

ANDREAS LINDEMANN

Glauben, Handeln, Verstehen

Wissenschaftliche Untersuchungen

zum Neuen Testament

282

Mohr Siebeck

Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament

Herausgeber / Editor
Jörg Frey (Zürich)

Mitherausgeber / Associate Editors
Friedrich Avemarie (Marburg)
Markus Bockmuehl (Oxford)
James A. Kelhoffer (Uppsala)
Hans-Josef Klauck (Chicago, IL)

282



Andreas Lindemann

Glauben, Handeln, Verstehen

Studien zur Auslegung des Neuen Testaments

–

Band II

Mohr Siebeck

ANDREAS LINDEMANN, geboren 1943 in Leer (Ostfriesland); Studium der Ev. Theologie in Tübingen und Göttingen; 1973/1974 Vikariat; 1975 Promotion; 1977 Habilitation; 1978–2009 Professor für Neues Testament an der Kirchlichen Hochschule Bethel; seit 2009 im Ruhestand. Seit 2007 Direktor der Evangelischen Forschungsakademie; seit 2008 korrespondierendes Mitglied der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen.

e-ISBN PDF 978-3-16-151860-7

ISBN 978-3-16-151683-2

ISSN 0512-1604 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament)

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2011 Mohr Siebeck Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Martin Fischer in Tübingen aus der Stempel Garamond und der OdysseaU gesetzt, von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Großbuchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Für Erdmüte

Vorwort

Welche Bedeutung hat die wissenschaftliche Auslegung der neutestamentlichen Texte? Geht es nur darum, die Schriften eines antiken Textcorpus, das in der Weltgeschichte freilich große Wirkung entfaltet hat, als historische Dokumente der Vergangenheit zu lesen und zu verstehen? Oder ist die Auslegung des Neuen Testaments ein primär textwissenschaftliches Unternehmen, so dass diese Schriften bzw. das Neue Testament als ganzes in erster Linie als »Literatur« zu beschreiben wären, weithin unabhängig vom Inhalt? Der den hier vorliegenden Studien zugrunde liegende Ansatz versteht die Arbeit der neutestamentlichen Wissenschaft als Teil der christlichen Theologie – Theologie verstanden als wissenschaftlich verantwortete Rede vom christlichen Bekenntnis, das von Gott spricht. Die neutestamentlichen Texte sind diejenigen Dokumente, in denen dieses Bekenntnis ursprünglich bezeugt ist. Zugleich wird die Beziehung der neutestamentlichen Texte zur gegenwärtig existierenden Kirche mitbedacht, und insofern ist Exegese eine »kirchliche Wissenschaft« – natürlich nicht in dem Sinne, dass sie sich die Inhalte oder gar die Ergebnisse ihres Arbeitens von kirchlichen Instanzen vorgegeben sein ließe, wohl aber in dem Sinne, dass sie den unmittelbaren Bezug ihrer Texte zur gegenwärtigen Kirche erkennt und beachtet.

Die vierzehn Aufsätze in diesem Band beziehen sich auf unterschiedliche Arbeits- und Themenfelder, die mir wichtig sind. Die fünf Beiträge des ersten Kapitels verdanken sich dem jüdisch-christlichen Dialog; ich versuche, neutestamentliche Aspekte in das Gespräch einzubringen, ohne an falschen Positionen festzuhalten oder umgekehrt aus vermeintlich aktuell notwendigen Gründen vielleicht Wünschenswertes ins Neue Testament zurückzulegen. Die vier Beiträge des zweiten Kapitels wenden sich unterschiedlichen Aspekten und Positionen neutestamentlicher Ethik zu, die nach wie vor grundsätzlich bedeutsam sind – vom Problem womöglich religiös motivierter Gewaltanwendung über die Stellung der Kirche in einer säkularen Gesellschaft bis zur Frage nach dem Schutz des werdenden Lebens. Die fünf Studien im dritten Kapitel schließlich gehen auf Aspekte der Auslegungs- und Theologiegeschichte ein – beginnend bei Klemens' Exegese der Erzählung vom »reichen Jüngling« über Aspekte der Schriftauslegung Calvins bis zur Geschichte der neutestamentlichen Wissenschaft im 19. und vor allem im 20. Jahrhundert.

Die Studien, entstanden in den Jahren 1987 bis 2011, verdanken sich vielfach der Mitarbeit in kirchlichen Gremien oder gehen auf Einladungen zu Vorträgen und zur Mitarbeit an Festschriften zurück. Für die vorliegende Veröffentlichung habe ich sie sämtlich vollständig überarbeitet und dabei insbesondere die Auseinandersetzung mit der Forschung weitergeführt. Der Erscheinungsort der jeweils ursprünglichen Fassung ist in den Einleitungen zu den drei Kapiteln bibliographisch vollständig genannt.

Herr Kollege Jörg Frey (Zürich) war dazu bereit, auch diese Studien ebenso wie schon den im Jahre 2009 erschienenen Band »Die Evangelien und die Apostelgeschichte« in die von ihm herausgegebene Reihe aufzunehmen; ihm und auch Dr. Henning Ziebritzki vom Verlag Mohr Siebeck danke ich dafür herzlich. Mein Freund und Kollege David du Toit (München) hat mich auch diesmal bei der Auswahl kritisch beraten, wofür ich ihm ganz besonders dankbar bin.

Den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Verlags Mohr Siebeck danke ich für die – mir seit langem vertraute – gute Zusammenarbeit. Ein besonderer Dank gilt dabei auch an dieser Stelle Frau Tanja Idler, die mit großer Sorgfalt und Geduld für die Herstellung des Buches Sorge trug. Herrn Martin Fischer danke ich für die umsichtige Arbeit beim Satz des Buches.

Gewidmet ist der Band meiner Frau.

Bethel, im Oktober 2011

Andreas Lindemann

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	VII
---------------	-----

I

Israel – Jesus – Paulus

Einleitung	1
Der jüdische Jesus als der Christus der Kirche. Historische Beobachtungen am Neuen Testament	4
Paulus – Pharisäer und Apostel	33
Paulus und die Jesustradition	73
Jesus als ›der Kyrios‹ bei Paulus und bei Lukas. Erwägungen zum Verhältnis von Bekenntnis und historischer Erkenntnis in der neutestamentlichen Christologie	116
Israel und sein ›Land‹ im Neuen Testament	149

II

Aspekte neutestamentlicher Ethik

Einleitung	191
»... und trieb alle aus dem Tempel hinaus« (Joh 2,15). Gewalt und Gewaltlosigkeit im Jesusbild der Evangelien	194
»Juden, Griechen und die Kirche Gottes«. Die paulinische Ekklesiologie und die Lebenswirklichkeit der ἐκκλησία in Korinth	226

Hilfe für die Armen. Die Jerusalem-Kollekte des Paulus als »diakonisches Unternehmen«	253
»Du sollst ein Kind nicht im Leib der Mutter töten«. Schwangerschaftsabbruch als ethisches Problem im antiken Judentum und im frühen Christentum	284

III

Studien zur Auslegungs- und Theologiegeschichte

Einleitung	309
Eigentum und Reich Gottes. Die Erzählung »Jesus und der Reiche« im Neuen Testament und bei Klemens von Alexandria	312
»... erwählt in Christus vor Grundlegung der Welt«. Zum Verständnis der Prädestination im Römerbrief, im Epheserbrief und bei Johannes Calvin	342
Johannes Calvin als Exeget	370
Zur neutestamentlichen Theologie im 19. und 20. Jahrhundert. Von der Tübinger Schule bis zu Rudolf Bultmann und in die Gegenwart	411
Neutestamentler in der Zeit des Nationalsozialismus: Hans von Soden und Rudolf Bultmann in Marburg	450
Register	
Stellen	487
Autoren	494
Sachen und Themen	499

I Israel – Jesus – Paulus

Einleitung

Die fünf in diesem Kapitel enthaltenen Aufsätze verdanken sich dem jüdisch-christlichen Dialog und dabei vor allem auch dem innerhalb der Kirche auf unterschiedlichen Ebenen geführten Gespräch zum Thema »Kirche und Israel«. In den Beiträgen wird versucht, neutestamentliche Aspekte in dieses Gespräch einzubringen, ohne dass an offensichtlich überholten bzw. falschen Positionen festgehalten wird; aber es soll auch vermieden werden, aus aktuellen theologischen Gründen für wünschenswert gehaltene Positionen ohne Textbasis im Neuen Testament wiederzufinden.

Der Aufsatz *Der jüdische Jesus als der Christus der Kirche. Historische Beobachtungen am Neuen Testament* geht zurück auf einen Vortrag, den ich auf Einladung der Herausgeber der Zeitschrift »Evangelische Theologie« während einer Tagung dieses Kreises im Mai 1994 in Erfurt hielt. Anlaß für diese Tagung unter dem Thema »Jesus Christus – das Verbindende und Trennende zwischen Judentum und Christen« war eine Kontroverse, die in den Jahren 1991 und 1992 in Beiträgen in der »Evangelischen Theologie« ausgetragen worden war. Ernst Käsemann und Helmut Traub hatten in scharfem Widerspruch gegen eine Aussage von Jürgen Seim betont, dass Jesus Christus nicht eine, sondern *die* einzige Offenbarung Gottes ist. Es ging in Erfurt »um die christlich-theologische Frage, was Grundlage *christlicher* Identität sei.«¹ Der Vortrag wurde nicht zuletzt auf Grund der sich anschließenden Diskussion überarbeitet und im folgenden Jahr veröffentlicht.² Für den vorliegenden Band wurde der Aufsatz grundlegend bearbeitet und erweitert.

Den ersten Anstoß zu dem Aufsatz *Paulus – Pharisäer und Apostel* verdankte ich der Einladung zu einer Tagung der Evangelischen Akademikerschaft in Bielefeld, deren Thema das Verhältnis von Juden und Christen war; ich war gebeten worden, die Problematik anhand der Person des Paulus darzustellen. In erheblich veränderter Fassung wurde der Beitrag dann an-

¹ So U. Luz, Zu diesem Heft, EvTh 55 (1995) 1. Angaben zu den betreffenden Aussagen von Seim, Käsemann und Traub ebd.

² Der Aufsatz erschien unter dem jetzt beibehaltenen Titel in: EvTh 55 (1995) 28–49. Alle während jener Tagung gehaltenen Vorträge sind in diesem Heft dokumentiert (aaO., 1–102), dazu O. WASSMUTH, Konsens, Dissens und offene Fragen. Zum Diskussionsstand nach der Erfurter Tagung der »Evangelischen Theologie«, aaO., 102–107.

läßlich der Festveranstaltung zum 70. Geburtstag von Jürgen Becker in Kiel vorgetragen und in dem dazu dann erschienenen Sammelband veröffentlicht.³ Für den jetzt vorliegenden Band wurde der Text abermals vollständig überarbeitet und nicht zuletzt auch durch die Diskussion mit neuerer Literatur ergänzt.

Der Aufsatz *Paulus und die Jesustradition* geht zurück auf ein Referat, das ich im Rahmen des von Ithamar Gruenwald und Petr Pokorný geleiteten SNTS-Seminars »Shaping Traditions about Jesus« unter dem Titel »Jesus-Traditionen in den paulinischen Briefen« während der 62. Jahrestagung der SNTS in Sibiu/Hermannstadt 2007 zur Diskussion gestellt habe. Dieser Vortrag wurde für die Henk Jan de Jonge (Leiden) zum 65. Geburtstag gewidmete Festschrift zu einem größeren Aufsatz erweitert.⁴ Für den vorliegenden Band wurde der ganze Aufsatz kritisch durchgesehen und durch neuere Literatur ergänzt.

Der Beitrag *Jesus als ›der Kyrios‹ bei Paulus und Lukas. Erwägungen zum Verhältnis von Bekenntnis und historischer Erkenntnis in der neutestamentlichen Christologie* geht zurück auf die Einladung zu der Januartagung 2001 der Evangelischen Forschungsakademie, die unter dem Thema »Jesus Christus als Grund und Maß des christlichen Glaubens im 3. Jahrtausend« stand. Der Vortrag trug den Titel »Die Erkenntnis- und Bekenntnisstruktur der neutestamentlichen Christologie«.⁵ In überarbeiteter Form wurde mein Vortrag in den von Jens Schröter und Ralph Brucker herausgegebenen Sammelband »Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung« aufgenommen⁶; die jetzt vorliegende Fassung bietet einen vollständig überarbeiteten und durch neuere Literatur ergänzten Text.

Die Studie *Israel und sein ›Land‹ im Neuen Testament* geht zum einen zurück auf ein Referat, das ich im Jahre 1997 im Rahmen der Lehrgespräche »Kirche und Israel« in der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa« (GEKE; bis 2002: Leuenberger Kirchengemeinschaft) zur Diskussion gestellt habe.⁷ Er verdankt sich zum andern der Arbeit in dem »Gemeinsamen

³ Paulus – Pharisäer und Apostel, in: D. SÄNGER/U. MELL (Hgg.), Paulus und Johannes. Exegetische Studien zur paulinischen und johanneischen Literatur und Theologie, WUNT 198, Mohr Siebeck, Tübingen 2006, 311–351.

⁴ Paulus und die Jesustradition, in: R. BUITENWERF/H. W. HOLLANDER/J. TROMP (eds), Jesus, Paul, and Early Christianity. Studies in Honour of Henk Jan de Jonge, Supplements to Novum Testamentum 130, Brill, Leiden/Boston 2008, 281–316.

⁵ Während der Tagung wurden insgesamt sieben Vorträge aus den Bereichen Kunstgeschichte, Ethik, Politik und Medien gehalten; gesondert veröffentlicht wurde der Beitrag der in Katowice tätigen Kunsthistorikerin EWA CHOJECKA, Christusbilder als Spiegel des 20. Jahrhunderts, Evangelische Forschungsakademie Berlin 2001 (48 S.).

⁶ BZNW 114, Berlin 2002, 429–461. J. Schröter hielt auf der oben erwähnten Tagung einen Vortrag unter dem Thema »Der historische Jesus – eine kritische Bestandsaufnahme«.

⁷ Das Ergebnis der Arbeit der Lehrgesprächsgruppe wurde nach umfangreichen innerkirchlichen Diskussionen bei der Vollversammlung der GEKE im Sommer 2001 in Belfast

Ausschuss ›Kirche und Judentum‹ der EKD, der VELKD und der UEK« an einem Votum zu der Frage, ob der besonderen Rolle des ›Landes‹ für Israel in der christlichen Theologie unmittelbare Bedeutung zukommt; kirchliche Erklärungen zum Thema »Kirche und Israel« weisen in der Regel auf die besondere Problematik hin, treffen aber keine Entscheidung. Im Rahmen der Vorbereitung des Votums wurde mir das Gewicht der Frage für das in neutestamentlichen Texten sichtbare Israelverständnis deutlich. Der im Rahmen der erwähnten Leuenberger Lehrgespräche entstandene Vortrag wurde unter dem Titel »Israel im Neuen Testament« in veränderter Form im Juni 1998 vor der Theologischen Fakultät Paderborn im Rahmen des regelmäßigen Vorlesungsaustauschs zwischen Bethel und Paderborn als Gastvorlesung vorgetragen und dann veröffentlicht.⁸ Die im Zusammenhang der Arbeit im Ausschuss »Kirche und Judentum« gewonnenen Einsichten sind Bestandteil des jetzt vorliegenden, umfassend neu formulierten Aufsatzes geworden.

einstimmig verabschiedet. Kirche und Israel. Ein Beitrag der reformatorischen Kirchen Europas zum Verhältnis von Christen und Juden. Church and Israel. A Contribution from the Reformation Churches in Europe to the Relationship between Christians and Jews, hg. von H. SCHWIER, Leuenberger Texte 6, Frankfurt am Main 2001. Dankbar erinnere ich mich der intensiven Mitarbeit der 2008 verstorbenen Jerusalemer Professorin Dr. Chana Safrai, die mir viele Einsichten und historische Informationen vermittelte.

⁸ WuD 25 (1999) 167–192. Meinem Betheler Kollegen Hans-Peter Stähli danke ich auch an dieser Stelle für zahlreiche Gespräche und insbesondere auch für einige gemeinsame Lehrveranstaltungen zum antiken Judentum, die mir wesentlich geholfen haben, Eigenart und Vielfalt jüdischen Denkens zu erkennen und besser zu verstehen.

Der jüdische Jesus als der Christus der Kirche

Historische Beobachtungen am Neuen Testament

Die christliche Kirche beruft sich auf Jesus von Nazareth, d.h. sie gewinnt von ihm her ihre Identität. Dabei weiß die Kirche, dass Jesus kein »Christ« war und dass er auch nicht beabsichtigte, die christliche Kirche oder auch nur eine ähnliche Gruppe zu schaffen¹; Jesus war kein Religionsstifter. Der aus Galiläa stammende und, soweit wir wissen, überwiegend dort lebende Jesus war Jude, und nichts deutet darauf hin, dass er sein Judesein jemals in Frage gestellt hätte. Gleichwohl nahm Jesus – nach allem, was wir historisch erkennen können – innerhalb des palästinischen Judentums seiner Zeit in gewisser Weise durchaus eine Sonderstellung ein, vergleichbar vielleicht mit der Johannes des Täufers. Jesus verstand sich offenbar – zumindest in dem Abschnitt seines Lebens, den wir historisch einigermaßen deutlich zu erkennen vermögen – als ein Mensch, der die Vollmacht besaß, verbindlich von Gott und insbesondere von Gottes kommender Herrschaft sprechen zu dürfen. Möglicherweise ist es deshalb zulässig, Jesus als einen Propheten zu bezeichnen², sofern man nicht darauf verzichten will, ihn mit einem »Etikett« zu versehen.³

¹ Es genügt, hier auf die lapidare Feststellung Bultmanns zu verweisen, dass Jesu Verkündigung »zu den Voraussetzungen der Theologie des NT« gehört und nicht ein Teil dieser selbst ist; R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 41961, 1. Vgl. dazu die Hinweise in meinem Aufsatz: *Zur neutestamentlichen Theologie im 19. und 20. Jahrhundert. Von der Tübinger Schule bis zu Rudolf Bultmann und in die Gegenwart* (s. S. 411–449, hier: 432).

² Es kommt bei dieser Erwägung nicht darauf an, ob sich bei Jesus der Gebrauch des Wortes *προφήτης* bzw. eines semitischen Äquivalents bezogen auf seine eigene Person historisch zuverlässig belegen läßt oder nicht.

³ Immer wieder diskutiert wird die Frage, ob Jesus sich als »der Menschensohn« verstanden hat. Auch im Falle der Bejahung dieser Frage bliebe aber zu klären, in welchem Sinne er diese Bezeichnung dann als Bezeichnung für seine eigene Person gebraucht hätte. Kritisch dazu A. VÖGTLE, *Die »Gretchenfrage« des Menschensohnproblems. Bilanz und Perspektive* (QD 152), Freiburg usw. 1994. CHR. M. TUCKETT, *The Son of Man and Daniel 7: Q and Jesus*, in: A. LINDEMANN (ed.), *The Sayings Source Q and the Historical Jesus*, BEThL 158, Leuven 2001, 371–394 nimmt an, dass es sich um eine Selbstbezeichnung Jesu gehandelt haben könnte, mit der er zum einen einfach das »Ich« ausgesagen konnte, das aber zum andern im Licht von Dan 7 einen besonderen Akzent erhielt: »In doing so he may then have been giving expression to his conviction that he, like others before him,

I. Jesus als »Prophet« der nahen Gottesherrschaft

Fragen wir historisch danach, was Jesus, abseits aller späteren »Übermalungen« durch die christliche Überlieferung, tatsächlich predigte, so ist vorab ein methodischer Hinweis nach wie vor unumgänglich: Als mit hoher Wahrscheinlichkeit authentisch »jesuanische« Verkündigung kann zunächst einmal nur gelten, was zum einen nicht ohne weiteres mit Aussagen im zeitgenössischen Judentum übereinstimmt und zum andern nicht als Lehre des nachösterlichen Christentums zu erklären ist.⁴ Während der zweite Teil dieses methodischen Prinzips unmittelbar einleuchtend ist, wird gegen die zuerst genannte Feststellung eingewandt, damit werde Jesu Stellung von vornherein als am Rande oder sogar jenseits des Judentums stehend definiert; die Feststellung, dass Jesus Jude war, werde in Wahrheit faktisch nicht ernstgenommen. In der Tat wäre es unsachgemäß, ausschließlich nach solchen Jesusworten zu suchen, die sonst im Judentum nicht belegt sind, und hieraus allein dann Jesu Selbstverständnis und Jesu Lehre zu rekonstruieren. Dieses – freilich so auch von niemandem angewandte⁵ – Verfahren würde zweifellos in Apologetik bzw. Polemik führen; denn einerseits würde eine historisch so nicht belegbare Unvergleichlichkeit des Auftretens Jesu behauptet, und andererseits wäre die Breite und Vielfalt im Denken des Judentums der hellenistisch-römischen Zeit, auch in Palästina, nicht erkannt.⁶ Dennoch ist der als »Differenzkriterium« bezeichnete methodische Grundsatz als *Ausgangspunkt* für eine Rekonstruktion von Leben und Lehre Jesu unverzichtbar, weil andernfalls jede methodisch kontrollierbare Basis für eine solche Rekonstruktion fehlen würde.⁷ Die Aufgabe besteht ja darin,

was detined to suffer rejection, hostility and violence because of his commitment to God, but that he would be subsequently vindicated in the heavenly court« (394). U. B. MÜLLER, Jesus als »der Menschensohn«, in: D. SÄNGER (Hg.), Gottessohn und Menschensohn. Exegetische Studien zu zwei Paradigmen biblischer Intertextualität, BThSt 67, Neukirchen-Vluyn 2004, 91–129. Auch Müller nimmt an, dass »Menschensohn« kein geprägter Titel war; die Gemeinde übernahm eine für Jesus charakteristische Selbstbezeichnung und konnte »alsbald sehr unterschiedliche christologische Inhalte mit ihr verbinden, weil sie inhaltlich wenig vorgeprägt war« (129). Vgl. auch J. SCHRÖTER, Jesus von Nazaret. Jude aus Galiläa – Retter der Welt, Biblische Gestalten 15, Leipzig 2006, 244–254.

