



„Was kann aus Nazareth schon Gutes kommen?“ (Joh 1,46)
Jesus und Israel

Skriptum der
Vorlesung im Wintersemester 2009/10

15. 10. 1. Die Frage des Nathanaël (Joh 1,46)
 und das Programm der Vorlesung
22. 10. 2. Die christologische Perspektive:
 Jesus und Israel im Prisma des urchristlichen Credo
- 29.10. 3. Die kanonische Perspektive:
 Jesus und Israel im Spiegel der Evangelien
- 5.11. 3.1 Das Markusevangelium
12. 11. 3.2 Das Matthäusevangelium
19. 11. 3.3 Das Lukasevangelium mit der Apostelgeschichte
26. 11. 3.4 Das Johannesevangelium
- 3.4.1. Die Inkarnation des Messias in Israel
- 3.4.2 Die Juden in der Johannespassion
3. 12. *Studententag der Fakultät*
10. 12. 4. Die religionsgeschichtliche Perspektive:
 Strömungen im Judentum und ihr Bild von Israel
- 4.1 Die Sadduzäer
- 4.2 Die Essener
17. 12. 4.3 Die Pharisäer
7. 1. 5. Die historische Perspektive
- 5.1 Jesus und die Zwölf
14. 1 5.2 Jesus und die verlorenen Schafe des Hauses Israel
- 21.1. 5.3 Jesus und die Heiden (*von Esther Brünenberg-Bußwolder*)
28. 1. 5.4 Jesus und die Hoffnung Israels
- 4.2. 6. Die theologische Perspektive:
 Israeltheologie im Namen Jesu

Ziel der Vorlesung

Das Judesein Jesu ist in der letzten Zeit immer stärker als *essential* der Christologie entdeckt worden. Die religionsgeschichtliche Methode ordnet Jesus in die jüdische Kultur seiner Zeit ein. Welche Bedeutung aber hat Israel, hat das Judentum in der Verkündigung Jesu?

Eine explizite Israel-Theologie wird von Jesus nicht überliefert. Aber in historischer und literarischer Perspektive lassen sich zahlreiche Zeichen und Worte Jesu entdecken, die seine Position im Judentum und zu Israel erkennen lassen.

In der Vorlesung werden diese Spuren aufgesucht und in doppelter Hinsicht ausgewertet:

- einerseits für eine Christologie des gelebten Lebens Jesu,
- andererseits für eine jesuanische Theologie der jüdisch-christlichen Beziehungen.

Die Vorlesung gehört zum Master of Education Modul B.

Sie kann auch im Modul D „Jesus Christus“ für die einstündige ntl. Vorlesung gebucht werden.

Master of Arts: Modul IV.

Durch regelmäßige Teilnahme und das Abfassen eines Essays kommt man auf 2 CP.

Hinweise zur Form der Essays: www.rub.de/nt unter dem Stichwort „Examen“.

Zur Vorlesung wird ein freiwilliges Gesprächstutorium angeboten, der der Vertiefung dient, insbesondere der Vernetzung mit Fragen der Religionspädagogik.

Tutorin ist Tanja Grundhöfer, B.A.

Sprechstunde fürs Tutorium: Do 13-14 Uhr, GA 6/149.

Email: Tanja.Grundhoefer@rub.de

Das Tutorium wird durch Mittel aus Studiengebühren finanziert.

Sprechstunden:

Mi 12-13 Uhr und Do 12-13 Uhr im Raum GA 6/151

Tel.: 0234-33204 (Sekretariat)

