

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 1961, 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 $\acute{\omega}\varsigma \epsilon\nu \upsilon\theta\rho\nu\tilde{\omega}\nu \kappa\alpha\iota \epsilon\pi\iota \gamma\tilde{\eta}\varsigma$ 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, BETL 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« (הַיְיָ יִמְּיָם בְּיוֹם הַשְּׁלִישִׁי יִקְמְנוּ); in der LXX heißt es: *ὕψιαι 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.