⁴ Vgl. dazu F. HAHN, Methodologische Überlegungen zur Rückfrage nach Jesus, in: K. KERTELGE (Hg.), Rückfrage nach Jesus (QD 63), Freiburg usw. 1974, 11–77, insbesondere 33 f., außerdem D. LÜHRMANN, Die Frage nach Kriterien für ursprüngliche Jesusworte, in: J. DUPONT (Hg.), Jésus aux origines de la christologie (BETHL 40), Leuven 1975, 59–72.

⁵ Vgl. dazu A. LINDEMANN, Zur Einführung: Die Frage nach dem historischen Jesus als historisches und theologisches Problem, in: U. H. J. KÖRTNER (Hg.), Jesus im 21. Jahrhundert. Bultmanns Jesusbuch und die heutige Jesusforschung, Neukirchen-Vluyn 2002, 1–21.

⁶ Vgl. etwa J. NEUSNER, Judentum in frühchristlicher Zeit, Stuttgart 1988, 31 f.

⁷ S. dazu die klaren Ausführungen von J. BECKER, Jesus von Nazaret, Berlin 1996, 17–20.

das innerhalb der ausschließlich christlichen Jesus-Überlieferung mit einiger Sicherheit als »authentisch« anzusehende Material zu identifizieren und die Geschichte Jesu innerhalb des Judentums seiner Zeit so weit wie möglich historisch verständlich zu machen. Die Forderung, dabei zunächst auf wahrnehmbare Differenzen insbesondere auch zum Judentum zu achten, verdankt sich nicht dem Wunsch, Jesus vom übrigen Judentum zu trennen, sondern dahinter steht die Erkenntnis, dass allgemein-jüdische Aussagen im Bereich von theologischer Lehre und Ethik eben auch von der nachösterlichen christlichen Gemeinde rezipiert bzw. richtiger: selbstverständlich weiter tradiert wurden, insofern die ersten »Christen« ja ebenso wie Jesus selber Juden waren und dies auch bleiben wollten. Aus diesem Grund kann der Zugang zur authentischen Predigt Jesu nicht dort beginnen, wo seine Verkündigung mit der des übrigen Judentum übereinstimmt, sondern er muß dort einsetzen, wo Differenzen sichtbar sind.

Gerd Theißen und Dagmar Winter haben in ihrer Untersuchung zur Kriterienfrage in der Jesusforschung das »Plausibilitätskriterium« in die Debatte eingeführt; methodische Basis seien »nicht allein Unterschiede und Differenzen zum Judentum und Urchristentum«, sondern »ihr historisch ›plausibler‹ Zusammenhang, der sowohl Kontinuität wie Diskontinuität, Analogie wie Differenz, Übereinstimmung wie Gegensatz umfassen kann«. ⁸ In einer Zusammenfassung ihrer Kritik am Differenzkriterium stellen Theißen und Winter u.a. fest, dieses Kriterium konfligiere per se »mit der Doppelforderung nach einer geschichtlichen Einordnung Jesu in das Judentum und nach einer wirkungsgeschichtlichen Einordnung an den Beginn des Christentums«⁹; aber das ist m. E. ein Mißverständnis, denn die geforderte »Einordnung« setzt doch voraus, dass zunächst einmal diejenige Person »identifiziert« werden muß, um deren »Einordnung« es geht. Der kritisierte Begriff der »Einzigartigkeit« impliziert nicht den Aspekt der Überlegenheit oder Unableitbarkeit, sondern gefragt wird einfach nach unverwechselbaren Eigenschaften, die eine historische Person überhaupt erst als solche erkennbar machen. ¹⁰ Es ist eine Verzeichnung des methodischen Ansatzes des »Differenzkriteriums«, wenn Theißen und Winter vom »zweiseitigen Differenzkriterium« sprechen und dann übergangslos einfügen: »mit einer einseitigen Abgrenzung Jesu zum Judentum hin«. ¹¹ Im übrigen nennen Theißen und Winter eine »Tendenzwidrigkeit« als ersten Aspekt historischer »Wirkungsplausibilität«, womit der Widerspruch zum Differenzkriterium bereits deutlich relativiert wird. ¹²

⁸ G. THEIßEN/D. WINTER, Die Kriterienfrage in der Jesusforschung. Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium, NTOA 34, Freiburg/Schweiz und Göttingen 1997, 27.

⁹ THEIßEN/WINTER, Kriterienfrage (s. die vorige Anm.), 139.

¹⁰ Nach THEIßEN/WINTER, Kriterienfrage, 175 ordnet der »Third Quest« in der Geschichte der Leben-Jesu-Forschung Jesus »entschieden ins Judentum« ein und löst »die historische Jesusforschung methodologisch von den Legitimationsproblemen christlicher Theologie«. Aber läßt es sich wirklich zeigen, dass die von E. Käsemann, G. Bornkamm und H. Conzelmann gestellte »Neue Frage« nach dem historischen Jesus sich solchen theologischen Legitimationsproblemen verdankt?

¹¹ So THEIßEN/WINTER, Kriterienfrage, 176.

¹² THEIßEN/WINTER, Kriterienfrage, 177–180. AaO., 211 sprechen die Autoren von »Tendenzprädigkeit« und stellen fest: »Was ›jüdisch‹ plausibel ist, genießt für die Rück-

Als historisch gesicherte Erkenntnis wird gelten dürfen, dass Jesus die als nahe bevorstehend erwartete Herrschaft Gottes verkündigte. Damit steht ein Aspekt der Theologie und der eschatologischen Erwartung im Zentrum, der im übrigen zeitgenössischen Judentum eher am Rande Bedeutung hat.¹³ Umgekehrt fällt auf, dass in Jesu Verkündigung die Tora und insbesondere das Problem ihrer richtigen Auslegung eine vergleichsweise geringe Rolle spielt.¹⁴ Im eigentlichen Sinne thematisiert werden die Praxis des Sabbatgebotes und Reinheitsvorschriften¹⁵, und hier zeigt die spätere Fassung der Überlieferungen im Matthäusevangelium ein deutlich stärkeres Interesse an halachischer Diskussion als etwa deren Fassung im Markusevangelium. Auch das »Land Israel«, also Gottes besondere Gabe an sein Volk, scheint in Jesu Predigt kaum ein Thema gewesen zu sein.¹⁶

Beide Beobachtungen sind angesichts der aktuellen Verhältnisse vor allem in Judäa erstaunlich.¹⁷ Die Differenzen zum übrigen Judentum werden deutlich bei einem Vergleich zwischen dem in seiner Grundtendenz doch wohl auf Jesus zurückgehenden Vaterunser-Gebet (Lk 11,2–4 Q) und dem Achtzehn-Gebet: Im Vaterunser, einem zweifellos jüdischen Gebet, fin-

führung auf Jesus hohe historische Plausibilität. Zumindest muß »echtes« Jesusgut mit dem vielfältigen Erscheinungsbild des Judentums seiner Tage im weitesten Sinne vereinbar sein. Dies nennen wir *jüdische Kontextplausibilität*. Aufgrund der »christlichen« Überlieferung ist es nicht möglich, eine darin enthaltene jüdisch geprägte Äußerung einem jüdischen Zeitgenossen Jesu zuzusprechen und dem Juden Jesus abzusprechen.« Aber auch die Träger zumindest der frühen »christlichen« Überlieferung« waren Juden; die von Theißen und Winter an dieser Stelle vorausgesetzte Unterscheidbarkeit von »christlich« und »jüdisch« ist in dieser Form wenig plausibel.

¹³ Vgl. A. LINDEMANN, Art. Herrschaft Gottes/Reich Gottes IV, TRE XV, Berlin 1986, 196–218, hier: 207. HELMUT MERKEL, Die Gottesherrschaft in der Verkündigung Jesu, in: M. HENGEL/A. M. SCHWEMER (Hg.), Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt, WUNT 55, Tübingen 1991, 119–161, hier vor allem die Zusammenfassung. Ferner SCHRÖTER, Jesus von Nazaret (s. Anm. 3), 196–213.

¹⁴ Vgl. dazu F. VOUGA, Geschichte des frühen Christentums (UTB 1733), Tübingen 1993, 47–54. J.-W. TAEGER, Der grundsätzliche oder ungrundsätzliche Unterschied. Anmerkungen zur gegenwärtigen Debatte um das Gesetzesverständnis Jesu, in: I. BROER (Hg.), Jesus und das jüdische Gesetz, Stuttgart usw. 1992, 13–35, vor allem 19f. Die Monographie von W. R. G. LOADER, Jesus' Attitude towards the Law. A Study of the Gospels, WUNT II/97, Tübingen 1997 hat die Evangelien in ihrer Endgestalt im Blick. Die historische Frage nach Jesu Gesetzesverständnis wird nur am Ende kurz gestreift; »one of the problems in approaching the traditions is that they do not portray Jesus as a formal interpreter of the Law, despite what the Matthean antitheses suggest« (521).

¹⁵ Vgl. SCHRÖTER, Jesus von Nazaret (s. Anm. 3), 231–243.

¹⁶ Anders vor allem J. LAAKSONEN, Jesus und das Land. Das Gelobte Land in der Verkündigung Jesu, Åbo 2002. Vgl. dazu meinen Aufsatz: Israel und sein »Land« im Neuen Testament (in diesem Band S. 149–189, hier: 180–184).

¹⁷ Judäa war römische (Teil-)Provinz. In dem weitgehend autonomen Galiläa dürfte sich zur Zeit Jesu die Frage nach dem »Land« kaum gestellt haben; vgl. K.-H. OSTMEYER, Armenhaus und Räuberhöhle? Galiläa zur Zeit Jesu, ZNW 96 (2005) 147–170.

det weder die Tora noch das »Land« Erwähnung; dass sich die in der erweiterten Fassung in Mt 6,9–13 überlieferte Bitte um das Geschehen des Gotteswillens $\acute{\omega}\varsigma \acute{\epsilon}\nu \upsilon\theta\rho\alpha\nu\tilde{\omega} \kappa\alpha\iota \acute{\epsilon}\pi\iota \gamma\tilde{\eta}\varsigma$ auf die Geltung der Tora bezieht, ist denkbar, aber keineswegs sicher.¹⁸ Dagegen wird im Achtzehn-Gebet die Tora ausdrücklich erwähnt¹⁹, und dieses Gebet enthält auch die kaum verschlüsselte Bitte um das Ende der Fremdherrschaft im »Land«.²⁰

Jesu Gottesverkündigung und sein aus diesem Gottesverständnis resultierendes Verhalten gegenüber seinen Mitmenschen waren natürlich nicht analogielos. Gleichwohl muß Jesus durch beides Anstoß erregt haben, und zwar in einem solchen Ausmaß, dass es dem Synedrium geraten schien, Jesus während seines Aufenthalts in Jerusalem festnehmen zu lassen und bei dem für Judäa zuständigen römischen Präfekten Pontius Pilatus zu verklagen.²¹ Das Synedrium – oder möglicherweise auch nur eine einflußreiche Gruppe innerhalb desselben – erhob die Anklage vermutlich mit Argumenten, die Pilatus dazu veranlaßten, Jesus zum Kreuzestod zu verurteilen.²² Dabei braucht man das Ausmaß der vorausgesetzten und angewandten römischen »Rechtsstaatlichkeit« nicht unbedingt allzu hoch anzusetzen; nach allem, was wir auch und gerade aus nichtchristlichen Quellen über Pilatus wissen, wird er die Frage, ob Jesus nach den Normen des geltenden römischen Strafrechts wirklich den Tod verdient hatte, nicht übertrieben

¹⁸ Vgl. dazu U. LUZ, Das Evangelium nach Matthäus. 1. Teilband Mt 1–7, EKK I/1, Düsseldorf und Neukirchen-Vluyn ⁵2002, 448 f.

¹⁹ In der 5. Benediktion (babylon. Rezension) heißt es: »Bringe uns zurück, unser Vater, zu deiner Tora und laß uns nahen, unser König, zu deinem Dienst ...«, zitiert nach: (H. L. STRACK)/P. BILLERBECK, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Band IV: Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments. Erster Teil, München ⁵1969, 211.

²⁰ In der 10. Benediktion heißt es: »Stoße in die große Posaune zu unsrer Freiheit und erhebe ein Panier, alle unsre Verbannten zu sammeln von den vier Flügeln der Erde hin nach unsrem Lande ...«, zitiert nach BILLERBECK, Kommentar (s. die vorige Anm.), 212. Vgl. auch die 14. Benediktion mit der Erwähnung Jerusalems.

²¹ Vgl. dazu BECKER, Jesus (s. Anm. 7), 424 f. Ferner K. MÜLLER, Möglichkeit und Vollzug jüdischer Kapitalgerichtsbarkeit im Prozeß gegen Jesus von Nazaret, in: K. KERTELGE (Hg.), Der Prozeß gegen Jess. Historische Rückfrage und theologische Deutung, QD 112, Freiburg u.a. 1988, 41–83. Dass die in Mk 11.15–17 dargestellte Aktion Jesu gegen die Händler im Tempel Auslöser für das Handeln des Synedriums war, ist historisch aber höchst unwahrscheinlich; die Historizität der »Tempelreinigung« läßt sich nicht belegen (vgl. BECKER, Jesus [s. Anm. 7], 407–410).

²² Wenn, wofür einiges spricht, die Johannes-Passion alte, historisch zuverlässige Überlieferung bewahrt haben sollte, dann könnte dazu vielleicht auch die Szene in 19,12 (»... dann bist du des Kaisers Freund nicht«) gehört haben; in diesem Fall hätte sich Pilatus geradezu dazu gezwungen gesehen, Jesus zu verurteilen. Kritisch zu einer solchen Sicht allerdings M. SABBE, The Trial of Jesus Before Pilate in John and its Relation to the Synoptic Gospels, in: A. DENAUX (ed.), John and the Synoptics, BETHL 101, Leuven 1992, 341–385, vor allem 345 f.

sorgfältig geprüft haben.²³ Ob tatsächlich unmittelbar und ausdrücklich die Verhängung der in der Tora nicht vorgesehenen und im Judentum nicht angewandten Kreuzigungsstrafe gefordert wurde, wie es die Evangelien darstellen, oder ob Pilatus diese für den Delinquenten in besonderer Weise grausame und entehrende Todesart von sich aus verfügte, läßt sich nicht ermitteln. Jedenfalls kann kein Zweifel sein, dass die eigentliche Entscheidung zur Hinrichtung Jesu vom römischen Präfekten getroffen wurde; das in der christlichen Passionsüberlieferung sich zeigende Interesse, den Anteil seines aktiven Handelns zu vermindern, steht sehr wahrscheinlich im Widerspruch zur historischen Realität, auch wenn eine Beteiligung des Synedriums zumindest bei der Einleitung des Verfahrens gegen Jesus sehr wahrscheinlich ist.²⁴

Die Tendenz, die jeweiligen Verantwortlichkeiten entgegen den historischen Tatsachen zu verschieben, wird sich allerdings nicht allein der politischen Apologetik der Christen Rom gegenüber verdanken; sie wird auch nicht primär auf eine wachsende antijüdische Stimmung unter den Jesusgläubigen zurückzuführen sein. Vielmehr ist diese Tendenz auch und vielleicht sogar in erster Linie als eine Folge der theologischen Interpretation des Todes Jesu durch die an Jesu Auferweckung durch Gott glaubenden (Juden-)»Christen« anzusehen: Wollte man Jesu Kreuzestod nicht als bloßen Justizmord deuten oder gar als einen geschichtlich zufälligen Justizirrtum, sondern sollte sein Tod einen »Sinn« haben, dann mußte dieser Tod religiös motiviert gewesen sein, und dann konnte letztlich nicht der heidnische Statthalter diese so bedeutsame Entscheidung von sich aus getroffen haben.²⁵ Darum stellt der (vor-)synoptische Passionsbericht, wie wir ihn hinter Mk 14 f. vermuten dürfen, die Vorgänge so dar, als sei Jesus von der höchsten jüdischen Instanz als Gotteslästerer verurteilt worden, und zwar deshalb, weil er beanspruchte, Gottes Sohn zu sein. Die theologische Reflexion über Ursache und Sinn des Todes Jesu führte schließlich bis zu der Überzeugung, dass es letzten Endes überhaupt nicht die Entscheidung eines irdischen Gerichts gewesen war, aufgrund derer Jesus getötet wurde, sondern dass dies dem Willen Gottes entsprach²⁶ und der Voraussage der Heiligen Schrift, der Christus werde »dies alles leiden müssen und dann

²³ Zum historischen Pontius Pilatus s. R. METZNER, Die Prominenten im Neuen Testament. Ein prosopographischer Kommentar, NTOA/StUNT 66, Göttingen 2008, 96–123.

²⁴ Vgl. meinen Aufsatz: Jesus als der »Kyrios« bei Paulus und Lukas. Erwägungen zum Verhältnis von Bekenntnis und historischer Erkenntnis in der neutestamentlichen Christologie (in diesem Band S. 116–148, hier: 123 f.).

²⁵ Vgl. M. WOLTER, Der Heilstod Jesu als theologisches Argument, in: J. FREY/J. SCHRÖTER (Hg.), Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, WUNT 181, Tübingen 2005, 297–313.

²⁶ Vgl. G. BARTH, Der Tod Jesu Christi im Verständnis des Neuen Testaments, Neukirchen-Vluyne 1992, 25–28.

hineingehen in seine Herrlichkeit« (Lk 24,26). Schon das *παρεδίδετο* in der frühen von Paulus in 1 Kor 11,23–25 zitierten Abendmahlsüberlieferung besagt, dass Jesus von Gott »ausgeliefert« worden war.

II. Die Anfänge der »Kirche«

Jesu Hinrichtung wird – soweit wir historisch zu erkennen vermögen – zunächst wahrscheinlich nicht nur von seinen Gegnern, sondern auch von denen, die man Jesu »Jünger« zu nennen pflegt, als sein völliges Scheitern gedeutet worden sein: Wer die Nähe des Beginns einer als Heil verstandenen Gottesherrschaft vollmächtig anzusagen beansprucht und dann am Kreuz den schmachvollsten Tod erleidet, der mußte sich rückwirkend betrachtet in seiner Verkündigung und damit auch in dem mit dieser Verkündigung offenbar verbundenen Anspruch geirrt haben. Möglicherweise hätten Jesu Anhänger seinen Tod als das Geschick eines frommen jüdischen Märtyrers verstanden haben können; aber ein solches Verständnis des Todes Jesu ist nicht belegt.²⁷ Die Deutung seines Todes als Sterben des »leidenden Gerechten« setzt bereits den Glauben an Jesu Auferweckung voraus.²⁸

Über das Verhalten der Jünger und der zur Gruppe um Jesus gehörenden Frauen unmittelbar nach Jesu Tod können wir historisch Sicheres nicht sagen. Blieben sie in Jerusalem, ohne an die Öffentlichkeit zu treten?kehrte zumindest ein Teil von ihnen nach Galiläa zurück? Die Erzählungen über die in Jerusalem bzw. in Galiläa geschehenen Erscheinungen des als von Gott auferweckt geglaubten Jesus lassen beide Antworten zu. Wie lange währte die Zeit bis zum Beginn des Glaubens an die Auferweckung? Die Angabe über die Erscheinung Jesu vor Simon Petrus (Lk 24,34; 1 Kor 15,4) bzw. in vermutlich späterer Überlieferung über die Auffindung des leeren Grabes durch die Frauen (Mk 16,1 parr) »am dritten Tage« nach Jesu Tod geht vermutlich auf schriftgelehrte Auslegung zurück; in der Formel des *εὐαγγέλιον* in 1 Kor 15,4 wird das ausdrücklich gesagt (*κατὰ τὰς γραφάς*).²⁹

²⁷ Dass die Passionserzählung(en) literarische Züge der Märtyrererzählungen aufnehmen, bleibt davon unberührt. Vgl. J. W. VAN HENTEN, *Jewish Martyrdom and Jesus' Death*, in: FREY/SCHRÖTER, *Deutungen* (s. die vorige Anm.), 139–168.