Web: www.rub.de/nt

Email: Thomas.Soeding@rub.de

Blackboard: JesusWS09

Einführende Literatur

1. Forschungs- und Literaturberichte

- Boyer, Chr. – A. Myre – G. Rochais (ed.)*, Livre sur le Jesus de l'histoire à travers le monde (Religiologiques), Montreal (Canada) 2009
- Breytenbach, C.*, Jesusforschung 1990-1995. Neuere Gesamtdarstellungen in deutscher Sprache: BThZ 12 (1995) 226-249
- Chilton, B. – C. A. Evans*, Studying the Historical Jesus. Evaluations of the State of Current Research (NTTS 19), Leiden – New York – Köln 1994
- Hahn, F.*, Studien zum Neuen Testament, Band 1: Grundsatzfragen, Jesusforschung, Evangelien (WUNT 191), Tübingen 2006
- Kümmel, W. G.*, Vierzig Jahre Jesusforschung (1950-1990), hg. v. H. Merklein (BBB 91), Weinheim 1994
- Merz, A.*, Jesus als historische Gestalt: Beiträge zur Jesusforschung (Festschrift für G. Theißen), Göttingen 2003
- Riesner, R.*, Rückfrage nach Jesus. Teil 1. Neue Literatur zur synoptischen Überlieferung: Theologische Beiträge 30 (1999) 328-341. Teil 2: Neue Literatur zum Thomas- und zum Johannesevangelium: Theologische Beiträge 31 (2000) 152-162
- Scheliha, A. von*, Kyniker, Prophet, Revolutionär oder Sohn Gottes? Die 'dritte Runde' der Frage nach dem historischen Jesus und ihre christologische Bedeutung: ZNT 2 (1999) Heft 4, S. 22-31
- Schweitzer, A.*, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung (1906) (UTB 1302), Tübingen⁹1984. Nachdruck 1993

2. Jesusbücher und Sammelbände

- Adler, J.*, Jesus – Jude und Rebel: religionsgeschichtliche Betrachtungen, Berlin 1999
- Allison, D. C.*, Jesus of Nazareth – Millenarian Prophet, Minneapolis 1998
- Becker, J.*, Jesus von Nazareth, Berlin – New York 1996
- Ben-Chorin, Sch.*, Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht (dtv 1253), München 1977 u.ö. (1967)
- Jesus im Judentum, Wuppertal 1970
- Berger, K.*, Jesus, München 2004
- Betz, O.*, Was wissen wir von Jesus?, Wuppertal 1991

- Blank, J.*, Der Jesus des Evangeliums, München 1981
- Bockmuehl, M. (Hg.)*, The Cambridge companion to Jesus, Cambridge u.a. 2001
- Bornkamm, G.*, Jesus von Nazareth (UB 19), Stuttgart u.a. ¹⁵1995 (¹1956)
- Braun, H.*, Jesus – der Mann aus Nazareth und seine Zeit (1969), Stuttgart u.a. 1984
- Bruteau, B.*, Jesus through Jewish eyes: rabbis and scholars engage an ancient brother in a new conversation, New York 2001
- Bultmann, R.*, Jesus (1926), Tübingen 1964
- Burchard, Chr.*, Jesus von Nazareth, in: J. Becker u.a., Die Anfänge des Christentums, Stuttgart u.a. 1987, 12-58
- Crossan, J. D.*, Der historische Jesus (engl. 1991), München 1994
- Dalman, G.*, Jesus – Jeschua, Leipzig 1922
- Dibelius, M.*, Jesus (SG 1130), Berlin ²1949
- Dunn, J. D. G.*, Christianity in the making: Bd. 1: Jesus remembered, Grand Rapids 2003
- Ebner, M.*, Jesus von Nazaret in seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Zugänge (SBS 196), Stuttgart 2008 (2003)
- Evans, C. A.*, Jesus and His Contemporaries (AGJU 25), Leiden – New York – Köln 1995
- Flusser, D.*, Jesus, Jerusalem 1997
- Frankemölle, H.*, Jesus von Nazareth. Anspruch und Deutungen (Projekte zur theologischen Erwachsenenbildung 4), Mainz 1976
- Frankemölle, H.*, Der Jude Jesus und die Ursprünge des Christentums, Mainz 2003
- Freyne, S.*, Jesus, a Jewish Galilean : a new reading of the Jesus-story, London 2004
- Gnilka, J.*, Jesus von Nazaret – Botschaft und Geschichte (HThK.S 3), Freiburg – Basel – Wien 1990. Sonderausgabe 1993 u.ö
- Heiligenthal, R.*, Der Lebensweg Jesu von Nazareth. Eine Spurensicherung, Stuttgart u.a. 1994
- Hengel, M.; Schwemer, A.M.*, Jesus *und* das Judentum, Tübingen 2007
- Hirschberg, P.*, Jesus von Nazareth. Eine historische Spurensuche, Darmstadt 2004
- Holtz, T.*, Jesus aus Nazaret. Was wissen wir von ihm?, Zürich u.a. 1981 (1979)
- Hoppe, R.*, Jesus. Von der Krippe an den Galgen, Stuttgart 1996
- Houlden, J. L.*, Jesus: A Question of Identity, London 1992
- Jaroš, K.*, Jesus von Nazareth – Geschichte und Deutung, Mainz 2000
- Jeremias, J.*, Neutestamentliche Theologie I: Die Verkündigung Jesu, Gütersloh 1971
- Kennard, D.W.*, Messiah Jesus : Christology in his day and ours , New York, Bern, Frankfurt am Main, Berlin [u.a.] :2008

