studies Presented to Sir William Mitchell Ramsay*, Manchester 1923, 121–127. Vgl. schon früher in LvO (s. Anm. 1), 165f.; Paulus (s. Anm. 8), 11.

¹⁸ Vgl. seine Thesen: Adolf Deissmann, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, *Die Christliche Welt* 16/50 (1902), 1181f.

¹⁹ Deissmann, *Absolutheit* (s. Anm. 17), 1181.

²⁰ Deissmann, *Absolutheit* (s. Anm. 17), 1181.

²¹ Vgl. Adolf Deissmann, *Der Lehrstuhl für Religionsgeschichte*, Berlin 1914, 12.

Inschriftensteinen könne man zwar eine bestimmte Menschenschicht (213) und ihre sittlichen Ideale (225) erkennen, aber die Papyrusbriefe würden dem Forscher helfen, die Kontinuität des Seelenlebens des antiken Menschen in allen seinen Hauptbewegungen zu erkennen und damit die Adressaten urchristlicher Missionare wie Paulus zu verstehen (216).

In allen diesen Fällen liefert Deissmann gewichtige Beiträge zum Verstehen einzelner Passagen der paulinischen Briefe und der für ihn ebenfalls paulinischen Pastoralbriefe, sozusagen *Annotationes* zur Exegese, die dann im „Handbuch des Neuen Testaments“ zu den beiden Korintherbriefen von seinem Berliner Kollegen Hans Lietzmann und zu den kleineren Paulusbriefen und den Pastoralbriefen von seinem Berliner Habilitanden Martin Dibelius aufgegriffen wurden.²²

In LvO findet sich aber mehr als nur Analogien. Deissmann entwickelt hier auch erste Ansätze zur *kulturgeschichtlichen* Einbettung des Urchristentums. Ihm zufolge sei das Urchristentum mit den unteren Volksschichten verwachsen gewesen, mit politisch indifferenten Schichten (244f.). Nur gegen die Kaiserverehrung stellten die Christen sich, denn es sei ein polemischer Parallelismus zwischen Kaiserkult und Christuskult entstanden, zumal „Urworte aus den Schatzkammern der Septuagintabibel“ mit Begriffen des Kaiserkultes zusammengetroffen seien (247). In diesem Zusammenhang macht Deissmann deutlich, wie stark die jüdisch-christliche Vorstellung, dass niemand gut sei, nur einer, nämlich Gott, in Kontrast zu der Verehrung des Kaisers als Gott steht, und wie der paulinischen Predigt, Jesus sei der Gottessohn, ein Protest gegen die Verehrung des Kaisers als *filius divi* innewohnt (250). Aber auch hier geht es um kontrastierende Analogien, nicht um Genealogie. Deissmann erklärt nicht die Entstehung des christlichen Gebrauchs der Gottesbezeichnungen *theos* und *sōter* oder der Titel „Gottessohn“ und „Herr“ als Übertragung aus dem Kaiserkult bzw. Herrscherkult (254, 264). Das Evangelium, durch das Paulus Gott als den einzigen Gott predigte, indem er Jesus als Sohn Gottes und Herr verkündete, sei für Paulus und seine Zuhörer/innen ein stiller Protest gegen andere Herren und Gebieter gewesen (257). Es gelingt Deissmann somit, Einzelaspekte urchristlicher Verkündigung und Kultpraxis unter einem vergleichenden Gesichtspunkt als Teil der Religiosität der Kaiserzeit darzustellen, als eine kraftvolle Religion, „deren Kräfte bis heute lebendig im Neuen Testament vorhanden sind“ (277). Es sind für Deissmann solche Kräfte, die ihn dazu veranlassten, die Marburger Erklärung „Neues Testament und Rassenfrage“ vom 23. September 1933 mit zu unterzeichnen.