²⁸ Vgl. BARTH, *Tod Jesu* (s. Anm. 26), 28–32. Zur möglichen jüdischen Interpretation des Kreuzestodes Jesu vgl. D. SÄNGER, »Verflucht ist jeder, der am Holze hängt« (Gal 3,13b). Zur Rezeption einer frühen antichristlichen Polemik, in: DERS., *Von der Bestimmtheit des Anfangs. Studien zu Jesus, Paulus und zum frühchristlichen Schriftverständnis*, Neukirchen-Vluyn 2007, 99–106.

²⁹ Als Bezugstext käme, sofern überhaupt an eine bestimmte Stelle gedacht ist, nur Hos 6,2 in Frage: »Er wird uns aufrichten nach zwei Tagen, am dritten Tage wird er uns aufrichten« (הִינְנוּ מִיָּמִים בְּיוֹם הַשְּׁלִישִׁי יִשְׁׁי יִקְמְנוּ); in der LXX heißt es: *ὕψις αἰεὶ ἡμᾶς μετὰ δύο ἡμέρας ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ ἀναστήσόμεθα ...*

Diese Zeitangabe ist jedenfalls kein historisch auswertbares Datum; deshalb ist der gegen eine ursprüngliche galiläische Ostertradition gelegentlich vorgebrachte Einwand, die Jünger könnten nicht innerhalb von nur zwei Tagen und überdies während der Sabbatruhe von Jerusalem nach Galiläa geeilt sein, nicht als Argument gegen diese Überlieferung gelten. Entscheidend ist: Menschen, die zu der Gruppe um Jesus gehört hatten, behaupten in nicht allzu großem zeitlichen Abstand nach Jesu Tod, der Gekreuzigte sei von Gott auferweckt worden.³⁰

Vermutlich verband sich mit dieser Behauptung von Anfang an der Gedanke, der von den Toten auferweckte Jesus sei von Gott »erhöht« worden. Jedenfalls besagt der Glaube an Jesu Auferweckung durch Gott nicht, der verstorbene Jesus sei »wieder lebendig« geworden, etwa entsprechend den Totenerweckungsgeschichten in der Wundertradition der Evangelien.³¹ Jesus war auch nicht in den Himmel »entrückt« worden, wie es die Henoch-Überlieferung oder die Elia-Erzählung schildert. Nach dem Glauben der Jünger hatte der gestorbene und begrabene Jesus durch Gottes »österliches« Handeln eine neue, unvergleichliche Stellung erhalten: Er ist »der Lebendige«, er ist erhöht worden in den Himmel »zur Rechten Gottes«. Die breite Streuung der Bezugnahmen auf Ps 110,1 macht es wahrscheinlich, dass die explizite Erhöhungsvorstellung sehr früh entstand, auch wenn die direkte Anknüpfung an den Psalm doch wohl erst später und jedenfalls nachträglich erfolgte.³²

Wie und warum es zu diesen Vorstellungen und Glaubensaussagen kam, wissen wir nicht. Weder durch den Versuch einer Rekonstruktion der den Texten vorausgehenden historischen Fakten noch mit allgemeinen psychologischen Vermutungen können wir sagen, welche »objektive« Realität der Aussage »Jesus ist auferweckt worden und dem Simon erschienen« zugrunde gelegen haben könnte. Das ist schon deshalb nicht möglich, weil wir – mit der einen Ausnahme des Paulus, bei dem der Fall aber ganz anders liegt³³ – keine direkten Zeugnisse der Empfänger der Erscheinungen Jesu haben, sondern nur nachträglich entstandene Formeln und vermutlich in noch späterer Zeit verfaßte literarische Notizen und Berichte.³⁴

³⁰ Vgl. A. LINDEMANN, Auferstehung. Gedanken zur biblischen Überlieferung, Göttingen 2009, 9–43.

³¹ Vgl. vor allem die Erzählung von der Auferweckung des toten Jünglings zu Nain (Lk 7,11–17); die Erzählung im Mk 5,21–43 über die Tochter des Jairus läßt offen, ob das Mädchen »schläft«, wie Jesus behauptet, oder ob es tatsächlich tot ist, wie die Leute sagen.

³² Vgl. J. BECKER, Die Auferstehung Jesu Christi nach dem Neuen Testament. Ostererfahrung und Osterverständnis im Urchristentum, Tübingen 2007, 118–132.

³³ 1 Kor 15,8 zeigt, dass die »Erscheinung« des auferstandenen Christus vor Paulus dessen Wissen um den Glauben an Jesu Auferweckung voraussetzt.

³⁴ Psychologische Erwägungen, wie sie etwa G. LÜDEMANN, Zwischen Karfreitag und Ostern, in: H. VERWEYEN (Hg.), Osterglaube ohne Auferstehung? Diskussion mit Gerd

Das entscheidende Problem, um das es bei der Frage nach der Bestimmung der Identität der an Jesu Auferweckung Glaubenden geht, ist an eben dieser Stelle zu finden: Angehörige der Gruppe um Jesus, Juden wie Jesus selbst, behaupten bzw. bekennen bald nach dessen Tod, Gott habe den am Kreuz Gestorbenen von den Toten auferweckt und in den Himmel »zu seiner Rechten« erhöht. Damit sagen sie nicht nur, der irdische Jesus sei entgegen dem Augenschein von Gott ins Recht gesetzt worden und damit habe Gott die Predigt Jesu gleichsam bestätigt; sondern sie sagen zugleich, dass Gott in diesem Handeln an Jesus sein eigentliches Wesen und seinen Willen geoffenbart hat. Zugespitzt gesagt: Gott wird nun vom Jesus-Geschehen her definiert; und so kann jetzt ein Gottesprädikat geradezu formelhaft lauten: »der, der Jesus von den Toten auferweckt hat« (Röm 4,24; 8,11).³⁵ Aus diesem Grunde mußte nun aber ein fundamentaler Dissens zwischen den Angehörigen der Gruppe um Jesus auf der einen Seite und den übrigen Juden auf der anderen Seite aufbrechen: Wenn die Aussage des Osterbekenntnisses wahr ist, dass Gott Jesus von den Toten auferweckt hat, dann kann nicht gleichzeitig auch die entgegengesetzte Aussage wahr sein, Gott habe dies nicht getan.

Ob die Konsequenzen, die sich aus diesem fundamentalen Dissens ergeben, von Anfang an in vollem Umfang gesehen worden sind, läßt sich kaum sagen. Das jüdische Gottesverständnis war keineswegs monolithisch, und es mochte also das Bekenntnis zur Auferweckung Jesu innerjüdisch vielleicht toleriert werden können, auch wenn wir dafür keine direkten Belege haben; aber umgekehrt konnte für die an Jesu Auferweckung glaubenden Juden die Frage, ob Gott an Jesus so gehandelt hatte oder nicht, kaum zur Disposition gestanden haben. Die an Jesu Auferweckung Glaubenden haben offenbar sofort mit der »Mission« begonnen, d.h. sie haben versucht,

Lüdemann, QD 155, Freiburg usw. 1995, 13–46, vor allem 33–41, angestellt hat, entbehren jeder Grundlage in den Quellen, denn wir haben keinerlei Selbstzeugnisse der Empfängerinnen und Empfänger der Erscheinung des Auferstandenen. Zum Selbstzeugnis des Paulus vgl. A. LINDEMANN, Paulus als Zeuge der Auferstehung Jesu Christi, in: DERS., Paulus, Apostel und Lehrer der Kirche, Tübingen 1999, 27–36. Zur Debatte mit Lüdemann vgl. auch B. OBERDORFER, »Was sucht ihr den Lebendigen bei den Toten?« Überlegungen zur Realität der Auferstehung in Auseinandersetzung mit Gerd Lüdemann, in: H.-J. ECKSTEIN/M. WELKER (Hg.), Die Wirklichkeit der Auferstehung, Neukirchen-Vluyn 2001 (32007), 165–182.

³⁵ Es ist kein Zufall, dass die ältesten Osteraussagen vom *Auferweckungs*handeln Gottes sprechen und nicht von Jesu *Auferstehung*; vgl. P.-G. KLUMBIES, Die Rede von Gott bei Paulus in ihrem zeitgeschichtlichen Kontext, FRLANT 155, Göttingen 1992, 114f. Ferner CHR. ZIMMERMANN, Die Namen des Vaters. Studien zu ausgewählten neutestamentlichen Gottesbezeichnungen vor ihrem frühjüdischen und paganen Sprachhorizont, AJEC 69, Leiden 2007, 427–531. Sie stellt abschließend fest: »Mit der Bezeichnung ›Gott, der Jesus von den Toten auferweckt hat‹ haben wir die im eigentlichen Sinne ›christliche‹ Gottesbezeichnung vor uns, die ebenso wie der ›Vater‹ das besondere Verhältnis Gottes zu Jesus beschreibt, wobei jedoch die Bezeichnung ›Vater‹ einerseits in frühjüdischer Tradition steht, andererseits auch das Verhältnis zu den Glaubenden beschreibt« (531).

andere Juden von der Wahrheit der Auferweckungsbotschaft zu überzeugen. Dem widerspricht nicht, dass die Jerusalemer Jünger Jesu offenbar auch nach »Ostern« im Rahmen des übrigen Judentums verblieben und ganz selbstverständlich am Tempelkult teilnahmen. Allerdings gibt Lukas in der Apostelgeschichte nur einmal einen solchen Hinweis (3,1); es ist zumindest nicht undenkbar, dass dies zu der lukanischen Tendenz gehört, die nachösterliche Jesus-Gruppe, also das »Christentum«, als »das wahre Judentum« darzustellen. Diese Tendenz zeigt sich jedenfalls ganz unmißverständlich daran, wie Lukas in der Apostelgeschichte die Person und das Wirken des Paulus gezeichnet hat.³⁶

Nach der Darstellung der Apostelgeschichte haben die offiziellen Vertreter des Judentums die besondere Rolle der nachösterlichen Anhänger Jesu früh erkannt. Offenbar war diese Gruppe nicht eine der jüdischen »Sekten« oder »Parteien«, vergleichbar den Pharisäern oder den Sadduzäern oder den Essenern; denn zumindest ein Teil der Angehörigen dieser Gruppe vertrat eine Lehre und daraus resultierend eine Lebenspraxis, die als innerhalb des Judentums nicht tolerierbar galt. Indizien dafür sind zum einen die historisch doch wohl tatsächlich erfolgte Verfolgung des Stephanus und seines Kreises, zum andern aber vor allem auch die Verfolgertätigkeit des Paulus, die – wie immer auch die Einzelheiten und die rechtlichen Voraussetzungen ausgesehen haben mögen³⁷ – jedenfalls nicht einfach als Privataktion eines einzelnen bewertet werden kann. Wenn Paulus, wie er in Gal 1,13 im Rückblick schreibt, darum bemüht war, die ἐκκλησία τοῦ θεοῦ zu vernichten, so setzt dieses Handeln voraus, dass die verfolgten Jesus-Gläubigen eine identifizierbare Gruppe waren, die Paulus als solche hoffte vollständig beseitigen zu können.³⁸ Dass sich der »Eifer« des Paulus jedenfalls nicht gegen Heiden(»Christen«) richtete³⁹, sondern gegen Juden(»Christen«), bedarf keiner besonderen Erwähnung.⁴⁰ Ob diese Judenchristen sich bereits explizit als ἐκκλησία τοῦ θεοῦ verstanden und diesen Begriff selber verwendeten, ist schwer zu sagen; die Übereinstimmung im Sprachgebrauch in Gal 1,13; 1 Kor 15,9 einerseits und in Apg 8,1 andererseits macht eine entsprechende Annahme aber wohl doch überwiegend wahrscheinlich.

³⁶ Vgl. zur lukanischen Darstellung der Gesetzestreue des Paulus D. MARGUERAT, Paul et la Torah dans les Actes des apôtres, in: DERS. (ed.), Reception of Paulinism in Acts. Réception du Paulinisme dans les Actes des Apôtres, BEThL 219, Leuven 2009. 81–100.

³⁷ Das in Apg 9,1 gezeichnete Bild ist jedenfalls anachronistisch; aber daran, dass Jesusgläubige durch Paulus verfolgt wurden, kann historisch ja kein Zweifel sein.

³⁸ Die Formulierungen des Paulus in Gal 1,13 (καθ' ὑπερβολὴν ἐδίωκον τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ καὶ ἐπόρθουν αὐτήν) sind in dieser Hinsicht eindeutig.

³⁹ Ob es »Heidenchristen« zur Zeit der Verfolgertätigkeit des Paulus bereits gab, läßt sich kaum sagen (s.u.).

⁴⁰ Vgl. meinen Aufsatz: Paulus – Pharisäer und Apostel (in diesem Band S. 33–72, hier: 47–50).

Aus Apg 8,1.3 scheint hervorzugehen, dass sich die Bezeichnung ἐκκλησία auf die »Hellenisten«, also auf die Griechisch sprechende Gruppe der Judenchristen in Jerusalem bezog.⁴¹ Möglicherweise besaß die toratreue Gruppe um »die Zwölf« bzw. später um den Herrenbruder Jakobus noch für einen längeren Zeitraum keine feste Organisationsform und Selbstbezeichnung; in ihrer eigenen Perspektive waren sie ja nicht im Begriff, sich von ›Israel‹ zu trennen, sondern sie waren im Gegenteil davon überzeugt, sie seien in Wahrheit ›Israel‹. Dort, wo die Logienquelle Q entstand, könnte so gedacht worden sein.⁴²

Als Kernpunkt des Konflikts zwischen den an Jesu Auferweckung glaubenden Juden»christen« und den übrigen Juden wird oft die Frage der Geltung der Tora angesehen. Das ist sicher zutreffend, wie vor allem Gal 1,14 erkennen läßt: Mit den »väterlichen παραδόσεις« meint Paulus die halachische Tradition, an der er als Pharisäer in besonderer Weise festhielt. darin eingeschlossen natürlich auch die Tora selber.⁴³ Gleichwohl besteht kein Widerspruch zu der oben vertretenen These, der entscheidende Differenzpunkt sei die Gottesfrage gewesen. Denn zwar verkündigten die Juden»christen« selbstverständlich nicht einen »anderen« Gott als die übrigen Juden; aber sie machten über das Handeln Gottes eine Aussage, die für sie selber identitätsstiftend war, während umgekehrt eben diese Aussage von den anderen Juden grundsätzlich verworfen wurde.

Darüber hinaus zogen einige der Juden»christen« – jedenfalls die Angehörigen des Stephanus-Kreises – aus ihrem Bekenntnis zum Auferweckungshandeln Gottes an dem gekreuzigten Jesus Folgerungen, die auch den weiten Bereich dessen betrafen, was durch die Tora geregelt wurde. Dazu gehörte vor allem die Unterscheidung zwischen Israel als dem von Gott erwählten »Volk« und den »Völkern«, die Gott nicht kennen. Verhältnismäßig früh muß zumindest ein Teil des vom übrigen Judentum zunehmend ausgegrenzten, dann sich selber abgrenzenden und schließlich verfolgten Stephanus-Kreises auf den Gedanken gekommen sein, dass die Botschaft von Gott und seinem Handeln am gekreuzigten Jesus nicht allein innerhalb des Volkes Israel zu verkündigen sei, sondern auch bei den »Völkern« – und zwar ohne dass diese ihren Status als von Israel unterschiedene »Heiden« aufzugeben hätten. Spätestens jetzt muß allen Beteiligten bewußt geworden sein, dass zumindest der so denkende und handelnde Teil der Gruppe der an Jesu Auferweckung Glaubenden den an sich ja sehr weit gesteckten Rahmen

⁴¹ Der Begriff ἐκκλησία begegnet in der Apg zuvor in 5,11, wo möglicherweise nicht die »christliche« Gemeinde, sondern die Jerusalemer »Gemeinschaft« als ganze gemeint ist, und in der Stephanusrede in 7,38, wo das biblische Israel gemeint ist.

⁴² Zur möglichen Entstehung von Q in Jerusalem s. M. FRENSCHKOWSKI, Galiläa oder Jerusalem? Die topographischen und politischen Hintergründe der Logienquelle, in: LINDEMANN (ed.), *The Sayings Source Q* (s. Anm. 3), 535–559.

⁴³ Siehe H. D. BETZ, *Der Galaterbrief. Ein Kommentar zum Brief des Apostels Paulus an die Gemeinden in Galatien*, München 1988, 138 Anm. 106.

des innerhalb des Judentums Möglichen verlassen hatte: Wenn innerhalb der ἐκκλησία τοῦ θεοῦ die Unterscheidung zwischen Israel und den »Völkern«, zwischen Juden und Heiden, nicht mehr anerkannt wurde, dann hatte sich diese ἐκκλησία damit selbst aus Israel ausgeschlossen. Ob die Hinwendung zu den »Heiden« ausschließlich theologische Gründe hatte, wie es die Darstellung in Apg 8–10 nahelegt⁴⁴, oder ob womöglich nur Mißerfolge bei der Mission innerhalb des Volkes Israel dazu den Anstoß gaben, läßt sich nicht sagen; in jedem Fall aber bedeutete der Weg über die Grenzen Israels hinaus für die (Juden-)»Christen« einen Schritt, der theologisch reflektiert und vor dem eigenen Glauben verantwortet werden mußte.

So dürfte die Trennung von »Kirche« und »Synagoge« verhältnismäßig früh erfolgt sein. Sie begann nicht erst mit dem Jahre 70, und sie stand sicher auch nicht im Zusammenhang mit dem allein im Johannesevangelium belegten Vorgang, der als ἀποσυνάγωγοι γίνεσθαι bezeichnet wird, dessen Rechtsbasis wir aber nicht kennen. Vielleicht wird man sinnvollerweise überhaupt nicht von einer »Trennung« sprechen, als hätte es irgendwo und irgendwann einen definitiven Beschluß hierzu gegeben. Wahrscheinlich gab es einen Prozeß der Entfremdung, der sich in den verschiedenen geographischen Gebieten auf unterschiedliche Weise und auch unterschiedlich rasch vollzog⁴⁵; die Situation wird in Rom eine durchaus andere gewesen sein als beispielsweise in Antiochia. Die von Paulus gegründeten Gemeinden, zumindest diejenigen in Makedonien und in Achaja, werden vermutlich von Anfang an organisatorisch unabhängig von den örtlichen Synagogen existiert haben; das in der Apostelgeschichte gezeichnete Bild, wonach die Mission in Kleinasien und in Europa stets in der Synagoge begonnen habe, ist von den Briefen des Paulus her jedenfalls nicht zu verifizieren.

Die frühen ἐκκλησίαι in Judäa, deren Existenz durch Gal 1,23 bezeugt ist, werden sich nach ihrem Selbstverständnis zweifellos als Teil ›Israels‹ verstanden haben; möglicherweise sahen sie sich als so etwas wie das ›wahre Israel‹⁴⁶; später mögen sie die paulinische Heidenmission verstanden haben

⁴⁴ Vgl. A. LINDEMANN, Der »äthiopische Eunuch« und die Anfänge der Mission unter den Völkern nach Apg 8–11, in: DERS., Die Evangelien und die Apostelgeschichte. Studien zu ihrer Theologie und zu ihrer Geschichte, WUNT 241, Tübingen 2009, 231–251.

⁴⁵ Vgl. A. LINDEMANN, Art. Judentum und Christentum III. Neues Testament und ältestes Christentum, RGG⁴ Band 4, Tübingen 2001, 630–632 und die dort genannte Literatur. – D. BOYARIN, Abgrenzungen. Die Aufspaltung des Judäo-Christentums. Aus dem Amerikanischen von Gesine Palmer, ANTZ 10/ABU 1, Berlin und Dortmund 2009 sieht die Trennung als künstlich geschaffen an und betrachtet als ihren Urheber im Grunde erst Justin in seinem »Dialog mit dem Juden Tryphon«. Allerdings spielt der in den neutestamentlichen Schriften erkennbare Befund (ausgenommen der als Midrasch zu Gen 1 gedeutete Text Joh 1,1–18) bei Boyarin ebensowenig eine Rolle wie die Darstellungen der Verfolgungen in Rom bei Tacitus und Sueton.