Thomas Söding
Vorlesung im WS 2009/10
Jesus und Israel

- Klausner, J.*, Jesus von Nazareth, Jerusalem ³1952 (¹1930)
- Körtner, U. H. J. (Hg.)*, Jesus im 21. Jahrhundert. Bultmanns Jesusbuch und die heutige Jesusforschung, Neukirchen-Vluyn, 2002
- Lapide, P.*, Ist das nicht Josephs Sohn? : Jesus im heutigen Judentum, Stuttgart-München 1976
- Leroy, H.*, Jesus. Überlieferung und Deutung (EdF 95), Darmstadt ³1999 (¹1978)
- Limbeck, M.*, Christus Jesus. Der Weg seines Lebens. Ein Modell, Stuttgart 2003
- Lindemann, A. (Hg.)*, The sayings source Q and the historical Jesus (BETHL 158), Leuven 2001
- Maier, J.*, Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung (EdF 82), Darmstadt 1978
- Meier, J. P.*, A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus (The Anchor Bible reference library), 3 Bde., New York 1991.1994.2001
- Mußner, F.*, Die Kraft der Wurzel: Judentum, Jesus, Kirche, Freiburg 1987
- Neusner, J.*, Ein Rabbi spricht mit Jesus: ein jüdisch-christlicher Dialog, München 1997
- Ratzinger J. – Benedikt XVI.*, Jesus von Nazareth I, Freiburg 2007
- Riesner, R.*, Jesus als *Lehrer* (WUNT II 7), Tübingen ³1988 (¹1981)
- Roloff, J.*, Jesus (Beck'sche Reihe 2142), München 2000
- Rosen, R.*, Jesus for Jews: Messianic Jewish Perspective, San Francisco/Calif. 1987
- Ruckstuhl, E.*, Jesus, Freund und Anwalt der Frauen. Frauenpräsenz und Frauenabwesenheit in der Geschichte Jesu, Stuttgart 1996
- Sanders, E. P.*, Sohn Gottes. Eine historische Biographie Jesu (engl. 1993), Stuttgart 1996
- Schenke, L. u.a.*, Jesus von Nazareth – Spuren und Konturen, Stuttgart u.a. 2004
- Schottroff, L. – W. Stegemann*, Jesus von Nazareth – Hoffnung der Armen (UB 639), Stuttgart u.a. ²1981 (¹1978)
- Schröter, J. - R. Brucker (Hg.)*, Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung, (BZNW 114), Berlin 2002
- Schröter, J.*, Jesus von Nazaret. Jude aus Galiläa – Retter der Welt (Biblische Gestalten 15), Leipzig 2006
- Schürmann, H.*, Jesus – Gestalt und Geheimnis, hg. v. K. Scholtissek, Paderborn 1994
- Schweizer, E.*, Jesus Christus im vielfältigen Zeugnis des Neuen Testaments (GTB 126), Hamburg ⁴1976 (1968)
- Schweizer, E.*, Jesus, das Gleichnis Gottes. Was wissen wir wirklich vom Leben Jesu? (Kleine Vandenhoeck-Reihe 1572), Göttingen ²1996 (¹1995)