Es geht um Analogien. Um Genealogie geht es, wenn es sich um die Genese kultischer Formen oder Bräuche handelt (191). Bei den Beschreibungen der Vorstellungen und Konzepte, die das Urchristentum prägen, gerät Deissmann nicht in die biologisierende Ahnensuche, die die Vertreter der religionsgeschichtlichen Schule kennzeichnet. Für ihn wird vieles durch die Septuaginta vermittelt; und er legt das Augenmerk darauf, wie die urchristliche Verkündigung von den Adressaten aufgenommen wurde. Er fragt rezeptionsorientiert, und nicht produktionsorientiert, nach Analogie, nicht nach Genealogie. In

²² Hans Lietzmann, Die Briefe des Apostels Paulus, HNT 3,1: An die Korinther I, Tübingen 1907; An die Korinther II, Tübingen 1909 (2., neubearbeitete Auflage, HNT 9, 1923; 3. Auflage 1931); Martin Dibelius, Die Briefe des Apostels Paulus. Die neun kleinen Briefe, HNT 3,2: An die Thessalonicher I, II. An die Philipper, Tübingen 1911 (2., neubearbeitete Auflage, HNT 11, 1925; 3., neubearbeitete Auflage 1937); An die Kolosser, Epheser, Philemon, Tübingen 1912 (2., neubearbeitete Auflage, HNT 12, 1927); An Timotheus I, II. An Titus, Tübingen 1913 (2., neubearbeitete Auflage, HNT 13, 1931).

der Sprachgeschichte war dies eine wesentliche Differenz zwischen Deissmann in Berlin und Hermann Cremer,²³ in der Religionsgeschichte ergab sich darin ein fundamentaler Unterschied zu Wilhelm Bousset,²⁴ damals noch in Göttingen.

Für Deissmann allerdings wird die Religiosität des Urchristentums getragen von ihrem Kult. Der eine lebendige Gott, der Schöpfer und Herr des Himmels und der Erde, sei allen Menschen, auch den Ärmsten, in einem „bild- und tempellosen Kult“ „in geistiger Gegenwart immerdar erreichbar“, denn „in ihm leben, weben und sind die Menschen“ (284). Jesus Christus verkörpere ihn. In dem „Erlöserkult“ sei Christus, und durch ihn Gott pneumatisch gegenwärtig. „Ein Kult, in dessen Konventikeln ein Gebet wie das Vaterunser gebetet und ein ethischer Text verlesen werden konnte, wie das dreizehnte Kapitel des ersten Korintherbriefes, ... hat missionierende Kräfte, die unüberwindlich waren.“ (286) Wie der Kaiser zur Visitation werde der himmlische, herrschende Christus zur Parusie erwartet. Mit seinem Kommen sei das Gericht, aber auch das Ewige verbunden. Bis dahin lebten die christlichen Versammlungen, die Deissmann – mit seinem Lehrer Georg Heinrici – „Genossenschaften“ (Vereine) nennt, nach einer Sozialethik, die ihre Umgebung begeisterte. Das Thema der Vereine hat die Wissenschaft vom Neuen Testament dann unlängst wieder entdeckt, wie das von dem Kanadier John Kloppenborg geleitete Inschriftenprojekt zeigt.²⁵ Der Beitrag von Deissmann zur Religionsgeschichte lässt sich noch ein wenig weiter konturieren, wenn man die zweite Auflage seines Buches zu Paulus aus dem Jahr 1925 heranzieht.²⁶ Bei der Darstellung der Religion des Urchristentums geht Deissmann Wege, die dann später im Rahmen der deutschsprachigen Forschung nach dem 2. Weltkrieg gemieden wurden, jetzt aber wieder *en vogue* sind. Er stellt den Jesuskult vor den Hintergrund allgemeiner kulttheoretischer Überlegungen. Die Entstehung des Jesuskults basiere auf den österlichen Erlebnissen des Simon Petrus und der anderen (98). Bei dem Kult, der auf die Gottheit bezogen sei, handele es sich um einen reagierenden Kult, der mit der Ostererfahrung etwas Außerordentliches, Unerklärliches voraussetze. „Diese apostolischen Erlebnisse sind der psychologische Ausgangspunkt des ältesten Jesuskultus in Palästina und die eigentliche Voraussetzung für die Entstehung der sich organisierenden christlichen Kultgemeinde“ (98). Dieses Mysterium, „Jesus ist uns erschienen“, habe gemeindebildend gewirkt und die messianische Jesusbewegung als eine Kultgemeinde konsolidiert (93). Der Bezug zu Jesus bleibe aber. Er sei als lebendiger Herr die zentrale Kultfigur, die in kultischer Anamnese vergegenwärtigt (98), aber zugleich transformiert werde. In Reaktion auf das österliche Erlebnis hätten nach Deissmann die Kultgenossen auf die Messiasgestalt den Abglanz der Gottheit selbst geworfen, Christus zum Kyrios erhöht, aus dem quälenden Problem des Kreuzes ein Wunder der Gnade gemacht, die heiligen Schriften der prophetischen Vorzeit geöffnet und Bekenner und Propheten entstehen lassen. So sei ein neuer Kult, der Jesus-