⁴⁶ Dass einzelne Gruppen innerhalb des Judentums den Anspruch erhoben, ›wahres Israel‹ bzw. eben allein ›Israel‹ zu sein, war nicht ungewöhnlich; vgl. H. STEGEMANN,

als Beginn der Erfüllung der Verheißungen in Jes 66,18–23 und anderen biblischen Texten.⁴⁷ Über den Status und über das Selbstverständnis der nach der Vertreibung des Stephanus-Kreises in Jerusalem verbliebenen Gruppe um den Herrenbruder Jakobus läßt sich wenig sagen. Vielleicht war man hier bestrebt, die jüdische Tradition und jedenfalls die Bestimmungen der Tora uneingeschränkt zu bewahren, womöglich auch, um die eigene Stellung in Jerusalem nicht zu gefährden; das lassen die aus Gal 2,12 zu erschließende religiöse Position des Jakobus und auch die lukanische Darstellung in Apg 21,18–25 einigermaßen deutlich erkennen. Allerdings erlaubt die Quellenlage im Neuen Testament keine historisch zuverlässige Beschreibung des theologischen Denkens dieser Gruppe.⁴⁸

III. Jesus als der von Gott auferweckte Kyrios

Wer war Jesus für diejenigen Juden, die von Paulus und möglicherweise auch von anderen verfolgt wurden? Für ihr Jesus-Verständnis wird die aus Galiläa stammende bei Markus und in der Logienquelle bewahrte Überlieferung vom Wirken und der Lehre Jesu eine wesentliche Rolle gespielt haben. Das läßt sich nicht im strengen Sinne nachweisen, aber es muß als wahrscheinlich angesehen werden; wer sonst sollte daran interessiert gewesen sein, diese Jesus-Überlieferung zu bewahren? Sehr schnell dürfte sich aber vor allem auch die Vorstellung einer unmittelbaren Beziehung der Glaubenden zu dem als auferweckt und erhöht geglaubten, gegenwärtigen Jesus entwickelt haben. Vermutlich war »Herr« der zuerst auf Jesus bezogene »Hoheitstitel«, aramäisch מרר bzw. griechisch κύριος. Das von Paulus in aramäischer Sprache zitierte μαράνα θά (1 Kor 16,22) und dessen griechisches Analogon in Apk 22,20 (ἔρχου κύριε Ἰησοῦ) sowie der Beleg in der Mahl-Liturgie in Did 10,6 lassen sich am einfachsten mit der Annahme erklären, dass die nachösterliche Gruppe um Jesus in Jerusalem – sei es die Gruppe um die »Zwölf«, sei es der Griechisch sprechende Kreis um Stephanus, seien es beide gleichermaßen – in ihren Versammlungen den als von Gott auferweckt und erhöht geglaubten Jesus schon früh als ihren »Herrn« bezeichnet und ihn im Gebet zur Parusie (oder zur Gegenwart

Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus, HerBü 4128, Freiburg usw. 1993, 229–231.

⁴⁷ Das in Gal 1,23 zitierte Wort ὁ δῶκων ἡμᾶς ποτε νῦν εὐαγγελίζεται τὴν πίστιν ἣν ποτε ἐπόρθει setzt offenbar voraus, dass die jüdischen Gemeinden von der Tätigkeit des Paulus unter den ἔθνη gehört hatten.

⁴⁸ Vgl. G. LÜDEMANN, Paulus, der Heidenapostel. Bd. II: Antipaulinismus im frühen Christentum, FRLANT 130, Göttingen 1983, 67–102; W. PRATSCHER, Der Herrenbruder Jakobus und die Jakobustradition, FRLANT 139, Göttingen 1987, 49–102.

beim »Herrenmahl«?) herbeigerufen hat.⁴⁹ Jesus als der »Herr« wurde nicht im Sinne des biblischen אֲדֹנָי oder gar יהוה verstanden; die direkte Analogie zur biblischen Gottesbezeichnung dürfte erst zustande gekommen sein, als man den auf Jesus bezogenen Titel κύριος mit der Verwendung desselben Begriffs als Äquivalent für das Tetragramm in der LXX in Beziehung setzte.⁵⁰

Der Gebrauch der weiteren im Neuen Testament begegnenden auf Jesus bezogenen Hoheitstitel dürfte gegenüber dem Titel »Herr« sekundär sein und aus ihm abgeleitet werden können: Wenn der von Gott auferweckte und erhöhte Jesus »der Herr« ist, dann erfüllt er auch alles das, was in Israel eschatologisch erhofft wurde. Er ist – und er war es dann auch schon als irdisch Lebender – der Messias, also der χριστός und als solcher der »Sohn Davids«; er ist (und war immer schon) der »Sohn Gottes«, zunächst im Sinne des metaphorischen Sprachgebrauchs, wie er biblisch etwa in Ps 2,7 belegt ist (vgl. etwa Mk 1,11), dann auch in einem weitergehenden Sinn bis hin zu dem im Neuen Testament allerdings nur am Rande begegnenden Gedanken, Jesus sei geradezu im physischen Sinne der »Sohn Gottes« (Lk 1,30–35; Mt 1,18–23): Jesus ist und war irdisch der »Menschensohn«, der als der Richter »kommen wird mit den Wolken des Himmels«.⁵¹

Eine »Entwicklungsgeschichte« der christologischen Begriffsbildung bzw. -findung läßt sich wohl nicht aufweisen; aber die Annahme, der als auferweckt und erhöht geglaubte Jesus sei zuerst als »der Herr« angerufen worden, scheint mir eine plausible Erklärung des Textbefundes innerhalb der im Neuen Testament wahrnehmbaren Christologie zu sein. Insbesondere läßt sich so auch erklären, warum es zu der eigenartigen Diskrepanz kam zwischen den traditionsgeschichtlichen jüdischen Voraussetzungen dieser Hoheitstitel und ihrem Gebrauch in der kirchlichen Christologie. Denn diese durchweg in der jüdischen Tradition verankerten Hoheitstitel erhielten durch die Verbindung mit der Jesus-Überlieferung bzw. durch das Jesus-Geschehen eine neue inhaltliche Füllung, und erst so dienten sie dazu,

⁴⁹ Ob Ps 110,1 dazu den Anstoß gegeben hatte oder ob man – was m. E. wahrscheinlicher ist – diese Stelle als »Schriftbeweis« erst nachträglich entdeckte, läßt sich nicht mit Gewißheit sagen.

⁵⁰ Vgl. dazu D.-A. KOCH, Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus, BHTh 69, Tübingen 1986, 84–88. M. RÖSEL, Adonaj – warum Gott »Herr« genannt wird, FAT 29, Tübingen 2000, 225 meint, »wenn der als Messias verehrte Jesus ausweislich der ältesten erreichbaren Formeln als »(unser) Herr« bekannt wurde«, sei dies »nicht ohne den für אֲדֹנָי gesicherten Verstehenshorizont zu erklären«; beide Begriffe gehörten in die »institutionalisierte Gebetsprache«. Zu Gott und Christus als »Herr« im NT vgl. den ganzen Abschnitt aaO., 222–226.

⁵¹ Selbst wenn Jesus von sich als »Menschensohn« in einem nicht-titularen Sinn gesprochen haben sollte (s. oben S. 4 f.), so zeigen jedenfalls Texte wie Mk 8,38 parr und Mk 14,62 parr, dass υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου später als Hoheitstitel verstanden wurde.

ihrerseits Jesus zu interpretieren. Jesus wird als der »Messias« bezeichnet, obwohl der irdische Jesus die mit der Messiaserwartung üblicherweise verbundenen Hoffnungen⁵² nicht erfüllt hatte und die christliche Gemeinde auch nicht erwartete, das werde im Zusammenhang der Parusie geschehen. Jesus hat sich offenbar nicht als »Messias« im Sinne des endzeitlichen davidischen Heilskönigs verstanden⁵³, und auch die nachösterliche Überlieferung hat das Jesusbild nicht so (um)gestaltet, dass es nun jüdischen Messiasvorstellungen entsprochen hätte. Dennoch wird die Messiasbezeichnung (Χριστός) zu dem am selbstverständlichsten gebrauchten Titel, ja zum eigentlichen »Namen« Jesu, von dem dann sogar die Bezeichnung der an Jesus Glaubenden als Χριστιανοί abgeleitet wird (Apg 11,29). Zwar werden in den Evangelien »messianische« Züge in die Jesus-Darstellung eingebracht, am deutlichsten in der Schilderung des Einzugs Jesu in Jerusalem (Mk 11,9f. parr), aber Jesu Wirken entspricht nicht dem, was in dem Jubelruf der Jesus begleitenden Menge gesagt wird. Bei Matthäus und bei Lukas wird Jesus zum Davididen, indem Jesu Vater Joseph als Davidide bezeichnet⁵⁴ und Jesu Geburtsort der biblischen Verheißung entsprechend nach Bethlehem gelegt wird; aber die Überlieferung in Mk 12,35–37 parr läßt erkennen, dass der Titel »Sohn Davids« in seiner Wertigkeit zumindest umstritten war.

IV. Die »Gemeinde aus Juden und Heiden«

Die Verkündigung der Auferweckung des gekreuzigten Jesus durch Gott wendet sich faktisch spätestens seit der Entstehung der antiochenischen Gemeinde⁵⁵ und theologisch reflektiert mit dem Beginn der Missionstätigkeit des Paulus⁵⁶ nicht mehr allein an Menschen aus dem Volk Israel, sondern auch an Nichtjuden. Paulus hat die ihm widerfahrene Offenbarung des

⁵² Vgl. G. S. OEGEMA, Der Gesalbte und sein Volk. Untersuchungen zum Konzeptualisierungsprozeß der messianischen Erwartungen von den Makkabäern bis Bar Koziba, SIJD 2, Göttingen 1994.

⁵³ OEGEMA, Der Gesalbte (s. die vorige Anm.), 28 setzt als »Arbeitsdefinition« für seine Untersuchung voraus: »Ein Messias ist eine priesterliche, königliche oder andersartige Gestalt, die eine befreiende Rolle in der Endzeit spielt« (Hervorhebung im Orig.). Er meint dann aber (aaO., 148): »Die jahrelangen Forschungen von de Jonge, Flusser und Charlesworth (um nur einige zu nennen) lassen erkennen, daß Jesus sich wahrscheinlich als Messias verstanden hat.« Welches Messiasverständnis Jesus dabei zugrundegelegt haben könnte, wird freilich nicht recht deutlich.

⁵⁴ Den Widerspruch zur Jungfrauengeburtstlegende scheinen sie nicht bemerkt bzw. hingenommen zu haben.

⁵⁵ Siehe dazu W. A. MEEKS/R. L. WILKEN, Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era, SBL SBibSt 13, Missoula 1978, 13–18.

⁵⁶ Welche Rolle dabei Barnabas spielte, der zunächst während der »ersten Missionsreise« in Apg 13–14 im Vordergrund zu stehen scheint, läßt sich kaum sagen. Vgl. M. ÖHLER, Barnabas. Die historische Person und ihre Rezeption in der Apostelgeschichte, WUNT

Sohnes Gottes bei Damaskus jedenfalls aus späterer Sicht so gedeutet, dass er sich von Anfang an als zum εὐαγγελίζεσθαι unter den »Völkern« gesandt sah (Gal 1,16).⁵⁷ Diese »Völkermission« erhält bald das Übergewicht; nach der Darstellung in der Apostelgeschichte ist das verursacht durch die Weigerung der (Mehrheit der) Juden, die Verkündigung des Evangeliums anzunehmen, nach den theologischen Ausführungen des Paulus in Röm 9–11 ist es die Folge des »Ungehorsams« Israels gegenüber der sowohl Israel als auch den Völkern als Gnade angebotenen »Gerechtigkeit Gottes«.⁵⁸

Über Inhalt und Methode der frühen Heidenmission wissen wir wenig. Die uns erhaltenen Briefe des »Völkerapostels« Paulus sind keine Missionstexte, sondern sie wenden sich ausschließlich an Menschen, die bereits christusgläubig geworden sind. Die Apostelgeschichte enthält zwar Missionspredigten, doch diese spiegeln lukanisches Denken und haben auf der Erzählebene fast ausschließlich Juden als Adressaten. Die einzige literarisch ausgearbeitete Heidenmissionspredigt, die Areopagrede (Apg 17,16–34), scheint nach dem lukanischen Konzept gerade nicht »typisch« zu sein, sondern soll im Gegenteil bei den Lesern den Eindruck erwecken, in Athen habe ein christlicher Philosoph zu seinen Kollegen aus den Schulen der Stoiker und Epikuräer gesprochen.⁵⁹

Ein einigermaßen verlässliches Zeugnis für den Inhalt der paulinischen Heidenmissionspredigt ist in 1 Thess 1,9f. die Erinnerung an das in Thessalonich verkündigte Kerygma. Paulus schreibt, die Thessalonicher hätten sich bei seinem Kommen »abgewandt« von den »Götzen, um zu dienen dem lebendigen und wahren Gott und zu erwarten dessen Sohn vom Himmel her, welchen er auferweckt hat von den Toten, Jesus, der uns rettet vor dem kommenden Gericht«. Christliche Verkündigung unter den »Völkern« ist danach also zuerst Rede von Gott, der dabei von vornherein gesehen wird in der Beziehung zu seinem »Sohn«, der als der Erhöhte geglaubt⁶⁰ und dessen Parusie im Zusammenhang des endzeitlichen Gerichts erwartet wird. Von daher legt sich die Vermutung nahe, dass schon zur Zeit des hier referierten Missionskerygmas in den Beziehungen zwischen »Christen« und Juden

156, Tübingen 2003; zum historischen Barnabas s. 478–486, zum Bild des Barnabas in Apg 13f. s. 377–389.

⁵⁷ Ob Paulus das »Damaskuserlebnis« sofort als Berufung zur »Heidenmission« verstanden hat, ist umstritten; seine eigene Darstellung in Gal 1,15–17 läßt sich freilich kaum anders deuten.

⁵⁸ Vgl. meinen Aufsatz: Israel und sein »Land« im Neuen Testament (in diesem Band S. 149–189, hier: 159–172).

⁵⁹ Vgl. A. LINDEMANN, Paulus in Athen (Apg 17,16–34). Zur Begegnung zwischen Theologie und Philosophie im Neuen Testament, in: Zugänge zur Wirklichkeit. Theologie und Philosophie im Dialog. Festschrift für Hermann Braun zum 65. Geburtstag, hg. von T. HOLZMÜLLER und K.-N. IHMIG, Bielefeld 1997, 65–79.

⁶⁰ Von der Erhöhung ist nicht ausdrücklich die Rede; aber mit der Formulierung ἀναμένειν ... ἐκ τῶν οὐρανῶν ist sie natürlich vorausgesetzt.

nicht die Vorstellung herrschte, in der Gottesfrage bestehe eine Übereinstimmung und erst die Christologie führe zur Trennung. Vielmehr bildeten in »christlicher« Perspektive die Rede von Gott und der Hinweis auf Gottes Sohn eine offenkundig unauflösbare Einheit. Gott wird geradezu definiert über die Aussage, er habe »seinen Sohn auferweckt von den Toten«, und zugleich wird dieser Sohn verstanden als »Retter aus dem künftigen Gericht«, bei welchem Gott als der Richter vorgestellt ist. 1 Thess 1,9f. enthält keinen christologischen »Hoheitstitel«, sondern die »Christologie« ist hier im Grunde eine Funktion der »Theo-logie«, insofern die Worte υἱὸς αὐτοῦ und ὁ ῥούμενος ἡμῶν Aussagen über Jesu Beziehung zu Gott (und zu »uns«) sind und jedenfalls keine »Titel« im eigentlichen Sinne.⁶¹

Marlene Crüsemann⁶² nimmt an, 1 Thess sei kein authentischer Paulusbrief, sondern ein pseudepigraphischer Text, in dem die drei im Präskript genannten Personen »Paulus, Silvanus und Timotheus« bewußt als Autoren fiktiv dargestellt sind, womit auch die fast durchgängig gebrauchte 1. Pers. Plural (»wir«) erklärt wäre. Der Brief solle den apostolischen Ursprung der bewußt als »heidenchristlich« dargestellten Gemeinde fingieren; das in 1,9f. Gesagte sei »durch die Gesamtkonstruktion des Kontextes in erster Linie als rühmensewerte Eigenschaft der Gemeinde dargestellt«, als »Teil des Glauben und somit des Verhaltens der vorbildlichen Gemeinde«.⁶³ Für den pseudepigraphen Charakter spreche u.a. die Bezeichnung der Adressaten als ἐκκλησία Θεσσαλονικέων, insofern mit dieser im Corpus Paulinum nur hier begegnenden Verwendung der politischen Bezeichnung beansprucht werde, dass »die Gemeinde, die anscheinend aus sämtlichen EinwohnerInnen Thessalonikis besteht«, in Gott und in Christus existiert. »Ein schärferer Affront gegen die römisch orientierte Leitung, Verwaltung und die damit verbundene kultisch-religiöse Struktur der Stadt ist kaum zu denken.«⁶⁴ Auch mit der die römische Propagandaformel *pax et securitas* aufnehmenden Wendung εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια (5,3) wende sich 1 Thess »gegen die konkreten Repräsentanten der Verehrung der römischen ›Wohltäter‹« und wünsche ihnen »Verderben und Untergang«.⁶⁵ Dagegen ließe sich einwenden, dass die ungewöhnliche Adresse in 1,1 jedenfalls nicht von vornherein polemisch verstanden

⁶¹ Vgl. M. KONRADT, Gericht und Gemeinde. Eine Studie zur Bedeutung und Funktion von Gerichtsaussagen im Rahmen der paulinischen Ekklesiologie und Ethik im 1 Thess und 1 Kor, BZNW 117, Berlin 2003, 39–73. Er betont, 1 Thess 1,9f. sei »der Form nach nicht als Wiederholung der wesentlichen Inhalte der Missionsverkündigung gestaltet«, sondern Paulus blicke »auf das positive Resultat seines Auftretens in Thessalonich« zurück (41). In 1,9f. seien die wichtigsten Themen des Briefes »gebündelt« (55).

⁶² M. CRÜSEMANN, Die pseudepigraphen Briefe an die Gemeinde in Thessaloniki. Studien zu ihrer Abfassung und zur jüdisch-christlichen Sozialgeschichte, BWANT 191, Stuttgart 2010.

⁶³ CRÜSEMANN, Die pseudepigraphen Briefe (s. die vorige Anm.), 154.

⁶⁴ CRÜSEMANN, Die pseudepigraphen Briefe (s. Anm. 62), 236. Allerdings ist die Wendung ἐκκλησία τῶν Θ. für Paulus offenbar nicht so ungewöhnlich, wenn man berücksichtigt, dass er in Röm 15,26 von Μακεδονία καὶ Ἀχαΐα spricht und natürlich nur die dortigen christlichen Gemeinden und nicht die gesamte Einwohnerschaft jener Provinzen meint. Vgl. 2 Kor 8,1 und Gal 2,1.

⁶⁵ CRÜSEMANN, Die pseudepigraphen Briefe (s. Anm. 62), 239.

werden muß⁶⁶, und dass in 5,3 nicht unbedingt eine Polemik gegen Rom intendiert ist.⁶⁷ Eine eingehende Auseinandersetzung mit der von Marlene Crüsemann vorgetragene These ist aber an dieser Stelle leider nicht möglich.

Die in 1 Thess 1,9f. erkennbare Charakterisierung der Verkündigung unter »Heiden« als Forderung einer Abkehr von den »Götzen« (εἰδωλα) kann auf die Verkündigung unter Juden so natürlich nicht zutreffen.⁶⁸ Aber die Frage, wer Gott ist, dürfte gegenüber Juden in der Evangeliumsverkündigung etwa des Petrus oder auch des Paulus⁶⁹ ebenfalls gestellt und jedenfalls nicht grundsätzlich anders beantwortet worden sein als in der Heidenmission: Gott hat Jesus von den Toten auferweckt – den Gekreuzigten, auf dessen Kommen als eschatologischer Retter wir jetzt warten, der aber bereits gegenwärtig »unser Herr« ist. Die in 1 Thess 1,9b.10 gebrauchte Sprache gehört ganz in den Kontext jüdischen Denkens; das gilt für das Gottesprädikat ζῶν καὶ ἀληθινός⁷⁰ und für die Vorstellung, der Retter werde kommen ἐκ τῶν οὐρανῶν⁷¹, und es gilt in besonderer Weise für die Aussage, Jesus werde retten aus der künftigen ὄργη – hier ist die jüdische Apokalyptik die gedankliche und begriffliche Basis.⁷² Wir brauchen mithin nicht anzunehmen, dass sich die christliche Verkündigung unter Juden in diesen Punkten wesentlich von derjenigen unter Heiden unterschieden hat.