- Söding, Th.*, Der Gottessohn aus Nazareth, Das Menschsein Jesu im Neuen Testament, Freiburg 2008
- Jesus und die Kirche. Was sagt das Neue Testament?, Freiburg 2007
- Stegemann, W.* - *B. J. Malina* - *G. Theißen* (Hg.), Jesus in neuen Kontexten, Stuttgart u.a. 2002
- Stuhlmacher, P.*, Jesus von Nazareth – Christus des Glaubens, Stuttgart 1988
- Theißen, G.*, Jesus als historische Gestalt. Beiträge zur Jesusforschung, hg. von A. Merz (FRLANT 202), Göttingen 2003
- Theißen, G.* – *A. Merz*, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen ³2001 (¹1996)
- Vermes, G.*, Jesus der Jude. Ein Historiker liest die Evangelien (engl. 1983), Neukirchen-Vluyn 1993
- Vögtle, A.*, Jesus von Nazareth, in: R. Kottje – B. Moeller (Hg.), Ökumenische Kirchengeschichte I, Mainz – München 1970, 3-24
- Volken, L.*, Jesus der Jude und das Juedische im Christentum, Düsseldorf 1983
- Zeitlin, I.M.*, Jesus and the Judaism of His Time, Cambridge 1988

3. *Spezialliteratur zur Basileia-Verkündigung*

- Andresen, G. und D.*, Das kommende Reich. in: Die Bibel. Geschichte und Gegenwart, Darmstadt 2002, 94 - 97, 101 – 108
- Beavis, M. A.*, The Kingdom of God, “Utopia” and theocracy, in: Journal for the study of the historical Jesus 2,1 (2004) 91 - 106
- Camponovo, O.*, Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den frühjüdischen Schriften (OBO 58), Freiburg/Schw. - Göttingen 1984
- Giesen, H.*, Herrschaft Gottes - heute oder morgen? Zur Heilsbotschaft Jesu und der synoptischen Evangelien (BU 26), Regensburg 1995
- Hengel, M.* - *A.M. Schwemer* (Hg.), Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt (WUNT 55), Tübingen 1991
- Koenen, K.* – *R. Kühschelm*, Zeitenwende. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (Die Neue Echter Bibel. Themen 2), Würzburg 1999
- Kratz, R. G.*, Der Mythos vom Königtum Gottes in Kanaan und Israel. in: ZThK 100 (2003) 147-162
- Kreuzer, S.*, Die Verbindung von Gottesherrschaft und Königtum Gottes im Alten Testament, in: J. A. Emerton (Hg.), Congress Volume. Paris 1992 (VT.S 41). Leiden 1995, 145 - 161
- Lohfink, N.*, Das Königtum Gottes und die politische Macht, in: ders., Das Jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension, Freiburg - Basel - Wien ²1989, 71-102

- Merkel, H.*, Die Gottesherrschaft in der Verkündigung Jesu, in: M. Hengel – A. M. Schwemer (Hg.), *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult in Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt* (WUNT 55), Tübingen 1991, 119-161
- Merklein, H.*, Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip (FzB 34), Würzburg ³1984 (¹1978)
- Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine Skizze (SBS 111), Stuttgart ³1989
 - Jesus, Künder des Reiches Gottes, in: ders., *Studien zu Jesus und Paulus* (WUNT 43), Tübingen 1987, 127-156
 - Die Reich-Gottes-Verkündigung Jesu, in: ders., *Studien zu Jesus und Paulus II* (WUNT 105), Tübingen 1998, 125 - 153
- Niebuhr, K.-W.*, Jesus als Lehrer der Gottesherrschaft und die Weisheit. Eine Problemskizze, in: *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie* 53 (2001) 116-132
- Schenke, L.*, Die Botschaft vom kommenden „Reich Gottes“, in: ders. u.a., *Jesus von Nazaret - Spuren und Konturen*, Stuttgart u.a. 2004, 106-147
- Schlosser, J.*, *La Regne de Dieu dans les dits de Jesus*, 2 Bde. (EB), Paris 1980
- Schmeller, Th.*, Das Reich Gottes im Gleichnis. Eine Überprüfung neuerer Deutungen der Gleichnisrede und der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu: *ThLZ* 119 (1994) 599-608
- Schnackenburg, R.*, *Gottes Herrschaft und Reich*, Freiburg ⁴1965 (¹1958)
- Vanoni, G. - B. Heiningen*, *Das Reich Gottes. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments* (Neue Echter Bibel. Themen 4), Würzburg 2002
- Wolter, Michael*, „Was heisset nu Gottes reich?“, *ZNW* 86 (1995) 5-19
- Zenger, E.*, Art. Herrschaft Gottes/ Reich Gottes II. Altes Testament: *TRE* 15 (1986) 176-189