²³ Vgl. LvO², 16, 57, 62, 329f. Die 10., durch Kögel bearbeitete Auflage des Cremerschen Wörterbuches zum Neuen Testament erntete schließlich sein Lob; vgl. die entsprechende Notiz in Deissmanns Literaturbericht in ThR 9 (1906), 210–229, 216f.

²⁴ Vgl. Deissmann, Paulus (s. Anm. 8), 100–101, bes. Anm. 2; Wilhelm Bousset, Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus (FRLANT 21), Göttingen 1913.

²⁵ Vgl. die von Kloppenborg herausgegebene, auf mehrere Bände angelegte Inschriftendokumentation zu den „Greco-Roman Associations“: einstweilen John S. Kloppenborg/Richard S. Ascough (Hg.), Greco-Roman Associations. Texts, Translations, and Commentary, Bd. 1: Attica, Central Greece, Macedonia, Thrace (BZNW 181) Berlin 2011; außerdem Richard S. Ascough/Philip A. Harland/John S. Kloppenborg (Hg.), Associations in the Greco-Roman World. A Sourcebook, Berlin 2013.

²⁶ S. Anm. 8. Die Seitenangaben beziehen sich im Folgenden auf diesen Band.

Christus-Kult, entstanden, der sich nicht darin von anderen Kulturen unterscheidet, dass die zentrale Kultgestalt im Nebel der Mythologie verborgen blieb, sondern darin, dass er als Mensch aus Fleisch und Blut den meisten Kultgenossen persönlich bekannt und durch die Überlieferung seiner unvergänglichen und unvergleichlichen Worte täglich gegenwärtig war. Aber dieser Kult hätte von Anfang an weltgeschichtliche Dimensionen gehabt. Schon sehr früh öffnete sich nach Deissmann der Jesuskult für die Völker der antiken Welt. Sie hätten Brüderlichkeit praktiziert, sich den lebendigen Herrn und die Bedeutung seines Todes in zwei kultisch-sakramentalen Institutionen vergegenwärtigt, Taufe und Herrnmahl, und Propaganda für ihre Sache getrieben (101f.).

Dass Gott in Gnade den Zugang zum mystischen, geistlichen Christus durch die Taufe und das Abendmahl herstelle, hat Deissmann in seiner bekannten „Christus-Mystik“ dargelegt, wobei Mystik für ihn der Weg zu Gott durch die innere Erfahrung ist. Es gehe um die Unmittelbarkeit der Verbindung mit der Gottheit (119), eine Gemeinschaft mit Gott, die dieser selbst ermögliche, wenn der Mensch auf seine Gnade reagiert. Vor dem Hintergrund seines mystischen Christuserlebnisses habe Paulus den Jesuskult erlebt und „den überwiegenden Teil seiner klassischen Ausdrucksformen im wesentlichen geschaffen“ (196). Dabei werde Christus vom nationalen Messias zum weltweiten Herrn, und das Christentum zur „internationalen und intertemporalen Weltreligion“ (197). Da Paulus aber den Pneuma-Christus an die Wesenszüge des Menschen Jesus binde und an der Identität des Gekreuzigten mit dem Lebendigen und des Lebendigen mit dem Gekreuzigten festhalte, des Irdischen mit dem Himmlischen und des Himmlischen mit dem Irdischen, binde er die christliche Frömmigkeit unlösbar an die Person Jesus. So sichere er das Evangelium Jesu für die Menschheit. Er sei kein zweiter Stifter des Christentums, sondern derjenige, der das Gotteserlebnis des einen Jesus für die vielen sicherte (198).