Im übrigen bestätigt der Erste Thessalonicherbrief, dass zwischen »Kirche« und »Synagoge« eine besondere Verbindung nicht (mehr) bestand; denn nichts läßt erkennen, dass die von Paulus angeredete ἐκκλησία Θεσσαλονικέων ἐν θεῷ πατρὶ καὶ κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ in irgendeiner Weise

⁶⁶ Vgl. E. VON DOBSCHÜTZ, Die Thessalonicher-Briefe, KEK 10. Nachdruck der Ausgabe von 1909, hg. von F. HAHN, Göttingen 1974, 58: »Für griechische Ohren ist damit das Christenhäuflein in kühner Zuversicht aufmunternd der ganzen Stadtgemeinde gleichgesetzt«, und deshalb füge Paulus die Näherbestimmung ἐν θεῷ κατλ. hinzu.

⁶⁷ KONRADT, Gericht und Gemeinde (s. Anm. 61), 144–146 sieht die römische Formel, aber auch Texte wie Jer 6,14 als »Assoziationshorizont«. Angeführt werde εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια »als Ausdruck einer sich zur christlichen Erwartung des nahen Weltendes konträr verhaltenden Einschätzung der Zeitsignaturen, eben der χρόνοι καὶ καιροί« (146, vgl. ebd. Anm. 679).

⁶⁸ In Apg 17,1–9 wird die Mission in Thessalonich nach dem üblichen lk Muster so geschildert, dass Paulus in der Synagoge beginnt und an drei Sabbaten dort predigt; einige Juden und viele griechische σεβόμενοι hätten sich überzeugen lassen. Zur Differenz zwischen den Aussagen des Paulus und der Schilderung des Lukas s. D. LÜHRMANN, The Beginnings of the Church at Thessalonica, in: D. L. BALCH/E. FERGUSON/W. A. MEEKS (eds.), Greeks, Romans, and Christians. Essays in Honor of Abraham J. Malherbe, Minneapolis 1990, 237–249.

⁶⁹ Dass Paulus auch Juden das Evangelium gepredigt hat, ist trotz der in Gal 2,9 zitierten Vereinbarung sicher; vgl. 1 Kor 9,20; Röm 11,14.

⁷⁰ Vgl. vor allem JosAs 11,10: »Ich habe gehört viele sagend, daß der Gott der Hebräer wahrer Gott ist und lebender Gott« (Übers. CHR. BURCHARD, JSHRZ II/4, 1983, 660).

⁷¹ Vgl. H. TRAUB, Art. οὐρανός κατλ., ThWNT V, Stuttgart 1954, 511.

⁷² Vgl. E. SJÖBERG/G. STÄHLIN, Art. ὄργη κατλ., ThWNT V, Stuttgart 1954, 415 Z 5–24.

der Synagoge zugeordnet gewesen wäre.⁷³ Das zeigt sich besonders deutlich in 2,14–16, wo aus offenbar aktuellem Anlaß Verfolgungen erwähnt werden, die Judenchristen in Judäa durch Juden erlitten hatten. Die Formulierung zeigt, dass es eigenständige Gemeinden sind, die verfolgt werden, nicht etwa einzelne Christen, die sich womöglich noch innerhalb des Verbandes der Synagoge befinden. Nur hier wird zu der Bezeichnung ἐκκλησία τοῦ θεοῦ zusätzlich die Näherbezeichnung ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ hinzugefügt; offenbar sollte bewußt der auf *Christus* bezogene Charakter dieser ἐκκλησία betont werden. Natürlich müssen nicht sämtliche »Christen« in Judäa zu solchen ἐκκλησίαι gehört haben; es können durchaus sowohl in Jerusalem wie auch im übrigen Judäa Menschen an Jesu Auferweckung von den Toten geglaubt und sich gleichwohl zur Synagoge gehalten haben, doch der Regelfall scheint dies nicht gewesen zu sein.⁷⁴

Innerhalb des Abschnitts 1 Thess 2,14–16 enthalten die Aussagen in V. 15 f. eine scharfe Polemik gegen Juden, so dass in der Exegese bisweilen vermutet wird, Paulus könne dies nicht formuliert haben, sondern es liege eine spätere Glosse vor.⁷⁵ Tatsächlich finden sich hier massive Klischees, so die Aufnahme der antijüdischen heidnischen Polemik, die Juden seien »allen Menschen feind« und die Aussage über (Gottes) ὀργή εἰς τέλος.⁷⁶ Allerdings schreibt Paulus – wenn er tatsächlich der Autor ist – hier nicht kühl analysierend, sondern hinter den Formulierungen stehen konkrete Erfahrungen offenbar auch sehr persönlicher Art.⁷⁷ Indem diese Juden christliche

⁷³ CRÜSEMANN, Die pseudepigraphen Briefe (s. Anm. 62) sieht in der antijüdischen Tendenz des 1 Thess gerade ein Indiz für die nachpaulinische Abfassung; sie sieht vor allem in 2,16 einen Zusammenhang mit der Tempelzerstörung im Jahre 70 (aaO., 240).

⁷⁴ Die Formulierung hier in 1 Thess 2,14 wie auch in Gal 1,23 läßt fragen, wieviele ἐκκλησίαι es in Judäa gegeben haben könnte und wieviele Mitglieder sie hatten; aber hier ist überhaupt keine Antwort möglich.

⁷⁵ Vgl. die bei T. HOLTZ, Der Erste Brief an die Thessalonicher, EKK XIII, Zürich und Neukirchen-Vluyn 1986, 97 und 109 f. dargestellte Diskussion und vor allem CRÜSEMANN, Die pseudepigraphen Briefe (s. Anm. 62), 29–77 (zur Forschungsgeschichte 32–45). Crüsemann sieht 2,14–16 als integrierenden Bestandteil des (pseudepigraphen) Textes.

⁷⁶ CRÜSEMANN, Die pseudepigraphen Briefe (s. Anm. 62), 76 erklärt dies damit, dass das angesagte »Gericht über jüdische Menschen ... als Trost für eine ›heidnischchristliche‹ Gemeinde« diene. »Hier wird eine als endgültig verstandene ›christliche‹ Trennung vom Geschick des jüdischen Volkes, ›der Juden‹ an sich, formuliert.« Zu 2,14–16 kommt sie zu dem Ergebnis, »vor dem Hintergrund der gefährlichen Denunziationspraktiken im römischen Reich des 1. Jh.« sei der Abschnitt »wie eine ausgefeilte Anklageschrift, die aufgrund der Schwere der Vorwürfe von Menschenfeindlichkeit und Gottlosigkeit an die Adresse des Judentums eigentlich nur zur juristischen Verurteilung, in letzter Konsequenz zur Todesstrafe führen kann« (240). Das Judentum werde »als geschlagene Größe sachlich mit dem imperialen Staat und seinen Strukturen gleichgesetzt, in der Hoffnung, dass dieser alsbald ebenso am Boden liegen möge, wie das jüdische Volk [sc. nach der Tempelzerstörung im Jahre 70], das nach Meinung der Verfasser von Gott gerichtet worden sei« (ebd.).

⁷⁷ In 2,18 heißt es explizit ἐγὼ ... Παῦλος, d.h. der in 2,13 beginnende Gedankengang scheint stark von seiner persönlichen Perspektive her formuliert zu sein.

ἐκκλησίαι verfolgen und die paulinische Mission behindern⁷⁸, handeln sie bewußt im Widerspruch zum Willen Gottes, und deshalb, so die Schlußfolgerung, ist das Gericht über sie ein endgültiges (2,16).

Wird in 1 Thess 2,15 f. von einer Verwerfung (ganz) Israels und vom Gericht über »die (= alle) Juden« gesprochen?⁷⁹ Wenn der Text auf Paulus selber zurückgeht, so ist diese Auslegung schon deshalb wenig wahrscheinlich, weil Paulus stets gehofft hat, er könne durch seine Mission direkt (1 Kor 9,19–23) oder indirekt (Röm 11,13–15) auch Juden für Christus gewinnen. Möglich ist natürlich die Annahme einer »Entwicklung« im Denken des Paulus; aber selbst bei einer sehr frühen Datierung des 1 Thess liegen die Abfassungszeiten der betreffenden Briefe nicht so weit auseinander, dass mit einer massiven Selbstkorrektur des Apostels in dieser fundamentalen Frage gerechnet werden sollte. Mit οἱ Ἰουδαῖοι in 2,14 f. dürften diejenigen Juden in Judäa bzw. vor allem in Jerusalem gemeint sein, die Paulus als für Jesu Tod verantwortlich ansieht; dafür spricht der unmittelbar angeschlossene Hinweis auf das gewaltsame Sterben »der Propheten« – ein deuteronomistisches Theologumenon, das auch in Lk 13,34/Mt 23,37 Q verwendet wird. Insofern liegt in 1 Thess 2,15.16 kein »antijüdischer« Topos vor, sondern eine innerjüdisch mögliche Polemik.⁸⁰

V. Paulus als Apostel für »alle Völker«

Paulus hat seine ihm von Gott anvertraute Aufgabe darin gesehen, den ἔθνη, also den Nichtjuden, das Evangelium zu verkündigen (Gal 1,15 f.); er

⁷⁸ Die Aussage, die Juden (in Judäa?) versuchten, die paulinische Predigt bei den ἔθνη zu verhindern (2,16a), ist schwer zu erklären. Wie könnten derartige Versuche konkret ausgesehen haben? Zwei Interpretationen sind denkbar: Entweder spricht Paulus doch nicht allein von den »Judäern«, sondern ganz unspezifisch von Juden in aller Welt und denkt womöglich daran, dass er selbst von ihnen bei den römischen Behörden als »Auf-rührer« oder als »Lehrer fremder Götter« angezeigt wurde, wie es die Apostelgeschichte an einigen Stellen schildert und wie es der Peristaskatalog in 2 Kor 11,24 f. nahelegen könnte. Oder Paulus bezieht sich – was dem Kontext besser entsprechen würde – allein auf Juden in Jerusalem, und dann könnte im Hintergrund die Erfahrung stehen, dass Jerusalemer Juden die dortigen Judenchristen dahingehend zu beeinflussen versuchten, die gesetzesfreie Heidenmission zu verwerfen. Gal 2,4 f. und Apg 15,1 könnten Indiz dafür sein, dass es solche Bestrebungen tatsächlich gegeben hat.

⁷⁹ So CRÜSEMANN, Die pseudepigraphen Briefe (s. Anm. 62), 56–62, die den Text freilich stark von späteren judenfeindlichen Formulierungen her interpretiert. Sie betont, im NT gebe es die Aussage, »die Juden« hätten Jesus getötet, sonst nicht; selbst das JohEv müsse »einräumen, dass ›die Juden‹ vor Pilatus selbst sagen: ›Wir dürfen niemand töten‹ (18,31)«, so dass dann Pilatus das Urteil fällt und seine Soldaten es vollstrecken.

⁸⁰ Dass eine derart aggressiv formulierte Polemik nach Sprache und Inhalt nicht unserem Denken entspricht, nicht entsprechen darf, ist keine Frage; aber in ähnlicher Weise werden wir uns auch von etlichen anderen Aussagen der Bibel Alten wie Neuen Testaments zu distanzieren haben.

hat aber auch Juden – und er spricht in diesem Zusammenhang stets von οἱ Ἰουδαῖοι, nicht von ›Israel‹ – als Adressaten seiner Predigt immer mit im Blick gehabt. Die Gründe dafür sind theologischer, nicht etwa missions-taktischer Art. Das vielzitierte *μη γένοιτο* in Röm 11,1, mit dem Paulus die Frage »Hat Gott sein Volk etwa verstoßen?« beantwortet, wird von ihm ja ausdrücklich begründet mit dem Hinweis darauf, dass er selber »Israelit« ist; hätte Gott sein Volk verstoßen, so gäbe es – so die paulinische Argumentation – gar keine Judenchristen.⁸¹ Gerade die Existenz der zu Israel gehörenden Christusgläubigen ist für den aus Israel stammenden Völkerapostel der Beweis, dass Gott sein Volk nicht verstoßen haben kann, obwohl dieses in seiner Mehrheit die Gottesoffenbarung in Christus verwirft. Paulus sagt in Röm 11 nicht, dass das empirische Israel als solches nach wie vor das Volk Gottes ist, zumal nach Röm 9,6 für ihn fest steht: »Nicht alle aus Israel sind Israel.« Aber von einer Verwerfung ganz Israels kann nicht die Rede sein; denn es gibt, wie Paulus in einem außerordentlich kühnen Gedankengang in Röm 11,2–6 ausführt, eine Analogie zu jenen »siebentausend Männern, die [zur Zeit des Elia] ihre Knie nicht gebeugt hatten vor der Baal«. ⁸² In dem Bild vom Ölbaum führt Paulus in 11,17–24 aus, dass die nicht an Christus glaubenden Juden zwar gegenwärtig die aufgrund ihrer *ἀπιστία* von Gott »ausgerissenen Zweige« sind, dass aber Gott die Macht hat, sie wieder in den Ölbaum einzupfropfen (11,23); die Formulierung in 11,24 scheint anzudeuten, dass Paulus dies nicht als eine vage Möglichkeit ansieht, sondern darauf hofft.

Paulus hatte die Erfahrung gemacht, dass er durch seine Mission allenfalls »einige« derer, die er »mein Fleisch« nennt, zu »retten« vermag (Röm 11,14). Für ihn ergibt sich daraus die Frage, was mit der großen Mehrheit geschehen wird, die zwar die Predigt hört, sich ihr aber verweigert (10,14–21). Paulus war offensichtlich nicht der Meinung, es gebe für dieses Israel einen »Sonderweg« zur Rettung, gleichsam an Christus vorbei. Aber er verkündet den judenchristlichen wie heidenchristlichen Adressaten des Römerbriefes ein *μυστήριον* (11,25), das – weit davon entfernt, Ausfluß einer Geschichtsspekulation zu sein⁸³ – unmittelbar aus dem paulinischen Gottesverständnis

⁸¹ Vgl. dazu unten S. 165.

⁸² Vgl. dazu A. LINDEMANN, Paulus und Elia. Zur Argumentation in Röm 11,1–12, in: V. A. LEHNERT/U. RÜSEN-WEINHOLD (Hg.), Logos-Logik-Lyrik. Engagierte exegetische Studien zum biblischen Reden Gottes. Festschrift für Klaus Haacker, ABG 27, Leipzig 2007, 201–218.

⁸³ BULTMANN, Theologie des NT (s. Anm. 1), 484 meint, in der bei Paulus erkennbaren »Weisheit« seien »Phantasie und spekulierendes Denken ebenso wie die Motive apokalyptischer und mythologischer Tradition wirksam«; auf solche Tradition gingen Röm 8,20 ff. und »das eschatologische *μυστήριον*« in 1 Kor 15,51 ff. zurück, »während das heilsgeschichtliche *μυστήριον* Rm 11,25 ff. der spekulierenden Phantasie entspringt«. Das ist sicher eine Fehlinterpretation dessen, was Paulus in Röm 11,25–32 schreibt.

resultiert: Die »Verstockung« eines Teils von Israel ist befristet ἄχρι οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσεέλθῃ, und so (οὕτως) wird »ganz Israel« gerettet werden, »wie geschrieben steht«, dass »aus Zion der Retter kommen und die Gottlosigkeit von Jakob wegnehmen wird« (Röm 11,26 im Zitat aus Jes 59,20f.). Die Wendung ἤξει ἐκ Σιών ὁ ῥύόμενος, ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ Ἰακώβ⁸⁴ bezieht sich im Kontext von Röm 11 auf die Parusie Christi, der ebenso wie in 1 Thess 1,10 der »kommende Retter« ist. Christus wird, wie Paulus abschließend in 11,32 sagt, Gottes Erbarmen umfassend verwirklichen.

Es ist für Paulus also selbstverständlich, dass auch für Israel eine »Rettung« ohne Jesus Christus nicht möglich ist; aber der Apostel war offensichtlich nicht der Meinung, das empirische Israel, also die Gesamtzahl der Juden, müsse im Verlauf der Geschichte zum Glauben an Jesus Christus kommen, sich womöglich der »Kirche« eingliedern, weil anders Gottes Erbarmen nicht erlangt werden könne. Für Paulus ist Israel (in seiner Mehrheit) gegenwärtig »ungehorsam«, so wie das einst auch für die Menschen aus den Völkern galt (11,30f.), und deshalb muß der ῥύόμενος die »Gottlosigkeit« von Jakob wegnehmen; aber Paulus erwartet dies als ein eschatologisches, nicht als ein (womöglich kirchen-)geschichtlich zu verwirklichendes Ereignis.⁸⁵ Verbindet man das mit der im einzelnen allerdings schwer zu erklärenden Rede vom πλήρωμα τῶν ἐθνῶν (11,25)⁸⁶, so legt sich der Schluß nahe, dass Paulus hier den Gedanken einer »Allversöhnung« vertritt: Die πάντες, von denen er in 11,32 spricht, sind offenbar tatsächlich »alle« Menschen, ohne

⁸⁴ Zum Problem der von Jes 59,20 LXX abweichenden Lesart ἐκ Σιών anstelle von ἔνεκεν Σιών s. KOCH, Schrift, 175–177. B. SCHALLER, ΗΞΕΙ ΕΚ ΣΙΩΝ Ο ΠΥΘΟΜΕΝΟΣ. Zur Textgestalt von Jes 59:20f. in Röm 11:26f., in: DERS., Fundamenta Judaica. Studien zum antiken Judentum und zum Neuen Testament (hg. L. DOERING/A. STEUDEL), StUNT 25, Göttingen 2001, 162–166 hält die Annahme einer Verschreibung für möglich, durch die aus einem ursprünglichen EN ΣΙΩΝ das EK ΣΙΩΝ geworden wäre, das Paulus dann als korrekte Textfassung ansieht. Der Text in Jes 59,20 LXX lautet καὶ ἤξει ἔνεκεν Σιών ὁ ῥύόμενος.

⁸⁵ Diese theologisch begründete Absage an eine christliche »Judenmission« kann keinesfalls besagen, dass es in der Kirche keine Juden dürfe. Vgl. zum ganzen Thema U.H.J. KÖRTNER, Volk Gottes – Kirche – Israel. Das Verhältnis der Kirchen zum Judentum als Thema ökumenischer Kirchenkunde und ökumenischer Theologie, ZThK 91 (1994) 50–79, vor allem 73. Problematisch ist allerdings Körtners Feststellung, die Rettung aller geschehe nach Paulus »vermittels des Glaubens«; Röm 11,23, worauf Körtner sich beruft, gibt dies nicht her, denn dort ist nicht vom »Glauben« der bisher »ungläubigen« ausgerissenen Zweige die Rede, sondern allein von Gottes Macht.

⁸⁶ Der Begriff πλήρωμα bezeichnet die »Vollzahl«, also offensichtlich nicht eine Auswahl; K. HAACKER, Der Brief des Paulus an die Römer, ThHKNT 6, Leipzig 1999, 237 meint, es gehe nicht um eine festgelegte Zahl von Nichtjuden, sondern es sei »an die Vollzahl der Völker zu denken, die erreicht werden soll«, was der Aussage in Röm 15,20f. entspreche. Aber schon durch die Analogie zu πᾶς Ἰσραήλ in 11,26 dürfte eine Deutung ausgeschlossen sein, die πλήρωμα im Sinne einer Teilgröße versteht. Vgl. G. DELLING, Art. πλήρης κτλ., ThWNT VI, Stuttgart 1959, 300.

Ausnahme.⁸⁷ Der Unterschied liegt dann darin, dass die einen im Glauben schon gegenwärtig vom umfassenden Erbarmen Gottes wissen und aus diesem Wissen leben, die anderen dagegen nicht.

VI. *Jesus aus Nazareth als der Christus Gottes*

Ist der kommende »Retter aus Zion«, ist der Christus, an den Paulus glaubt und dessen Kreuzestod und Auferweckung durch Gott er verkündigt, der Jude Jesus aus dem galiläischen Städtchen Nazareth? Dass Jesus Jude war, steht für Paulus natürlich außer jeder Frage; explizit sagt er es in Röm 9,5 und Röm 15,8, und er setzt es in Gal 4,4 voraus in der Aussage, der von Gott gesandte Sohn sei »getan worden ὑπὸ νόμον«. Unmißverständlich ist Röm 1,3b, denn wenn der Sohn Gottes »κατὰ σάρκα aus dem Samen Davids« ist, dann ist er natürlich ein geborener Jude. Allerdings verwendet Paulus hier offenbar eine Formel, in der die Wendung ἐκ σπέρματος Δαυίδ nicht einfach die abstammungsmäßige Herkunft des irdischen Jesus bezeichnet, sondern vor allem dessen Messianität.⁸⁸ Der irdische Jesus war Jude; doch sein Sterben »für uns« bzw. »für Gottlose« bzw. »für Sünder« (Röm 5,6.8 u.ö.) geschah für alle Menschen, Juden wie Nichtjuden; dem entspricht es, dass die Mission unter den ἔθνη für Paulus kein kirchengeschichtlich sekundäres Ereignis ist, sondern immer schon dem Willen Gottes entsprach, wie vor allem die Argumentation in Röm 3,29 zeigt.