4. *Spezialliteratur zu „Gott, der Vater/Abba“*

- Barr, J.*, Abba isn' t 'Daddy': *JThS* 39 (1988) 28-47
- Böckler, A.*, *Gott als Vater im Alten Testament. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung eines Gottesbildes*. Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verl.-Haus 2000.
- Feneberg, R.*, Abba – Vater. Eine notwendige Besinnung: *Kirche und Israel* 2 (1988) 41-52
- Fitzmyer, J.A.*, Abba and Jesus' Relation to God, in: *À Cause de l'évangile* . FS J. Dupont (LD 123), Paris 1985, 15-38
- Gnadt, M. S.*, "Abba isn't Daddy. Aspekte einer feministisch-befreiungstheologischen Revision des "Abba Jesu". In: Schottroff, Luise and Wacker, Marie-Theres (Hg.), *Von der Wurzel getragen. Christlich-feministische Exegese in Auseinandersetzung mit Antijudaismus*. (Biblical interpretation series 17). Leiden /u.a./: Brill 1996, 115 - 131.
- Gruber, M.*, "Abba - Vater". Die Offenbarung des Vaters Jesu im Neuen Testament. In: *Lebendiges Zeugnis* 58 (2003) 91 - 100.

- Jeremias, J.*, Abba, in: ders. Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, Göttingen 1966, 15-67
- Schelbert, G.*, Sprachgeschichtliches zu „Abba“, in: P. Casetti – D. Keel – A. Schenker (Hg.), Mélanges Dominique Barthélemy, Fribourg – Göttingen 1981, 395-447
- Abba, Vater!. Stand der Frage: FrZPhTh 40 (1993) 259-281
 - Abbâ, Vater! Überlegungen zu den Überlegungen von Prof. Ruckstuhl, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 41 (1994) 526 - 531
- Schneider, G.*, Gott, der Vater Jesu Christi, in der Verkündigung Jesu und im urchristlichen Bekenntnis, in: ders., Jesusüberlieferung und Christologie (NT.S 67), Leiden 1992, 3-38
- Tönges, E.*, „Unser Vater im Himmel“. Die Bezeichnung Gottes als Vater in der tannaitischen Literatur. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 147). Stuttgart 2003
- Zmijewski, J.* Gott, Jesu Vater und unser Vater nach dem Zeugnis der Evangelien, in: Gott als Vater in Bibel und Liturgie (Fuldaer Hochschulschriften 34). Frankfurt am Main 2000, 59 - 88

1. Die Frage des Nathanaël (Joh 1,46) und das Programm der Vorlesung

a. Nach dem Johannesevangelium finden Jünger des Täufers als erste Schritt für Schritt den Weg in die Nachfolge Jesu.

- Johannes der Täufer bezeugt Jesus als „Lamm Gottes, das hinwegträgt die Sünde der Welt“ (Joh 1,29; vgl. 1,35).
- Darauf suchen zuerst Andreas und ein ungenannter zweiter Jünger Kontakt zu Jesus (Joh 1,35-40).
- Sodann führt Andreas seinen Bruder Simon zu Jesus, der ihn gleich zu „Petrus“ macht (Joh 1,41f.).
- Schließlich beruft Jesus auf dem Weg nach Galiläa Philippus, der gleichfalls aus Bethsaida am Nordufer des Sees Genezareth stammt (Joh 1,43f.).
- Philippus seinerseits wendet sich an Nathanaël, der die Reihe der ersten Berufungen Jesu abschließt (Joh 1,45-51)

b. Nathanaël spielt im Jüngerkreis eine spezifische Rolle¹.