Mit der bruchlosen Transformation der Verkündigung Jesu zum Christus-Christentum als mystischem Kult, reagiert Deissmann auf die Konzeptionen von William Wrede und Wilhelm Bousset,²⁷ die eine tiefgreifende Transformation urchristlicher Verkündigung unter Einfluss der Gnosis voraussetzten. Mit seiner These der Identität zwischen dem Irdischen und dem Himmlischen, dem Erhöhten und Gekreuzigten nimmt er die Thesen Ernst Käsemanns vorweg.²⁸

Deissmanns Buch ist aber eine kultur- und religionsgeschichtliche Studie zu *Paulus*, und wie schon William Wrede vor ihm, bettet Deissmann die Verkündigung des Paulus in eine Darstellung von dessen Leben ein. Aber anders als der scharfsinnige Wrede, war Deissmann ein Kenner des ägäischen Raumes und reiste Paulus nach, von Jerusalem bis Rom. Wie kein anderer vor ihm hatte er den deutschen Lesern die Welt des Paulus nahe gebracht und einen klaren Eindruck vermittelt von der bewundernswerten physischen Leistung des Apostels (vgl. 51f.). Seine enthusiastischen Beschreibungen der Stätten des Wirkens Pauli erinnern sehr an die zeitgleichen von Sir William Ramsay.²⁹ Als einer der ersten macht er auf die Unzulässigkeit der Unterteilung der mediterranen Küstenregion in semitische und griechisch-römische Kulturräume aufmerksam (28, 100f. Anm. 2) und ordnet Paulus dem Judentum und

²⁷ William Wrede, *Paulus*, Halle 1904 (2. Auflage Tübingen 1907); Bousset, *Kyrios Christos* (s. Anm. 23).

²⁸ Ernst Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, 2 Bde., Göttingen 1960/64; ders., *Das Problem des historischen Jesus*, *ZThK* 51 (1954), 125–153 (wieder in: *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Bd. 1, 187–214).

²⁹ William Ramsay, *The Cities of St. Paul. Their Influence of His Life and Thought*, London 1907.

der griechischen Kultur zu (34). Seine Familie sei von Gischala in Galiläa aus nach Tarsus gewandert (71f.), er selbst sei frommer „Bibel-Jude, ... Septuaginta-Jude“ gewesen (79). Nie sei Paulus aus der Gotteswelt des griechischen Alten Testaments geflohen, die Septuaginta sei die Grundlage seiner Frömmigkeit geblieben (vgl. 79).³⁰ Einem Ergebnis der viel späteren Forschung von Dietrich-Alex Koch vorgreifend,³¹ vermutet Deissmann z.B., dass Paulus einen Septuagintatext verwendet habe, der an einzelnen Stellen bereits einer jüdischen Revision unterzogen worden sei (80f.).

Die sichere Zuordnung des Paulus zum hellenisierten Judentum und die klare Absage an Boussets These einer hellenisierenden Transformation des Christentums in Syrien hätte der deutschsprachigen neutestamentlichen Wissenschaft viele irriige Konstruktionen wie die des hellenistischen Christentums vor und neben Paulus ersparen können. Deissmann warnte zudem vor der Einteilung in Judenchristen und Heidenchristen: „Es gab auch Judenheidenchristen, frühere Heiden, die erst Juden und dann Christen geworden waren“ (183). Seine Betonung der Wichtigkeit des „Septuagintajudentums“ im Rahmen der Kultur- und Religionsgeschichte des Hellenismus für die Entstehung des Christentums,³² zeigt eine Richtung auf, die später von Forschern wie Gerhard Delling in Halle und Willem van Unnik in Utrecht im Rahmen des *Corpus Hellenisticum ad Novi Testamenti* weitergeführt wurde.³³ Deissmann gehörte ja zu den Mitbegründern des Projektes.