Dass der historisch unbestreitbare Sachverhalt, dass Jesus Jude war, von Paulus offensichtlich nicht theologisch reflektiert wird, ist im Grunde nicht erstaunlich; es gilt doch, dass »in Christus« die Unterscheidung von »Jude« und »Griechen« aufgehoben ist, wie die auf die Taufe bezogene Aussage in Gal 3,28 zeigt, die Paulus leicht modifiziert auch in 1 Kor 12,13 verwendet. Dem widerspricht nicht das Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλληνι in Röm 1,16 und dessen zweimalige Wiederholung in Röm 2,9f.; dann anders als in der Konzeption der Apostelgeschichte, wo das πρῶτον in 13,46 einen historischen und damit doch wohl auch heilsgeschichtlichen Vorrang der Juden vor der Heidenmission anzeigt, dem sich die Juden freilich widersetzen, beschreibt Paulus mit dem πρῶτον weder die historische Entwicklung des

⁸⁷ E. KÄSEMANN, An die Römer, HNT 8a, Tübingen 41980, 303 meint, die Aussage könne nicht mit Gewißheit »paulinisch genannt werden«, sondern »die Formelhaftigkeit der Wendung und das absolut gebrauchte εἰσερχεσθαι für den Eingang in die Gottesherrschaft« sprächen »eher für vorpaulinische Tradition«.

⁸⁸ Wichtige Beobachtungen dazu bietet EUNG-BONG LEE, Das Verständnis der Funktion des Präskripts im Römerbrief, Diss. Bethel 2007, 40–44. Die Wendung ἐκ σπέρματος Δαυίδ κατὰ σάρκα ist kein typisches Attribut des Messias, sondern durch sie wollte Paulus »die Beziehung des Gottessohnes zu Israel bzw. den Juden in seinem irdischen Leben betonen« (43).

Missionsprogramms noch behauptet er einen bleibenden »Vorrang« der Juden. Die Differenzierung zwischen Ἰουδαῖος und Ἕλληγ dient gerade dazu, ein jedesmal vorangegangenes betontes πᾶς zu explizieren: Die von Paulus verkündigte Botschaft nimmt auf den auch für Paulus natürlich nach wie vor bestehenden faktischen Unterschied von »Jude« einerseits und »Heide« bzw. »Griechen« andererseits⁸⁹ keine Rücksicht mehr.⁹⁰

Das Jesusbild der als Erzähltexte konzipierten neutestamentlichen Evangelien ist ein anderes. Hier ist die Tatsache, dass der irdische Jesus ein Jude war, in den Texten jederzeit wahrnehmbar, wobei sich vom Markus- hin zum Lukas- bzw. zum Matthäus-Evangelium sogar eine gewisse Steigerung der Intensität dieses Bildes erkennen läßt.⁹¹ Lukas und in anderer Weise auch Matthäus machen aber dabei allerdings auch deutlich, dass es ihnen nicht in erster Linie um die Erinnerung an ein historisches Faktum geht. Ihr heilsgeschichtlicher Ansatz soll in erster Linie zeigen, dass das Jesus-Geschehen den Verheißungen Gottes entspricht. In Jesus – und das meint exklusiv: nur in ihm – hat sich erfüllt, was in der Schrift angesagt worden war. Um so unbegreiflicher ist es dann jedoch in den Augen der Evangelisten, dass das Volk Israel diese Erfüllung der göttlichen Verheißungen nicht erkannte und dass seine führenden Repräsentanten dazu bereit waren, Jesus, den Sohn Gottes, den Messias, den »König«, durch Pilatus hinrichten zu lassen. Das ändert aber für die Verfasser der synoptischen Evangelien nichts an der historischen und zugleich heilsgeschichtlich relevanten Tatsache, dass Jesus zum Gottesvolk Israel gesandt worden war; die Perspektive einer die Grenzen zu den Völkern überschreitenden Wirksamkeit Jesu deutet sich allenfalls ganz am Rande an.

Bei Markus ist die Tendenz, Jesus mit »Heiden« in Berührung kommen zu lassen, noch am ausgeprägtesten. Bei Lukas wird dieser Aspekt zurückgedrängt, was natürlich auch mit der Gesamtanlage seines Doppel-

⁸⁹ Dass dieser Unterschied besteht, ist ja auch in der Formel von Gal 3,28 vorausgesetzt bzw. sogar explizit gesagt; verneint wird die theologische Relevanz dieses Unterschieds.

⁹⁰ Vgl. zur Auslegung des πᾶς U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer*, 1. Teilband. Röm 1–5, EKK VI/1, Neukirchen-Vluyn 1978, 85: »Das Evangelium negiert nicht nur den gesellschaftlichen Unterschied zwischen Griechen und Barbaren (1,14), sondern, für den jüdischen Aspekt noch ungleich radikaler, auch die heilsgeschichtliche διαστολή Ἰουδαίου τε καὶ Ἕλληγος (10,12).« Wilckens zitiert dann zustimmend die Aussage Käsemanns, Paulus habe durch das πᾶς »um der Kontinuität des Heilsplanes willen dem Judentum eine Prävalenz eingeräumt« (KÄSEMANN, *An die Römer* [s. Anm. 87], 21). Aber Paulus spricht in Röm 1,16 vom *Evangelium* als der Gottesmacht, die »dem Juden zuerst« gilt; es ist nicht in einem geschichtstheologischen Sinn an die Gottesoffenbarung in der Tora vom Sinai gedacht. Bei Käsemann bleibt auch im größeren Kontext seiner Ausführungen undeutlich, was genau er mit dem Begriff »Prävalenz« meint.

⁹¹ Vgl. A. LINDEMANN, *Jesus, Israel und die Völker. Zum Jesusbild der neutestamentlichen Evangelien*, in: DERS., *Die Evangelien und die Apostelgeschichte* (s. Anm. 44), 368–405.

werks zusammenhängt: »Heidenmission« wird nach Lk 24,47 erst vom auferweckten Christus angeordnet und ist ein bewußt erst im Ablauf der Kirchengeschichte beginnendes Geschehen. Im Matthäus-Evangelium weist der auferstandene und bereits erhöhte Christus⁹² die Jünger an, πάντα τὰ ἔθνη zu Jüngern zu machen, sie zu taufen und sie das von Jesus Gebotene zu lehren (Mt 28,18–20).⁹³ Alle drei Evangelisten schreiben zu einer Zeit, in der es längst ein zahlenmäßig starkes, vielleicht sogar zahlenmäßig überlegenes Heidenchristentum gibt; aber es ist für sie klar, dass sich der irdische Jesus so gut wie ausschließlich an Menschen des Volkes Israel gewandt hatte.⁹⁴

Am klarsten wird die Spannung zwischen der traditionellen Messianologie und dem Wirken Jesu im Johannes-Evangelium sichtbar. Das Vierte Evangelium⁹⁵ weiß und spricht ganz offen aus, dass Jesus *nicht* in der Weise der Messias ist, wie Israel den Messias erwartet hatte; die Frage des Nathanael »Was kann aus Nazareth Gutes kommen?« (1,46) markiert schon zu Beginn einen der entscheidenden Anstöße, nämlich seine Herkunft aus Galiläa, sehr deutlich.⁹⁶ Trotzdem ist Jesus der sichtbar von Gott Gesandte, denn – wie Nikodemus feststellt – »niemand kann die Zeichen tun, die du tust, es sei denn Gott mit ihm« (Joh 3,2). Aber Israel – oder, wie der Evangelist in der Regel schreibt: »die Juden« – verwirft ihn mehrheitlich; ja, indem einige sogar versuchen, ihn zu töten, zeigen sie, dass nicht Gott, sondern der Teufel ihr Vater ist (8,44).⁹⁷

⁹² Die bereits erfolgte Erhöhung Christi wird durch die Wendung ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς ausgesagt.

⁹³ Zum Verständnis von Heilsgeschichte bei Matthäus vgl. A.-J. LEVINE, *The Social and Ethnic Dimensions of Matthean Salvation History*. »Go nowhere among the Gentiles ...« (Matt. 10:5b), SBEC 14, New York 1988; zu Lukas vgl. J. A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke (I–IX)*. Introduction, Translation and Notes, AncB 28, Garden City 1981, vor allem 179–192.

⁹⁴ Die Wendung πάντα τὰ ἔθνη in Mt 28,19 bezieht sich nach dem mt Sprachgebrauch auf *alle* Völker, einschließlich Israels; Matthäus unterscheidet zwischen τὰ ἔθνη und πάντα τὰ ἔθνη.

⁹⁵ Auf dessen höchst umstrittene literarische und historische Probleme kann hier nicht eingegangen werden.

⁹⁶ Vgl. ferner Joh 6,42, 7,27 und 7,40–44. Es ist denkbar, dass das Johannesevangelium hier gegen Elemente der Christologie der synoptischen Evangelien polemisiert; vgl. H. THYEN, *Das Johannesevangelium*, HNT 6, Tübingen 2005, 360: »Daß sie [die Juden] hier [in 6,42] Jesus zunächst als den ›Sohn Josephs‹ identifizieren ... ist für einen Leser, der die ›Vorgeschichten‹ Jesu bei Matthäus und Lukas kennt, nicht ohne Ironie.« Anders M. THEOBALD, *Das Evangelium nach Johannes*. Kapitel 1–12, RNT, Regensburg 2009, 76–81, der annimmt, Joh sei von den synoptischen Evangelien unabhängig.

⁹⁷ Vgl. hierzu immer noch E. GRÄSSER, *Die Juden als Teufelssöhne in Joh 8,37–47*, in: DERS., *Der Alte Bund im Neuen*. Exegetische Studien zur Israelfrage im Neuen Testament, WUNT 35, Tübingen 1985, 154–167. K. WENGST, *Das Johannesevangelium*. 1. Teilband: Kapitel 1–10, ThKNT 4,1, Stuttgart 2000, 339: »Man kann so V. 44 aus seiner Entstehungssituation heraus verstehen, aber seine Aussagen werden damit nicht zu unschuldigen. Sie sind es erst recht nicht, wenn sie in der Auslegungsgeschichte *nachgesprochen* werden«

Deutlicher als die synoptischen Evangelien läßt das Johannesevangelium zumindest an einigen Stellen die aktuelle Lage, in der es verfaßt wurde, erkennen. In der Beschreibung seines Verhältnisses zur nicht an Jesus glaubenden Mehrheit Israels ist das Evangelium vor allem bestimmt durch die Erfahrung dessen, was hier als ἀποσυνάγωγοι γίνεσθαι bezeichnet wird: Die Gruppe, in der das Vierte Evangelium entstand, hatte offensichtlich innerhalb der synagogalen Gemeinde verbleiben wollen; die Reaktion der jüdischen Mehrheit war jedoch ein offenbar massiver Akt der Verwerfung, wobei wir allerdings nicht wissen, was genau organisatorisch geschah.⁹⁸ Jedenfalls wird nun umgekehrt die Abwendung der auf diese Weise »Ausgeschlossenen« vom übrigen Judentum besonders scharf formuliert: Diejenigen, auf die das Johannesevangelium zurückgeht, hatten den als ἀποσυνάγωγοι γίνεσθαι bezeichneten Vorgang erlebt, mit dem ihnen – unter welchem Rechtstitel auch immer – gegen ihren Willen ihre Zugehörigkeit zu Israel abgesprochen wurde, weil sie sich zu Jesus als dem von Gott Gesandten bekannten (Joh 9,22b). Die Reaktion ist jene für das Johannesevangelium charakteristische Mischung von massiver und pauschaler Polemik einerseits und dem andererseits immer wieder begegnenden Hinweis, dass »viele von den Juden« an Jesus glaubten (2,23; 7,31 u.ö.). Jesus geht regelmäßig zu den großen jüdischen Festen nach Jerusalem; zwar hält er sich einmal in Samaria auf⁹⁹, aber er besucht niemals heidnisches Gebiet. Vor allem kommt es zu keiner Begegnung zwischen Jesus und nicht-jüdischen Menschen: Der Wunsch der – möglicherweise als Gottesfürchtige zu denkenden – »Griechen«, Jesus zu »sehen« (12,20 ff.), erfüllt sich nicht; und selbst aus dem heidnischen Hauptmann von Kafarnaum (Lk 7,1–10/ Mt 8,5–13 Q) ist in Joh 4,46–54 ein jüdischer βασιλικός geworden. Jesus ist »das Licht der Welt« (8,12), aber »die Welt« außerhalb Israels erfährt in der Zeit des irdischen Jesus davon nichts. Das Johannesevangelium schildert

(Hervorhebung von mir). Die Aufgabe der Interpretation besteht aber doch in jedem Fall darin, einen Text – gleich welchen Inhalts – nicht einfach »nachzusprechen«; die »Wirkungsgeschichte« eines Textes kann sich unter Umständen weit vom ursprünglichen Sinn entfernen, ohne dass dafür der Autor verantwortlich zu machen wäre.

⁹⁸ Über den Vorgang wissen wir nichts, mit Ausnahme der im Johannesevangelium selbst enthaltenen Nachrichten; enigermaßen deutlich erkennbar wird der Vorgang im Zusammenhang der Erzählung von der Heilung des Blindgeborenen (vgl. Joh 9,20–23.33 f.). Es kann sich nicht um eine »weltweite« Maßnahme gehandelt haben, und möglicherweise war es überhaupt nicht ein »offiziell« von einer übergeordneten Instanz angeordneter bzw. beschlossener Schritt. Es besteht insbesondere kein Zusammenhang mit der »Ketzerverfluchung« in der zwölften B^erakha des Achtzehn-Gebets. Vgl. dazu J. MAIER, Jüdische Auseinandersetzung mit dem Christentum in der Antike, EdF 177, Darmstadt 1982, 136–141.

⁹⁹ In Joh 4 wird die Differenz zwischen Juden und Samaritanern auffallend stark betont; vgl. A. LINDEMANN, Samaria und Samaritaner im Neuen Testament, WuD22 (1993) 51–76, hier: 67–75.

Jesus als Juden unter Juden – und doch sind die ἀρχιερεῖς eher dazu bereit, die Messias Hoffnung Israels vollständig preiszugeben als in dem von Gott gesandten Jesus den »König« zu erkennen (19,15).

VII. Folgerungen

Welche Konsequenzen haben diese sich auf das Historische beschränkenden Beobachtungen am Neuen Testament für die Frage nach der christlichen Identität im Gegenüber zu Israel? Das Judentum scheint in den ersten Jahrhunderten christlicher Zeitrechnung das neu entstandene Christentum und auch die Person des Jesus von Nazareth kaum zur Kenntnis genommen zu haben. Das gilt für das griechisch-sprechende Judentum etwa des Flavius Josephus¹⁰⁰ nicht anders als für die jüdische Apokalyptik.¹⁰¹ Es gilt offenbar auch für das rabbinische Judentum in Palästina und Babylon.¹⁰² Demgegenüber haben sich die Autoren der urchristlichen Schriften, die »Apostolischen Väter« und vor allem auch die Apologeten z. T. sehr intensiv sowohl mit der jüdischen Tradition wie auch mit der Tatsache des gegenwärtig existierenden Judentums auseinander gesetzt, und sie haben sich dabei auch darum bemüht, Jesus trotz der sich rasch entwickelnden, teilweise stark spekulativen kirchlichen Christologie dem Judentum zuzuordnen. Ein charakteristisches Beispiel ist Justins »Dialog mit dem Juden Tryphon«. Für das Judentum der ersten beiden Jahrhunderte christlicher Zeitrechnung war die Kirche dagegen offensichtlich keine Größe, mit der in besonderer Weise ein Gespräch zu führen sich gelohnt hätte; die »Judenchristen«, die es ja wei-

¹⁰⁰ Ob Flavius Josephus von Jesus und von »Christen« weiß, ist umstritten; die Textpassage in Ant XVIII 63 f. gilt im allgemeinen als zumindest »christlich überarbeitet«; vgl. BECKER, Jesus (s. Anm. 7), 10 f. und die dort genannte Literatur. SCHRÖTER, Jesus von Nazareth (s. Anm. 3), 60–62 folgt einer Rekonstruktion des authentischen Josephus-Textes, derzufolge zum einen Jesus als Wundertäter und Lehrer beschrieben und vermutlich auch als »Christus« bezeichnet wurde und zum andern auch »das Volk der Christen« (εἰς ἔτι τε νῦν τῶν Χριστιανῶν ἀπὸ τοῦδε ὀνομασμένον οὐκ ἐπέλιπε τὸ φύλλον) erwähnt worden sei. Jedenfalls würde auch der so rekonstruierte Text kein besonderes Interesse des Josephus an Jesus und den »Christen« erkennen lassen.

¹⁰¹ Eine Ausnahme könnte ApkAbr 29,3–11 sein (so F. VOUGA, Geschichte des frühen Christentums, UTB 1733, Tübingen 1994, 170 f.). Nach R. RUBINKIEWICZ, Apocalypse of Abraham, in: J. H. CHARLESWORTH (ed.), The Old Testament Apocrypha Vol. I, London 1983, 684 ist ApkAbr 29,3–13 Interpolation eines christlichen Herausgebers.

¹⁰² Vgl. MAIER, Auseinandersetzung (s. Anm. 98); DERS., Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung, EdF 82, Darmstadt 1978. Anders P. SCHÄFER, Jesus im Talmud, Tübingen 2007, 191: »Die Jesus-Passagen der rabbinischen Literatur, vor allem im babylonischen Talmud, bieten ein farbenprächtiges Kaleidoskop aus vielen – oft als Hirnspinnste abqualifizierten – Fragmenten vom Leben Jesu, seinen Lehren und nicht zuletzt von seinem Tod.«

terhin gab¹⁰³, waren aus rabbinischer Perspektive vermutlich »Häretiker«, und die »Heidenchristen« waren eben einfach Heiden.¹⁰⁴

Die Gründe für diese unterschiedlichen Perspektiven liegen auf der Hand: Das Christentum war schon aufgrund der Tatsache, dass der irdische Jesus ein jüdischer Mensch gewesen war¹⁰⁵, und insbesondere auch aufgrund der Übernahme der jüdischen Heiligen Schriften als Teil des sich entwickelnden christlichen Kanons verbindlicher Schriften zu einer zumindest impliziten Auseinandersetzung mit dem Judentum gezwungen.¹⁰⁶ So gewann das Christentum seine Identität auch im Zuge der Abgrenzung vom Judentum, eben weil die Christen davon überzeugt waren, dass die nicht an Gottes Offenbarung in Jesus Christus glaubenden Juden ihre eigene Geschichte mißverstanden, weil sie nicht sahen, dass diese Geschichte zu Jesus hinführte. Das Judentum sah sich demgegenüber ganz selbstverständlich in einer ungebrochenen historischen und sachlichen Kontinuität zum Israel der biblischen Zeit; es unterstrich dies nicht zuletzt auch dadurch, dass es die griechischsprachige (»hellenistische«) Überlieferung – einschließlich der immer mehr zu einer »christlichen« Schriftensammlung werdenden Septuaginta¹⁰⁷ – als Fehlentwicklung verwarf¹⁰⁸, mit der Folge, dass aus jüdischer Perspektive das christliche »Alte Testament« und die jüdischen Heiligen Schriften nicht mehr identisch waren. Eine Notwendigkeit, sich mit dem Christentum auseinanderzusetzen, entstand für die Juden erst, als die Christen – in Verkennung ihrer eigenen Geschichte und Theologie – Judenhaß und Judenverfolgung auf ihre Fahnen zu schreiben begannen.¹⁰⁹

Ernst Ludwig Ehrlich schließt seinen TRE-Beitrag über Jesus im Judentum mit zwei theseartigen Sätzen: »Der historische Jesus, soweit man ihn

¹⁰³ Siehe G. STRECKER, Art. Judenchristentum, TRE XVII, Berlin 1988, 310–325, besonders 319 ff.

¹⁰⁴ S. dazu C. THOMA, Die Christen in rabbinischer Optik: Heiden, Häretiker oder Fromme?, in: H. FROHNHOFER (Hg.), Christlicher Antijudaismus und jüdischer Antipaganismus. Ihre Motive und Hintergründe in den ersten drei Jahrhunderten, Hamburger Theologische Studien 3, Hamburg 1990, 23–49, hier: 26.