- Nathanaël² hört von Jesus nach Joh 1,46: „ein echter Israelit, ein Mann ohne Falsch“.
- Nathanaël legt vor Jesus das erste Christusbekenntnis ab: „Rabbi, du bist der Sohn Gottes, du bist der König von Israel“ (Joh 1,49).
- Nathanaël gehört nach Joh 21 zu den Jüngern, denen Jesus zum dritten Mal erscheint, am See Genezareth (Joh 21,2). Danach stammt er aus „Kana in Galiläa“.

Johannes hat keine Namensliste der Zwölf; bei den Synoptikern taucht kein „Nathanaël“ auf. Aus Harmonisierungsgründen ist er in der Ostkirche oft mit Simon Kananäus, in der Westkirche mit Bartholomäus verbunden worden.

c. Der jüdische Kontext prägt auch die berechtigte Skepsis seiner Frage.

- Philippus hat ihn Jesus mit einem volltönenden jüdischen Messiasbekenntnis vorgestellt (Joh 1,45), macht aber gerade dadurch, dass er es an einen Juden von echtem Schrot und Korn richtet, das tiefe christologische Problem der Identität Jesu sichtbar.
 - Wie kann der Messias der „Sohn Josefs“ sein?
Nach Joh 7,27 weiß niemand, woher der Messias stammt – weil er direkt von Gott kommt (was die Jungfrauengeburt verbürgt).

¹ Vgl. *Wolfgang Fenske*, „Unter dem Feigenbaum sah ich dich“ (Joh 1,48). Die Bedeutung der Nathanaelperikope in der Gesamtrezeption des Johannesevangelium, in: *Theologische Zeitschrift* 54 (1998) 210-227.

² Der Name (*netan' el*) bedeutet: Gottesgabe. Er ist alttestamentlich (z.B. Num 1,8) und frühjüdisch (Jos., ant. 20,14) belegt und bis beliebt.

- Wie kann der Messias aus Nazareth stammen?
Nach Joh 7,41f. steht fest, dass der Messias nicht aus Galiläa kommt, sondern – gemäß der Vorgabe von Mi 5,1f. – in Bethlehem geboren sein muss (vgl. Joh 7,52).
- Nathanaël deckt dieses Problem auf, so dass Jesus es lösen kann.
 - Nach der synoptischen Tradition nehmen die Mitbewohner Jesu aus Nazareth Anstoß an seiner Herkunft, die sie nicht mit seiner Messianität verbinden wollen (Mk 6,1-6a); das beurteilt Jesus (dem Evangelium zufolge) als „Unglaube“. Eine Parallele zieht Joh 6,42 zur Synagoge von Kapharnaum.
 - Nathanaël liefert das positive Gegenbeispiel:
 - Er spricht das Problem an: Nazareth ist in der Bibel Israels nicht erwähnt. Mithin kann es auch nicht ein so bedeutender Ort sein, dass Gott aus ihm Gutes kommen lässt.
 - Er weist aber in seiner Skepsis Jesus nicht ab, sondern lässt sich von Philippus zu ihm mitnehmen – und wird dann von der prophetischen Gabe Jesu überzeugt.

Damit wird Nathanaël im Johannesevangelium zu einem überzeugenden Vorbild der Nachfolge, weil er weder seinen Verstand abschaltet noch sein Judentum verleugnet, wenn er an Jesus glaubt, sondern weiter denkt und seine jüdischen Wurzeln tiefer reichen lässt. Sein Bekenntnis vor Jesus von Nazareth als messianischer Gottessohn sollen alle Leserinnen und Leser des Johannesevangelium sich zu eigen machen (Joh 20,30f.).

d. In Johannesevangelium wird geklärt, inwiefern der göttliche Messias gerade als Jesus von Nazareth, Sohn des Josef auftritt³:

- weil er aus der Geschichte Israels die Regel herleitet: „Der Prophet gilt nichts im eignen Haus“ (Joh 4,44),
- weil des Täufers Wort gilt: „Mitten unter euch steht er, den ihr nicht kennt“ (Joh 1,26).