Späteren *sozialgeschichtlichen* Untersuchungen vorgreifend, beschäftigt sich Deissmann mit dem Beruf des Paulus als Zeltmacher und mit seiner Sprache und ordnet ihn „unterhalb der literarischen Oberschichten und oberhalb der rein proletarischen Schichten“ ein (42). Da es ein gesondertes Referat zu diesem Thema gibt,³⁴ belasse ich es bei einigen Randbemerkungen. Zuvor muss aber gesagt werden, dass die sozialgeschichtliche Erforschung des Urchristentums, die von Abraham Malherbe in Yale in den siebziger Jahren angeregt wurde, Deissmann Wesentliches verdankt – auch wenn es darum ging, seine Unterschichtenthese zu widerlegen.³⁵

Deissmann hatte ein Auge für das Praktische. Seine Bemerkungen über die Bedeutung der Arbeit des Paulus für seine Missionstätigkeit sind später von der Yale-School, namentlich von Malherbes Schüler Ronald F. Hock aufgegriffen worden.³⁶ Deissmann fragte auch, wie und mit wem Paulus reiste, was er mitnahm, wo er übernachtete und wie er missionierte (182).

³⁰ Nach Deissmann lässt insbesondere der Vergleich mit Philo von Alexandrien, der zur Oberschicht gehörte, das Individuelle des Paulus hervortreten. „Philo schreibt, Paulus redet ... Philo ist Schriftsteller, Paulus ist es nicht; Philo hinterlässt literarische Werke, Paulus unliterarische Briefe“ (Deissmann, Paulus, 88).

³¹ Dietrich-Alex Koch, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus* (Beiträge zur historischen Theologie 69), Mainz 1983.

³² Vgl. Deissmann, Lehrstuhl (s. Anm. 20), 20f.

³³ Gerhard Delling, *Studien zum Frühjudentum. Gesammelte Aufsätze 1971–1987*, hg. von Cilliers Breytenbach und Karl-Wilhelm Niebuhr, Göttingen 2000; zu Willem van Unnik s. Anm. 14.

³⁴ Vgl. den Beitrag von Alexander Weiß, Deissmann und die Unterschichtenthese, in diesem Band, XXX.

³⁵ Abraham J. Malherbe, *Social Aspects of Early Christianity*, Baton Rouge 1977, xii, 31–59. Malherbe griff auch auf die Forschung von Edwin Judge zurück, der seine bedeutenden Vorträge zum „social pattern“ von christlichen Gruppen bereits Ende der fünfziger Jahre in England gehalten hatte. Vgl. Edwin A. Judge, *The Social Pattern of the Christian Groups in the First Century*, London 1960; ders., *The Social Identity of the First Christians: A Question of Method in Religious History*, JRH 11 (1980), 201–217 (wieder in David M. Scholer [Hg.], *Social Distinctives of the Christians in the First Century. Pivotal Essays by E. A. Judge*, Peabody 2008, 117–135; vgl. ebd., 1–56, den Aufsatz: *The Social Pattern of the Christian Groups in the First Century. Some Prolegomena to the Study of New Testament Ideas of Social Obligation*).

³⁶ Ronald F. Hock, *The Social Context of Paul's Ministry. Tentmaking and Apostleship*, Philadelphia 1980, bes. 14.

Seine Bemerkungen zu den Mitarbeitern des Paulus – Barnabas, Timotheus, Titus und andere – wurden später von Wolf-Henning Ollrog als Dissertation ausgearbeitet.³⁷ Die onomastischen Bemerkungen zu den Namen in den Grußlisten, die Beobachtungen zur Sozialstruktur der korinthischen Gemeinde anhand von 1Kor 1,26–28 und der Herrenmahlsproblematik in 1Kor 11,20–24, die Zusammenstellung der wohlhabenden Christen – wie Aquila und Priska in Ephesus und Gaius in Korinth, die ausreichend Raum für die Hausversammlungen hatten, sowie des Stadtkämmerers Erastus – sollte später Anstoß zur sozialgeschichtlichen Erforschung der „First Urban Christians“ durch Wayne Meeks geben,³⁸ der damit allerdings sehr präzise Deissmanns Unterschichtentese korrigiert.