¹⁰⁵ Möglicherweise könnte die Tendenz zu einem christologischen Docketismus, die besonders in der christlichen Gnosis virulent wird, auch dadurch mitverursacht worden sein, dass Jesu Judesein bestritten werden sollte.

¹⁰⁶ Das gilt selbst für den Barnabasbrief, der die AT-Schriften »christlich« liest, aber dabei voraussetzt, dass die Propheten in Israel auf Christus hin geweissagt haben (5,6–8).

¹⁰⁷ Vgl. dazu M. HENGEL (unter Mitarbeit von R. DEINES), Die Septuaginta als »christliche Schriftensammlung«, ihre Vorgeschichte und das Problem ihres Kanons, in: M. HENGEL/A. M. SCHWEMER (Hg.), Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum, WUNT 72, Tübingen 1994, 182–284, hier: 205–209.

¹⁰⁸ Vgl. dazu M. TILLY, Einführung in die Septuaginta, Darmstadt 2005, 113–121. Die Ablehnung der LXX bedeutete keine grundsätzliche Verwerfung einer griechischen Bibelübersetzung, wie vor allem das Werk Aquilas zeigt (aaO., 87 f.).

¹⁰⁹ Vgl. dazu H.-P. STÄHLI, Judenfeindschaft. Zum Verhältnis zwischen Christen und Juden in der Vergangenheit, WuD NF 19 (1987) 137–175.

erschließen kann, ist heute Teil jüdischer Religionsgeschichte. Die Trennung zwischen Judentum und Christentum erfolgt nicht bei dem Juden Jesus, sondern angesichts der nach ihm entwickelten Christologie.¹¹⁰ Diesen Feststellungen ist zuzustimmen, sofern klar ist, dass diese »Christologie« nicht ein Spätprodukt ist, womöglich Ergebnis des oft beschworenen »griechischen« bzw. »hellenistischen« Einflusses auf das Christentum. Die Juden und Christen voneinander trennende »Christologie« beginnt vielmehr mit dem Satz »Gott hat Jesus von den Toten auf erweckt«; dieser Satz meint nicht die Wiederbelebung eines Verstorbenen, sondern die Erhöhung des Auferweckten zum »Herrn«. Dieses Bekenntnis trennt »Christen« und »Juden« von allem Anfang an, auch wenn die »Christen« in den ersten Jahren nach Ostern ausschließlich aus dem Judentum kamen. Jüdischer Glaube kann um der eigenen Identität willen die Rede von Gottes Handeln an dem gekreuzigten Jesus nicht akzeptieren¹¹¹, und christlicher Glaube kann aus eben demselben Grunde nicht auf ihn verzichten. Nicht Leben und Wirken des irdischen Jesus ist Grund und Inhalt des christlichen Glaubens, sondern Gottes »österliches« Handeln an dem Gekreuzigten.

¹¹⁰ E. L. EHRLICH, Art. Jesus Christus, IX. Judentum, TRE XVII, Berlin 1988, 68–71, hier: 70.

¹¹¹ Das wird sehr klar sichtbar, wenn D. FLUSSER sein Buch »Jesus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten« (RoMo 140, Reinbek 1968) betont schließt mit dem Satz: »Und Jesus verschied« (133).

Paulus – Pharisäer und Apostel

Paulus war von Geburt an Jude, und er verstand sich ausweislich der uns erhaltenen Quellen während seines ganzen Lebens als Jude, d.h. als Angehöriger des Volkes Israel. Vor seiner Berufung zum Apostel Jesu Christi war er Pharisäer gewesen, und es besteht »überhaupt keine Veranlassung, an seiner Selbstbezeichnung als einem ehemaligen Pharisäer zu zweifeln«. ¹ In drei seiner uns erhaltenen Briefe verweist Paulus auf seine Zugehörigkeit zum Volk Israel. ² In Phil 3,5 bezeichnet er sich als »Pharisäer entsprechend dem Gesetz« (κατὰ νόμον Φαρισαῖος), fügt aber in V. 7 sofort hinzu, dass dies mittlerweile Vergangenheit ist. Jürgen Becker fragt in seinem Paulusbuch unter der Überschrift »Paulus als Pharisäer der Diaspora« nach den für uns als pharisäisch zu identifizierenden Spuren im Denken des (Apostels) Paulus ³; er widerspricht indirekt der bisweilen vertretenen These, dass Paulus lediglich ein Zerrbild des zeitgenössischen Judentums biete. Es müsse »als unwahrscheinlich gelten, daß Paulus sich erst nach seiner Wende eine Anschauung vom Judentum bildete«, vielmehr sei es »wahrscheinlich, daß sein christliches Urteil über das Judentum, seine christliche Beschreibung desselben und seine Aufnahme jüdischer Materialien ihre Wurzeln in der jüdischen Zeit des Apostels haben«. ⁴ Im folgenden soll versucht werden, das Verhältnis des »christlichen« Apostels Paulus zum einstigen Pharisäer Paulus zu erörtern.

I. Historische Nachrichten über die Pharisäer

Der Begriff Φαρισαῖος ist literarisch vorneutestamentlich nicht belegt. ⁵ Paulus und Flavius Josephus sind die einzigen Autoren, von denen wir ein

¹ J. BECKER, Paulus. Der Apostel der Völker, Tübingen 1989, 42. Becker betont sofort, dass angesichts der Quellenlage eine genaue Beschreibung des für Paulus zeitgenössischen Pharisäismus schwierig ist.

² Er verwendet allerdings nicht die Selbstbezeichnung Ἰουδαῖος, sondern er spricht von sich als Ἰσραηλίτης (Röm 11,1; 2 Kor 11,22, vgl. Phil 3,5; Röm 9,4). Vgl. dazu meinen Aufsatz: Israel und sein ›Land‹ im Neuen Testament (s.u. S. 149–189, hier: 156 f.).

³ BECKER, Paulus (s. Anm. 1), 42–53.

⁴ BECKER, Paulus (s. Anm. 1), 44.

⁵ Zum Sprachgebrauch vgl. K. WEISS, Art. Φαρισαῖος, ThWNT IX, Stuttgart 1973, 12 f.

Selbstzeugnis über ihre zumindest zeitweilige Zugehörigkeit zum Pharisäismus besitzen.⁶ Josephus schreibt (Vit 9–11), er habe dank sehr guter Erziehung und Begabung schon im Alter von etwa 14 Jahren über herausragende Gesetzeskenntnis verfügt; mit etwa 16 Jahren habe er die drei jüdischen »Schulrichtungen« (αἱρέσεις) durch eigene Erfahrung intensiv kennengelernt und sich schließlich dem asketischen Wüstenbewohner Bannus angeschlossen. Im Alter von 19 Jahren habe er dann begonnen »am öffentlichen Leben teilzunehmen« (πολιτεύεσθαι), indem er sich »an der Sondergruppe der Pharisäer orientierte«⁷ bzw. sich »der Richtung der Pharisäer anschloß«.⁸ Zwar wird darauf hingewiesen, »eine regelrechte Zugehörigkeit ... zu den Pharisäern« sei »angesichts der weithin kritischen Pharisäerdarstellungen in B[ellum Iudaicum] und A[ntiquitates Iudaicae] ... in Zweifel zu ziehen«⁹; aber auch wenn Josephus »nicht unbedingt als der Parteigänger der Pharisäer zu betrachten ist, als den man ihn meist sieht«, so ändert das »nicht viel an der Bewertung seiner direkten Kenntnis der Pharisäer«.¹⁰ Weder Pharisäer noch auch Sadduzäer dürfe man sich allerdings als »eigentliche Parteien mit einer streng geformten Dogmatik und mit einem eigentlichen Zweckparagrafen« vorstellen¹¹; gleichwohl muß es sich doch um nach außen wie nach innen identifizierbare Gruppen gehandelt haben.¹²

⁶ Vgl. K.-W. NIEBUHR, Heidenapostel aus Israel. Die jüdische Identität des Paulus nach ihrer Darstellung in seinen Briefen, WUNT 62, Tübingen 1992, 49.

⁷ So lautet die Übersetzung der Wendung τῇ Φαρισαίων αἱρέσει κατακολουθῶν (Vit 12) in der Ausgabe: Flavius Josephus, Aus meinem Leben (*Vita*). Kritische Ausgabe, Übersetzung und Kommentar von F. SIEGERT/H. SCHRECKENBERG/M. VOGEL und dem Josephus-Arbeitskreis des Institutum Judaicum Delitzschianum Münster, 2001, 27.

⁸ So die Übersetzung bei G. STEMBERGER, Pharisäer, Sadduzäer, Essener, SBS 144, Stuttgart 1991, 10.

⁹ So die Anmerkung zu Vit 12 (in der oben genannten Ausgabe, 163).

¹⁰ STEMBERGER, Pharisäer (s. Anm. 8), 11.

¹¹ S. HOLM-NIELSEN, Erwägungen zu dem Verhältnis zwischen den Hodajot und den Psalmen Salomos, in: S. WAGNER (Hg.), Bibel und Qumran. Beiträge zur Erforschung der Beziehungen zwischen Bibel- und Qumranwissenschaft (FS Hans Bardtke), Berlin 1968, 112–131, hier: 119. »Man ist nahe daran sich vorzustellen, daß Mitgliedskarte und Beitrag gefordert wurden, damit ein Jude sich Pharisäer oder Sadduzäer nennen konnte!«

¹² Vgl. A. J. SالدARINI, Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society, Edinburgh 1989, vor allem 277–297. Zur Frage der »Definition« vgl. R. DEINES, Die Pharisäer. Ihr Verständnis im Spiegel der christlichen und jüdischen Forschung seit Wellhausen und Graetz, WUNT 101, Tübingen 1997: »Der Begriff ›Pharisäer‹ ist nicht scharf eingrenzbar, weil er in den Quellen nicht definiert ist. Pharisäer ist, wer sich selbst als Pharisäer bezeichnet, oder von anderen als solcher bezeichnet wird.« »Die Selbstbezeichnung dient eindeutig dem Nachweis der engen Zugehörigkeit zum Judentum in seiner ›besten‹ Gestalt, der offenbar vor allem dann nötig war, wenn eine Person sich innerjüdisch rechtfertigen mußte.« Insbesondere bezeichnet der Begriff »ein bestimmtes Verhältnis zum Gesetz«, wobei das Bild der Pharisäer »als Tradenten, Bewahrer und Ausgestalter der gesetzlichen Tradition in seiner schriftlichen und seiner herkömmlichen Gestalt (›Sitte‹) ... schlechterdings nicht zu negieren« ist (540.541, Hervorhebungen im Orig.).

Pharisäer¹³ lebten in Judäa, insbesondere in Jerusalem, und vermutlich auch in Galiläa.¹⁴ Die Frage, ob es Pharisäer in der Diaspora gab, wird in der Forschung unterschiedlich beantwortet.¹⁵ J. Becker bezeichnet Paulus als einen »Pharisäer aus Tarsus«¹⁶ und setzt dabei voraus, es habe in der Diaspora »einige Pharisäer« gegeben, die eine Art Missionstätigkeit betrieben, indem sie »die Randsiedler der Synagoge, d.h. die sog. Gottesfürchtigen, die dem jüdischen Monotheismus anhängen, jedoch die Beschneidung scheuten, und die Proselyten vermehrt« hätten.¹⁷ In diesem Sinne könnte Paulus ein

¹³ Zur Entstehung und Geschichte des Pharisäismus bis zum Jahre 70 n. Chr. s. WEISS, Art. Φαρισαῖος (s. Anm. 5), 13–31. Ferner A. I. BAUMGARTEN, Art. Pharisäer, RGG⁴ 6, Tübingen 2003, 1262–1264 und die dort genannte Lit.

¹⁴ SALDARINI, Pharisees (s. Anm. 12), 291–297. S. FREYNE, Jesus, a Jewish Galilean. A New Reading of the Jesus-Story. London 2004, 83: »If there were Pharisees in Galilee the more likely locations in which to find them would be either in the Herodian cities or in medium-sized places such as Jotapata, Gamla, Gischala, Meiron and Khirbet Shema – all sites in which evidence of a more observant form of Jewish identity have been uncovered for the first century – and not in the small rural hamlets dotted throughout the countryside.« Die neutestamentlichen Evangelien setzen ohne weiteres voraus, dass Jesus in Galiläa Pharisäern begegnet.

¹⁵ G. STRECKER/T. NOLTING, Der vorchristliche Paulus. Überlegungen zum biographischen Kontext biblischer Überlieferung – zugleich eine Antwort an Martin Hengel, in: T. FORNBERG/D. HELLHOLM (eds.), Texts and Contexts. Biblical Texts in Their Textual and Situational Contexts (FS Lars Hartman), Oslo 1995, 713–741 meinen, Pharisäer seien »zwar nahezu ausschließlich für den palästinischen Raum nachzuweisen«, doch setze eine Aussage wie Mt 23,15 »die Wirksamkeit der Pharisäer in der Diaspora voraus (732). Strecker kommt es vor allem darauf an, dass Paulus durchaus »in der Diaspora Anschluß an den Pharisäismus gefunden und dort auch als Pharisäer gelebt haben« könnte (733; s. dazu unten). M. HENGEL, Der vorchristliche Paulus, in: M. HENGEL/U. HECKEL (Hg.), Paulus und das antike Judentum, WUNT 58, Tübingen 1991, 177–291, hier: 230f. betont hingegen, dass Pharisäer schon um der kultischen Reinheit willen möglichst im Heiligen Land leben wollten und mußten; eine Flucht in die Fremde etwa aus politischen Gründen bedeutete »für die Betroffenen eine religiöse Katastrophe«. STEMBERGER, Pharisäer (s. Anm. 8), 112 meint, aus dem »zufälligen Schweigen der Quellen« über Pharisäer in der Diaspora dürfe nicht gefolgert werden, es habe sie nicht gegeben, »auch wenn die Einhaltung verschiedener religiöser Gesetze, v.a. im Bereich der Reinheit, in der Diaspora sicher sehr schwierig gewesen sein muß«. J. MAIER, Geschichte der jüdischen Religion. Von der Zeit Alexander des Großen bis zur Aufklärung mit einem Ausblick auf das 19./20. Jahrhundert, Berlin 1972, 76 spricht von einem »eindeutig nachweisbar[en] ... pharisäischen Interesse an der Diaspora«, wozu »auch die Proselytenwerbung« gehört habe; konkret verweist Maier auf die babylonische Diaspora.

¹⁶ So lautet bei BECKER, Paulus (s. Anm. 1) die Überschrift zu Teil 3 (34–59). Ähnlich U. SCHNELLE, Paulus. Leben und Denken, Berlin/New York 2003, 49–56 (»Der Diasporapharisäer Paulus«).

¹⁷ BECKER, Paulus (s. Anm. 1), 43 bezieht sich als Beleg auf Mt 23,15 (οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί, ὅτι περιάγετε τὴν θάλασσαν καὶ τὴν ξηρὰν ποιῆσαι ἓνα προσήλυτον, καὶ ὅταν γένηται ποιεῖτε αὐτὸν υἱὸν γεέννης διπλότερον ὑμῶν), aber hier handelt es sich, wie der Kontext wahrscheinlich macht, wohl eher um einen polemisch übersteigerten Vorwurf, aus dem man konkrete Folgerungen für ein missionarisches Handeln von Pharisäern nicht ableiten sollte. Vgl. U. LUZ, Das Evangelium nach Matthäus. 3. Teilband. Mt 18–25, EKK I/3, Neukirchen-Vluyn und Zürich 1997,

»missionierender« Pharisäer gewesen sein.¹⁸ Wenn hingegen aufgrund der Quellenlage die Existenz eines außerpalästinischen Pharisäismus verneint wird, so ergibt sich daraus für die Darstellung des Pharisiäers Paulus meist die Konsequenz, die Aussagen der Apostelgeschichte über die schriftgelehrte Ausbildung des Paulus in Jerusalem für historisch zuverlässig zu halten.¹⁹

Zweifelsfrei dem Pharisäismus zuzuweisende Texte sind uns offenbar nicht erhalten²⁰; eine Ausnahme bilden offenbar nur die Psalmen Salo-

324: »Es gibt keine Belege dafür, daß Schriftgelehrte oder Pharisiäer damals ähnlich wie die urchristlichen Apostel große Missionsreisen gemacht haben«; so sei die »biblische Wendung ›Meer und Festland‹ als ein rhetorisch geschliffenes hyperbolisches Bild für eine riesige Anstrengung« zu deuten. Etwas anders W.D. DAVIES/D.C. ALLISON, *The Gospel According to Saint Matthew*. Vol. III. Commentary on Matthew XIX–XXVIII, ICC, Edinburgh 1997, 288f.: »Certainly our verse, which is hyperbolic invective, can scarcely be turned into good ›evidence of intense Jewish missionary activity‹« (mit Bezug auf E. Schweizer). Das betonte ἔντα »simply implies extraordinary determination: even for just one convert great effort will be expended. Whether composed before or after AD 70, 23.15 probably had in view attempts to turn into full converts the so-called ›God-fearers‹«, wobei etwa an das »Judaizing of the Galatians« zu denken sei. E. LOHSE, *Paulus. Eine Biographie*, München 1996, 21 meint, aus Mt 23,15 sei nicht zu folgern, »es habe auch in der Diaspora pharisäische Gemeinschaften gegeben«, aber einzelne Pharisiäer könnten »sich auf Reisen begeben haben und dabei missionarisch tätig geworden sein«.

¹⁸ Dazu wird gelegentlich auf Gal 5,11 verwiesen; aber ob die in der rhetorischen Frage *περιτομὴν ἔτι κηρύσσω, τί ἔτι διώκομαι*; enthaltene Aussage tatsächlich auf eine einstige *Missionstätigkeit* des Paulus verweist, ist fraglich. Nach G. BORNKAMM, *Paulus*, UB 119, Stuttgart 1969, 35 gibt es »gute Gründe für die Annahme ..., daß sich der Diasporajude Paulus mit seiner Entscheidung für den Pharisäismus zugleich für die jüdische Heidenmission nach den strengsten Grundsätzen entschied und vor seiner Christwerdung sie auch tatsächlich betrieben hat«; ebenso H. HÜBNER, *Gal 3,10 und die Herkunft des Paulus*, KuD 19 (1973) 215–231, hier: 222. BECKER, *Paulus* (s. Anm. 1), 41 meint dagegen, der Versuch, durch die Kombination von Gal 5,11 und Mt 23,15 »aus dem jüdischen Paulus einen synagogalen Missionar für das Gesetz« zu machen, sei »weder zwingend, noch relativ gesichert, noch durch andere Beobachtungen zu stützen. Der Kampf des Paulus gegen getaufte Randsiedler der Synagoge in Damaskus spricht eher dafür, daß Paulus zwischen Heilsvolk und Heiden hart trennte.« Zu den unterschiedlichen Auslegungen von Gal 5,11 s. J.D.G. DUNN, *A Commentary on the Epistle to the Galatians*, BNTC, London 1993, 278–280.

¹⁹ Vgl. SCHNELLE, *Paulus* (s. Anm. 16), 54f.: Möglicherweise konnte Paulus außerhalb Jerusalems gar keine pharisäische Ausbildung absolvieren, auch wenn »das Schweigen der Quellen in diesem Punkt nicht überbewertet werden« dürfe; auffällig sei jedenfalls, »dass Paulus selbst Jerusalem nicht erwähnt, wenn er auf seine Vergangenheit als Pharisiäer zu sprechen kommt!«

²⁰ A.I. BAUMGARTEN, *The Pharisaic Paradosis*, HThR 80 (1987) 63–77: »Virtually no documents have survived that come from the Pharisees themselves« (63); aber Baumgarten spricht dann (67) vom »old Pharisaic document at the core of the first chapter of *m. 'Abot*«. Auch BECKER, *Paulus* (s. Anm. 1), 43–53 bezieht sich zur Beschreibung pharisäischen Denkens vielfach auf den Mischna-Traktat *Abot*. Vorsichtig dagegen G. STEMBERGER, *Qumran, die Pharisiäer und das Rabbinat*, in: B. KOLLMANN/W. REINBOLD/A. STEUDEL (Hgg.), *Antikes Judentum und Frühes Christentum* (FS Hartmut Stegemann), BZNW 97, Berlin/New York 1999, 210–224, hier: 210: Rabbinische Positionen kann man »nur dann als pharisäisch bezeichnen, wenn sich dies klar begründen läßt, am besten durch Texte aus

mos.²¹ Die wichtigsten Quellen für unser Wissen über die Pharisäer sind die Werke des Flavius Josephus sowie die neutestamentlichen Evangelien und die Apostelgeschichte²², die jedoch nicht als »objektive« oder gar »zuverlässige« Zeugen zu betrachten sind; der Befund in den Qumranschriften ist zumindest nicht eindeutig.²³

Flavius Josephus informiert seine Leser mehrfach über die unterschiedlichen jüdischen *αἱρέσεις*²⁴; er erwähnt die Pharisäer außerdem gelegentlich im Kontext der Darstellung geschichtlicher Ereignisse.²⁵ Die Pharisäer seien die »erste«, d.h. die zahlenmäßig größte *αἵρεσις* (Bell II 162 f.), ihre Zahl habe »mehr als sechstausend« betragen (Ant XVII 42).²⁶ Beim Volk stünden sie in hohem Ansehen, und sie fänden sofort Zustimmung (*εὐθύς πιστεύεσθαι*), selbst wenn sie etwas gegen den König oder gegen den Hohenpriester sagten (Ant XIII 288).²⁷ Die Bestimmungen des Gesetzes (*τὰ νόμῳ*) legten sie sehr genau aus; und vor allem hätten sie dem Volk auch Gesetzesvorschriften aus »der Überlieferung der Väter« aufbewahrt, die in

der Zeit vor 70«, auch wenn dann »viel genuin pharisäisches Gut in rabbinischen Quellen unentdeckt« bleibt. »Auch einzelne Texte wie etwa den Traktat Abot sollte man nicht ungeprüft als zumindest im Kern pharisäische Schrift betrachten«, denn dieser Traktat sei spät. »Eventuelles pharisäisches Erbe ist kaum nachzuweisen.« (ebd. Anm. 1) Vgl. auch G. STEMBERGER, *Mischna Avot. Frühe Weisheitsschrift, pharisäisches Erbe oder spätrabbinische Bildung?*, ZNW 96 (2005) 243–258; die Redaktion des Traktats sei jedenfalls spät, wie schon das weitgehende Fehlen von Zitaten aus Avot in der rabbinischen Literatur zeige.