Schon lange vor der Genderperspektive macht Deissmann auf die Rolle der bemittelten Frauen in der paulinischen Mission aufmerksam: Chloë, Phoebe, Lydia (188). Er zieht in großem Umfang christliche Quellen heran. Die apokryphen Apostelakten seien zwar nicht historisch, aber zumindest kulturhistorisch brauchbar (180). Die Johannesakte z.B. verrate viel über die Schwierigkeiten des Reisens.

Kehren wir zurück zu Deissmann als Religionsgeschichtler. Inwieweit hat er seine Konstruktion der Religionsgeschichte des Urchristentums über Paulus hinaus entwickelt? Für ihn ist Johannes der älteste und größte Interpret des Paulus (5). Wie er dazu kommt, wird deutlich aus einer Nachschrift der Johannesvorlesung, die Deissmann im Wintersemester 1933/1934 an der Friedrich-Wilhelms-Universität Berlin hielt.³⁹ Deissmann ordnet das Johannesevangelium in die Geschichte des Urchristentums ein. Aus den negativen Sätzen im Evangelium lasse sich schließen, dass die Gemeinde im Rückgriff auf Christus gegen zwei Fronten gekämpft habe: gegen die Jünger des Täufers und gegen die Juden. Letztere hätten Jesu Messianität bestritten und ihren Meister als Jesus überlegen dargestellt (49). Bereits im Prolog werde der Täufer positiv als Zeuge für Jesus eingeführt. Das Evangelium wehre falsche Gnosis ab, und zwar durch „Erkennen“. Das Erkennen sei aber nicht theoretisch, sondern „mystisch“, und vollziehe sich in der Gemeinschaft (49).

Nach Deissmann greife das Johannesevangelium als Kultbuch zum Gebrauch in der Gemeinde verschiedene Impulse auf. Im Johannesevangelium werde Synoptisches und Paulinisches in großartiger Weise vereint. Während er die synoptischen Evangelien als „somatisch“ bezeichnet, Jesus sei dort mehr „der auf der Erde Wandelnde“ (50), ist das Johannesevangelium für Deissmann ein „himmlisch-majestätisch“ pneumatisches Evangelium. In historischer Hinsicht, z.B. für die Leben-Jesu-Forschung, stehe das Johannesevangelium, das in stärkerem Maße ein Bekenntnisbuch sei, den Synoptikern nach. Dennoch biete es ein einzigartiges Bild für das Christliche der ersten Christen (53).

Auch wenn das johanneische Jesusbild sich stark von dem der Synoptiker abhebe, sei es aber ziemlich identisch mit dem paulinischen Bild des pneumatischen Christus. Wie bei Paulus sei die johanneische Christusgemeinde nicht uferlos, sie werde reguliert durch die Erinnerung an Jesus, die *anamnesis*. Der johanneische Logos sei nicht der philosophische Christus, sondern das Offenbarungswort Gottes, aber nicht ein „vulkanischer“ Christus, wie bei Paulus, sondern „ruhig, abgeklärt“.

³⁷ Wolf-Henning Ollrog, Paulus und seine Mitarbeiter. Untersuchungen zu Theorie und Praxis der paulinischen Mission (WMANT 50), Neukirchen-Vluyn 1979.

³⁸ Wayne Meeks, The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul, New Haven 1983, bes. 51f.

³⁹ Nachschrift von Pf. Hagemann (Grimm-Zentrum, Koll. 362). Die Seitenangaben beziehen sich im Folgenden auf dieses Dokument.

Auch beim Johannesevangelium gehe es um die *koinonia*. Das Ethos sei nüchtern, es gehe um Praktisches, der Beweis liege in der ausgeübten Bruderliebe, die schütze vor Indifferenz in der Gegenwart. Das paulinische ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ kehre wieder in der Vorstellung des „Bleibens“ und „Seins“ in Christus, aber mehr im Bleiben als im Sein.⁴⁰

Johannes formuliere schlicht und mache damit den paulinischen Beitrag ökumenisch: „Gott ist Geist, Gott ist Liebe.“ Mit diesem ewigen Vermächtnis verabschiede sich das apostolische Zeitalter (50).

Inwieweit war Deissmann damit ein Historiker des Urchristentums? Fragen wie die der historischen-Jesus-Forschung scheinen ihn nicht besonders zu interessieren. Es geht ihm nicht darum, ob es nun so war, wie die Texte erzählen, denn der religiöse Wert eines Textes hängt für ihn nicht von seiner historischen Korrektheit ab. Das Religiöse darf nach seiner Auffassung nicht versklavt werden unter das Historische, sein Wert ist nicht von der historischen Forschung abhängig. „Das Historische ist nicht das Fundament des Heiligen“ (53). Deissmann geht es darum, die religiösen Anschauungen, psychologischen Motive, das Ethos des Christuskultes in seinen paulinischen und johanneische Ausprägungen zu erfassen und vor ihrem kulturgeschichtlichen Hintergrund darzustellen. Er war einer der ersten Religions- und Kulturhistoriker des Urchristentums und seine Arbeiten verdienen nach hundert Jahren nicht nur im Rahmen der griechischen Philologie und in der Literaturgeschichte der Kaiserzeit, sondern auch in einem religions- und kulturgeschichtlichen Diskurs weiter diskutiert zu werden.

Abschließend ist zu fragen, warum Deissmann bei diesem Programm einer Sprach-, Literatur-, Religions- und Kulturgeschichte des Urchristentums doch eine relative geringe Wirkung auf die neutestamentliche Wissenschaft der Nachkriegszeit ausübte. Zunächst sicherlich deswegen, weil seine Forschungsansätze, sieht man einmal von dem Paulusbuch ab, wegen seiner vielfältigen ökumenischen Tätigkeiten weitgehend Programm geblieben sind. Allerdings ist sein praktischer Einsatz für die *Una Sancta* zutiefst von der Religion des Paulus her motiviert, der mit schöpferischen Kraft bis in die Gegenwart den verschiedenen Kirchen „das große Manifest der ökumenischen Einheitsidee“ schenke.⁴¹ Auch die Gesamtheit der in Christus Heiligen sei etwas Heiliges. In ihrer Gesamtheit stellten sie das Corpus Mysticum des erhöhten Retters dar. „In diesem Seinen Leib ist Er selbst auf Erden geblieben; die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen ist letztlich Er selbst.“⁴² In paulinischer Gewissheit um die Einheit in Jesus Christus und im Bewusstsein praktisch-brüderliche Solidarität aller Christen wird Deissmann zum Ökumeniker.

Seine wissenschaftlichen Wirkungsmöglichkeiten wurden aber auch durch äußere Faktoren eingeschränkt. Zunächst ist festzuhalten, dass Deissmann, anders als die Kriegsgeneration um Albrecht, Bultmann, Fascher, Leopoldt und Schniewind schon 1935 mit fast 70 Jahren aus dem Lehrbetrieb ausschied und 1937 verstarb. Nach dem Krieg sollten die jungen Gelehrten, deren wissenschaftliche Arbeit durch den Krieg unterbrochen wurde und die sich erst dann habilitierten, das Feld bestellen: vor allem die Bultmannschüler Bornkamm, Conzelmann, Käsemann und Schweitzer. Bultmanns Programm der hermeneutischen Vermittlung des

⁴⁰ Es gehe um das Kämpfen in dieser Lage. Deissmann verweist auf Joh 3,15; 5,56; 14,20.30; 15; 16,33; 17,21f. und formuliert als Konsequenz: Im Umgang mit Rasse werde sich „die Wahrheit der Christusgemeinschaft zeigen!“

⁴¹ Adolf Deissmann, Paulus, der Prophet der Una Sancta, Die Eiche 13 (1925), 14–18, 18.