²¹ S. unten.

²² Vgl. S. MASON, *Flavius Josephus und das Neue Testament*, UTB 2130, Tübingen/Basel 2000, 222–227.

²³ Möglicherweise richtet sich die Polemik in 4 Q pNah I,1–II,9 gegen *ורשי החלקות* (»diejenigen, die nach glatten Dingen suchen«, so die Übersetzung von E. Lohse) gegen Pharisäer; J. MAIER, *Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer*. Band II: *Die Texte der Höhle 4*, UTB 1863, München 1995, 89 übersetzt: Die, »die »glatte« Anweisungen geben«. Eine sachliche Information über die Pharisäer ist mit dieser polemischen Formulierung nicht verbunden. Vgl. LUZ, *Matthäus III* (s. Anm. 17), 359: Die Aussagen in den Qumrantexten setzen voraus, »daß ihren Lesern bekannt ist, wovon sie sprechen«. Dass jedenfalls in etlichen der bei Qumran gefundenen Texte der Pharisäismus abgelehnt wird, ergibt sich schon aus der gegensätzlichen Bewertung des Jerusalemer Tempels.

²⁴ Ant XIII 171–173; XVIII 11–15. Sehr ausführlich ist das Referat in Bell II 119–166, wobei freilich der Bericht über die Essener den weitaus größten Raum einnimmt (119–162).

²⁵ Vor allem Ant XIII 296 f.

²⁶ Vgl. dazu B. SCHALLER, *4000 Essener – 6000 Pharisäer*. Zum Hintergrund und Wert antiker Zahlenangaben, in: *Antikes Judentum und frühes Christentum* (s. Anm. 20), 172–182, der betont, dass es falsch wäre, die Angabe des Josephus »historisch auch nur annähernd für bare Münze zu nehmen«; gerade Zahlen wie 6000 oder auch 4000 seien in antiker Historiographie »bloße Fiktionen und damit nahezu ohne jeden historischen Wert« (181 f.).

²⁷ Ant XIII 298: ... τῶν δὲ Φαρισαίων τὸ πλῆθος σύμμαχον ἐχόντων. Die Aussagen in XIII 288.297 f. stehen im Zusammenhang der Darstellung des Wechsels des Hohenpriesters Hyrkan von den Pharisäern zu den Sadduzäern.

den Gesetzen des Mose nicht aufgeschrieben seien.²⁸ An anderer Stelle (Ant XVII 41) schreibt Josephus mit deutlich polemischem Akzent, die Pharisäer hätten gemeint, dass sie sich dank ihrer sorgfältigen Beachtung der Tradition und der Gesetze (ἐπ' ἐξακριβώσει μέγα φρονούν τοῦ πατρίου καὶ νόμων) des besonderen Wohlwollens Gottes (τὸ θεῖον) erfreuen dürfen. In Ant XVIII 12–15 heißt es dann aber anerkennend, die Pharisäer ehrten die Vorfahren (τιμῆς γε τοῖς ἡλικία προήκουσιν παραχωροῦσιν), und lehnten es ab, deren Anordnungen zu widersprechen. Sämtliche gottesdienstlichen Handlungen würden nach den pharisäischen Anordnungen durchgeführt, denn man sei davon überzeugt, dass die Pharisäer in der Praxis des Lebens und in ihren Worten alle übertreffen.

Nach pharisäischer Überzeugung hänge die Fähigkeit, das Gerechte zu tun oder nicht (τὸ μὲν πράττειν τὰ δίκαια καὶ μὴ), vor allem vom Menschen selber ab, doch helfe auch das Schicksal (εἰμαρμένη). Die Pharisäer halten, wie Josephus hellenistischem Denken entsprechend formuliert, jede Seele für unsterblich (ψυχὴν τε πᾶσαν μὲν ἄφθαρτον), aber es gehen »nur die [Seelen] der Guten in einen anderen Leib über (μεταβαίνειν), die der Schlechten jedoch würden durch ewige Bestrafung gezüchtigt (ἀιδίῳ τιμωρίᾳ κολάζεσθαι)« (Bell II 163).²⁹

Diese Angaben werden, wenn auch in anderer Terminologie, durch die aus dem Neuen Testament zu gewinnenden Informationen, weitgehend bestätigt. Nach der Darstellung im *Markusevangelium* praktizieren die Pharisäer ein im Judentum sonst nicht übliches regelmäßiges Fasten (2,18)³⁰; in der Erzählung vom Ährenraufen (2,23–28) erscheinen sie als Verfechter einer strikten Sabbatobservanz, und diese Tendenz wird in der dann folgenden Heilungs-Szene (3,1–6) nochmals polemisch übersteigert dargestellt.³¹ In 7,3 erfahren die Leser, dass sich die Pharisäer, wie »alle Juden«³², vor dem Essen rituell reinigen. Nach 3,6; 12,13 (vgl. 8,15) stehen die Pharisäer in Ver-

²⁸ Ant XIII 297: νόμιμά τινα παρέδωσαν τῷ δήμῳ οἱ Φαρισαῖοι ἐκ πατέρων διαδοχῆς, ἄπερ οὐκ ἀναγέγραπται ἐν τοῖς Μωυσέως νόμοις. Die Sadduzäer hingegen hätten gelehrt, man müsse nur die geschriebenen Gesetze halten, nicht aber die Gebote aus der Überlieferung der Väter (τὰ δ' ἐκ παραδόσεως τῶν πατέρων), worüber es heftige Streitigkeiten gegeben habe.

²⁹ Text und Übersetzung zitiert nach: O. MICHEL/O. BAUERNFEIND, Flavius Josephus De Bello Judaico. Der Jüdische Krieg. Griechisch und Deutsch, Band I: Buch I–III, Darmstadt 1977.

³⁰ Dass das Fasten für die Pharisäer offenbar besonders bedeutsam war, folgert D. LÜHRMANN, Paul and the Pharisaeic Tradition, JSNT 36 (1989) 75–94, hier: 80–84 aus den entsprechenden Aussagen in PsSal 3.

³¹ M. E. liegt in 3,1–6, anders als innerhalb von 2,23–28, keine Tradition vor, sondern eine redaktionell von Markus geschaffene (Über-)Zeichnung pharisäischer Gesetzesstrenge; vgl. A. LINDEMANN, Jesus und der Sabbat. Zum literarischen Charakter der Erzählung Mk 3,1–6 (1999), in: DERS., Die Evangelien und die Apostelgeschichte. Studien zu ihrer Theologie und zu ihrer Geschichte, WUNT 241, Tübingen 2009, 40–54.

³² Die Aussage in 7,3 f. wendet sich erkennbar an nicht-jüdische Adressaten.

bindung mit Parteigängern des Herodes Antipas; hier besteht eine gewisse Spannung zu der Aussage des Josephus, die Pharisäer seien königskritisch.³³ Das Auftreten von Pharisäern in Galiläa (2,16.24; 3,6; 7,1; 8,11; 10,2) und in Jerusalem (12,13) bestätigt das Bild des relativ weit verbreiteten und auch einflußreichen Pharisäismus; Sadduzäern begegnet Jesus ausschließlich in Jerusalem (12,18). Jesu Jünger weisen in 9,11 darauf hin, dass die Pharisäer Vertreter einer eschatologischen Hoffnung sind, die die Erwartung des Kommens des Elia einschließt.³⁴

Mit ihrer Zeichenforderung (8,11) erscheinen die Pharisäer als Kritiker Jesu; und wenn Jesus in 10,2 mit der vom Erzähler ausdrücklich als *πειράζειν* charakterisierten Frage der Pharisäer konfrontiert wird, ob ein Mann seine Frau »entlassen« dürfe, wird eine spezifische Gegnerschaft sichtbar, da Jesus eines offenen Widerspruchs gegen die Tora überführt werden soll.³⁵ Eine ähnliche Tendenz verfolgt die in 12,13–17 dargestellte Szene: Jesus soll sich bei seiner Antwort auf die Frage nach der Legitimität der Steuerzahlung entweder als politischer Feind Roms oder aber umgekehrt als »Kollaborateur« erweisen; der Erzähler sagt zu Beginn (V. 13) ausdrücklich, die Fragesteller hätten die Absicht gehabt, Jesus »in einem Wort zu fangen«.³⁶ Es ist kein Zufall, dass diese Szene in Jerusalem spielt; im Galiläa des Herodes Antipas begegnet Jesus dieser Problematik offenbar nicht.³⁷

Die *Logienquelle* erwähnt Pharisäer lediglich innerhalb der Gerichtsrede Lk 11,39–52 par Mt 23.³⁸ Lukas leitet die Szene in 11,37f. redaktionell ein mit der Schilderung eines Reinheitskonflikts zwischen Jesus und einem

³³ Ant XVII 41: βασιλεῖ δυναμένῳ μάλιστα πράσσειν προμηθεῖς καὶ τοῦ προϋπτοῦ εἰς τὸ πολεμεῖν τε καὶ βλάπτειν ἐτηρμένοι. Allerdings bezieht sich diese Notiz auf die Zeit Herodes' des Großen.

³⁴ Indirekt wird dies auch sichtbar in der Abfolge der Apophthegmata 12,13–17.18–27.28–34; es sind speziell die Sadduzäer, die die Erwartung der ἀνάστασις νεκρῶν ausdrücklich verneinen. Bei Mt wird dies deutlicher hervorgehoben durch die gegenüber Mk 12,28 (καὶ προσελθὼν εἰς τῶν γραμματέων ἀκούσας αὐτῶν συζητούντων, ἰδὼν ὅτι καλῶς ἀπεκρίθη αὐτοῖς) stark veränderte Einleitung der Szene in Mt 22,34 (οἱ δὲ Φαρισαῖοι ἀκούσαντες ὅτι ἐφίμωσεν τοὺς Σαδδουκαίους ...).

³⁵ In dem Wissen, dass die Frage halachisch so nicht gestellt worden sein kann, nimmt Mt in 19,3 eine Korrektur vor: εἰ ἔξεστιν ἀνθρώπῳ ἀπολύσαι τὴν γυναῖκα αὐτοῦ κατὰ πᾶσαν αἰτίαν; Vgl. den knappen, aber inhaltsreichen Exkurs zu den Pharisäern bei D. LÜHRMANN, Das Markusevangelium, HNT 3, Tübingen 1987, 60f. Lührmann betont, dass Mk zwischen den Schriftgelehrten und den Pharisäern deutlich unterscheidet; vgl. DERS., Die Pharisäer und die Schriftgelehrten im Markusevangelium, ZNW 78 (1987) 169–185.

³⁶ Vgl. die Gegenfrage Jesu in V. 15: τί με πειράζετε.

³⁷ S. dazu K.-H. OSTMEYER, Armenhaus und Räuberhöhle? Galiläa zur Zeit Jesu, ZNW 96 (2005) 147–170.

³⁸ Vgl. dazu D. LÜHRMANN, Die Redaktion der Logienquelle. Anhang; Zur weiteren Überlieferung der Logienquelle, WMANT 33, Neukirchen-Vluyn 1969, 43–48. – Die übrigen in der Konkordanz von P. HOFFMANN/CHR. HEIL, Die Spruchquelle Q. Studienausgabe. Griechisch und Deutsch, Darmstadt 2002, 173 genannten Belegstellen (Lk 7,30;

Pharisäer, von dem Jesus zum Mahl eingeladen worden war. In der darauf folgenden aus Q übernommenen Rede erhebt Jesus den Vorwurf, die Pharisäer beachteten zwar penibel die Reinheitsvorschriften und verzehnten selbst sehr geringwertige Güter, sie seien aber innerlich voll Bosheit und mißachteten das Urteil Gottes. Jesus behauptet außerdem, sie liebten den Ehrenplatz in den Synagogen und ebenso die öffentlichen Begrüßungen auf den ἀγοραί.³⁹ Die polemische Tendenz dieser Aussagen ist deutlich.

Im *Matthäusevangelium* sind die relativ zahlreichen Aussagen über Pharisäer weithin polemischer Natur⁴⁰; das wird vor allem auch in der mt Überarbeitung der aus Mk übernommenen Sabbatperikopen sichtbar. In Mt 12,2 kritisieren die Pharisäer die Jünger, die die Ähren nicht einfach abreißen (so Mk 2,23), sondern regelrecht »ernten«, da sie am Sabbat hungern (!) und dementsprechend die Körner auch essen (Mt 12,1); der mt Jesus kann den Pharisäern zu Recht vorwerfen, dass sie die Gottesrede aus Hos 6,6 (ἐλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν) nicht »kennen« und Unschuldige verurteilen. In Mt 12,9–14 fragen die Pharisäer, anders als in Mk 3,1–5, Jesus ganz grundsätzlich, »ob es erlaubt ist, am Sabbat zu heilen«; dabei halten sie, wie Jesu Antwort zeigt, eine Tierrettung am Sabbat für selbstverständlich zulässig.⁴¹ Es handelt sich hier aber nicht um »christliche« Polemik gegen »Juden«, vielmehr ist diese Kritik Ausfluß innerjüdischer Konflikte und Differenzen, insofern ja gerade Matthäus dem pharisäischen Denken nahe steht.⁴² Vermutlich repräsentieren »die Pharisäer« bei Mt eher das zeitgenössische Judentum aus der Sicht des Evangelisten als dass sich aus den betreffenden Texten historische Informationen über die Pharisäer zur Zeit Jesu gewinnen ließen.⁴³

11,16; 11,44) sind als Q-Texte eher unsicher und können hier jedenfalls außer Betracht bleiben.

³⁹ Lk orientiert sich in 11,37–52 insofern offensichtlich an Mk 7,1 ff. (vgl. Lk 11,37–41 mit Mk 7,1.2a.5.8.9.), obwohl er Mk 7 ansonsten ja übergeht (»große Lücke«).

⁴⁰ Der Vorwurf, die Pharisäer seien »Heuchler« (ὑποκριταί), begegnet in Mk 7,6 und in Lk 11,44 (vgl. 12,1), sonst aber nur bei Mt, vor allem in Mt 23.

⁴¹ Vgl. A. LINDEMANN, »Der Sabbat ist um des Menschen willen geworden ...« Historische und theologische Erwägungen zur Traditionsgeschichte der Sabbatperikope Mk 2,23–28 parr., in: Die Evangelien und die Apostelgeschichte (s. Anm. 31), 15–39.

⁴² LUZ, Matthäus III (s. Anm. 17), 365: Mt »spiegelt den Konflikt und den Bruch einer nicht pharisäischen judenchristlichen Jesusgemeinde mit einem von den Pharisäern stark geprägten Mehrheitsjudentum«; der Konflikt ist deshalb besonders heftig, weil beide »in manchem verwandt waren: Beiden ging es um das ganze Volk Israel, beiden ging es um Frömmigkeit im Alltag« (vgl. aaO., 399 f.).

⁴³ SALDARINI, Pharisees (s. Anm. 12), 173 stellt fest, Mt übertrage nicht »the late first century situation back into the life of Jesus in a grand scale« (173); aber Saldarini betont an anderer Stelle auch: »Matthew's polemics are directed against rival leaders and their competing programs for understanding and living Judaism. Matthew and his group are in a struggle for the hearts and minds of their fellow Jews« (A. J. SALDARINI, *Matthew's Christian-Jewish Community*, Chicago 1994, 67).

Im *Johannesevangelium* erscheinen Pharisäer in 1,24–28 und in 3,1 (am Beispiel des Nikodemus) als religiös »interessiert«, indem sie sich mit Fragen an Johannes den Täufer bzw. an Jesus wenden. Mehrfach, so in 7,32.45–52, treten sie aber auch in geradezu »amtlicher« Funktion neben den ἀρχιερεῖς als feste Gruppe auf⁴⁴, wobei Nikodemus eine Ausnahme darstellt (vgl. 19,39). In 12,42 erscheinen sie geradezu als »Kontrollinstanz«, auf die die Entscheidung zurückgeht, jeden, der sich zu Jesus bekennt, »aus der Synagoge auszuschließen«; selbst viele der ἄρχοντες fürchten sich vor den Pharisäern. Bisweilen scheint zwischen οἱ Ἰουδαῖοι und οἱ Φαρισαῖοι gar kein Unterschied zu bestehen (8,13.22; 9,13.18); es gibt bei ihnen aber auch unterschiedliche Meinungen (9,16). Ähnlich wie im Matthäusevangelium ist auch hier eher die gegenwärtige Erfahrung der johanneischen Gemeinde als die historische Situation zur Zeit Jesu im Blick.

Das *Lukasevangelium* weist hinsichtlich der Aussagen über die Pharisäer einige Besonderheiten auf. In der Erzählung von der Heilung des Gelähmten werden in Lk 5,17–26 (par Mk 2,1–12) nicht γραμματεῖς als Kritiker Jesu eingeführt (so Mk 2,6), sondern Φαρισαῖοι καὶ νομοδιδάσκαλοι (Lk 5,17)⁴⁵ konstatieren als Reaktion auf Jesu Sündenvergebungswort dessen »Lästerungen« (V. 21: λαλεῖ βλασφημίας). In der gegenüber Mk 14,3–8 stark modifizierten lk Fassung der Salbungserzählung Lk 7,36–50 hatte zwar »einer der Pharisäer« Jesus zum Mahl eingeladen (7,36), er begegnet Jesus dann aber ganz ablehnend.⁴⁶ In 13,31 warnen Pharisäer Jesus in Galiläa vor den Nachstellungen des Herodes Antipas; sie tun dies aber in Unkenntnis dessen, dass Jesus in Jerusalem sterben muß (13,33). In 15,2 empören sich »die Pharisäer und die Schriftgelehrten« (γραμματεῖς) über Jesu gemeinsames Essen mit Sündern⁴⁷, worauf Jesus mit den Gleichnissen »vom Verlorenen« reagiert. In Lk 16,14f. (Sondergut) werden die Pharisäer als geldgierig bezeichnet; sie hatten sich gegen Jesu Aussage gewehrt, man könne nicht »Gott und dem Mammon« zugleich dienen (16,13 Q).⁴⁸ In 17,20f. bilden die von »den Pharisäern« gestellte Frage nach dem Kommen des Gottesreiches und Jesu Antwort die Einleitung zu der aus der Logienquelle Q stammenden apokalyptischen Rede vom kommenden Menschensohn (17,22–37). Mit seiner Erzählung vom Pharisäer und vom Zöllner (Lk 18,10–14) wendet sich der lk Jesus der Einleitung in V. 9 zufolge gegen

⁴⁴ So auch in Joh 11,46f.57; 12,19.42; 18,3.

⁴⁵ In 5,21 dann: γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι.

⁴⁶ Ähnlich Lk 14,1–6 Sondergut, wo offenkundig eine redaktionell lk Dublette zu 6,6–11 (Mk 3,1–6) vorliegt.

⁴⁷ Es liegt eine Dublette zu 5,30 vor.

⁴⁸ MASON, Flavius Josephus (s. Anm. 22), 226: Die lk Angabe »paßt nicht zu dem Bild, das uns Josephus vermittelt«, demzufolge die Pharisäer ein einfaches Leben führen (Jos Ant XVIII 12); »der Vorwurf der Geldgier gehörte in der Antike zum Standard polemischer Taktik«.