⁴² Deissmann, Una Sancta (s. Anm. 40), 15.

urchristlichen Kerygmas wurde auf diese Weise das bestimmende Paradigma.⁴³ Die Deissmannschüler konnten dagegen keinen Einfluss mehr entfalten. Im November 1947 starb Martin Dibelius im Alter von nur 64 Jahren. Aus Krankheitsgründen konnte er den früher im Jahr ergangenen Ruf an die Berliner Theologische Fakultät nicht mehr folgen. Schon ein Jahr zuvor war Ernst Lohmeyer der Lynchjustiz in der russischen Besatzungszone in Greifswald zum Opfer gefallen.⁴⁴ Deissmanns erster Berliner Assistent Otto Schmitz wurde 1935 in Münster, wo er Professor für Neues Testament war, unrechtmäßig entlassen. Von 1938 bis zu seiner Emeritierung 1951 leitete er die der Bekennenden Kirche verbundene Evangelistenschule Johanneum in Wuppertal. Georg Bertram, ein weiterer Berliner Mitarbeiter Deissmanns und seit 1925 Professor in Giessen, wurde aktiver Parteigänger des Nationalsozialismus und nach 1945 abgesetzt.⁴⁵ Aus sehr unterschiedlichen Gründen fand ihre am hellenistischen Judentum orientierte Forschung⁴⁶ keine Fortsetzung. Karl Ludwig Schmidt, seit 1933 in Basel in der Schweiz, konnte nach seinem Schlaganfall 1952 nicht mehr arbeiten. Wilhelm Michaelis, der 1923 unter Deissmanns Leitung habilitiert wurde, lehrte von 1930 bis 1965 in Bern. Es blieben nur Johannes Schneider und Günther Harder, beide aus der Bekennenden Kirche. Schneider wechselte 1947 von der Kirchlichen Hochschule Berlin-Dahlem an die Fakultät in Ost-Berlin, konnte aber – auch wegen des bestimmenden Einflusses von Erich Fascher an der Berliner Fakultät – Deissmanns Erbe dort nicht wiederbeleben. Zur Förderung eines neuen Verhältnisses der Christen in Berlin zum Judentum gründete Harder das Institut für Kirche und Judentum an der Kirchlichen Hochschule Berlin und leitete es von 1960 bis 1974.

Im Siegeszug der dialektischen Theologie und der Bultmannschule, dem in Westdeutschland nur Joachim Jeremias, Karl-Heinrich Rengstorff und der in Halle/Saale promovierte Otto Michel etwas entgegensetzen konnten, wurde das Erbe Deissmanns, sieht man von seinem sprachgeschichtlichen Beitrag ab, zwischen Rhein und Elbe zu Unrecht vergessen. Zum Glück fand die englische Ausgaben des „Light from the Ancient East“ von 1910 und 1911 weiterhin weltweit ihre Leser, in den Vereinigten Staaten, aber auch in Australien, Neuseeland und in Südafrika.

⁴³ Gerhard Friedrich und Karl-Heinrich Rengstorff setzten das Positive an Kittels Erbe in ThWNT fort.

⁴⁴ Lohmeyer wurde 1912 unter Deissmanns Betreuung in Berlin promoviert, 1918 unter Dibelius' in Heidelberg habilitiert; vgl. dazu Merk, Kriegsgeneration (s. Anm. 11), 38.

⁴⁵ 1955 wurde er wieder Dozent für theologische Fächer an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main.

⁴⁶ Vgl. Otto Schmitz, Die Opferanschauung des späteren Judentums und die Opferaussagen des Neuen Testaments, Tübingen 1910; ders., Der Freiheitsgedanke bei Epiktet und das Freiheitszeugnis des Paulus, Gütersloh 1923; ders., Die Christus-Gemeinschaft des Paulus im Lichte seines Genetivgebrauchs, Gütersloh 1924. Bertram hatte neben seiner formgeschichtlichen Berliner Lizenziatsarbeit, die sicher von Dibelius und Schmidt mitgeprägt wurde (vgl. Georg Bertram, Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult, Göttingen 1922) verschiedene Aufsätze zur Septuaginta-Sprache, auch in ThWNT, abgefasst.