* * *

Die Vorlesung erschließt das Verhältnis Jesu zu Israel unter verschiedenen Perspektiven, die einander wechselseitig erhellen.

- Die christologische Perspektive soll zeigen, ob Jesu Judesein und Liebe zu Israel im Glaubenskenntnis vergessen oder vergegenwärtigt wird.
- Die kanonische Perspektive soll das Bild der Beziehungen Jesu zum Judentum im Spiegel der kanonischen Evangelien sichtbar machen.
- Die religionsgeschichtliche Perspektive soll das Judentum der Zeit Jesu in seinen Hauptvertretern mit seinem Israelbild hervortreten lassen.
- Die historische Perspektive soll die Rückfrage nach Jesus in seinem Verhältnis zum Judentum, zu Israel und seinen zentralen Institutionen hervortreten lassen. Hier liegt der hermeneutische Schwerpunkt der Vorlesung.
- Die theologische Perspektive soll die Konsequenzen einer christlichen Israeltheologie im Namen Jesu ziehen.

³ Vgl. *Thomas Söding*, Der Gottessohn aus Nazareth 13f. 357ff.

2. Die christologische Perspektive:

Jesus und Israel im Prisma des urchristlichen Credo

a. Zu den essentials neutestamentlicher Christologie gehört die Verbindung von Leben, Tod und Auferstehung Jesu, Präexistenz und Inkarnation, Epiphanie und Parusie.

- Bei einer „Christologie von oben“ ist entscheidend, dass Jesus „ganz unten“ ankommt;
- bei einer „Christologie von unten“ ist entscheidend, dass Jesus „ganz oben“ ankommt.

b. Im Hebräerbrief und im Corpus Johanneum setzt die Christologie „oben“ an; sie verbindet die Präexistenz mit der Inkarnation des Sohnes Gottes.

Allerdings werden unterschiedliche Akzente im *Wie* dieser Verbindung gesetzt.

- Der Hebräerbrief bedenkt, dass der Gottessohn, Mensch geworden, sich der *condition humaine* ausgesetzt hat⁴: Er hat das allgemein Menschliche geteilt: Versuchung, Schwäche, Leiden, Schmach, Tod. Allerdings hat er der Versuchung nicht nachgegeben, sondern sie bestanden und ist dadurch seiner Sendung treu geblieben. Der Bezug zu Israel ist zwar durch die theologische Leitfigur des Hohenpriesters gegeben, zugleich aber relativiert, weil als alttestamentliche Leitfigur weder Aaron noch Levi, sondern Melchisedek erscheint, der mit Jerusalem verbunden ist, aber in vorisraelitischer Zeit.
- Das Johannesevangelium beginnt mit den Prolog (Joh 1,1-18) ganz grundsätzlich: dass Gottes Logos „Fleisch geworden“ ist (Joh 1,14), bindet die Inkarnation aber nach vorwärts und rückwärts in die Geschichte Israels ein (und dies dann in der Evangelienerzählung zu konkretisieren; vgl. u. 3.4.1).
 - „Wir“, die sagen können, „seine Herrlichkeit geschaut“ haben, weil er „unter uns gewohnt“ hat (Joh 1,14), sind Judenchristen, denen sich das Evangelium verdankt. Sie, Christen, die mit Israel verbunden sind, empfangen Gottes Gnade (von der Vers 17 gesagt wird, dass sie noch nicht durch Mose vermittelt worden sei).
 - Diejenigen, die „Wir“ sagen, verweisen auf das Zeugnis des Täufers Johannes (Joh 1,15), das bereits vorher notiert worden war (Joh 1,6ff.) und gleich im Anschluss den Auftakt der Evangelienerzählung bilden wird (Joh 1,19-36).
 - Die Inkarnation des Logos hat aber eine Vorgeschichte: das Wirken des *logos asarkos* (wie die Kirchenväter im Gegensatz zur heutigen Mehrheitsmeinung deuten) in der Geschichte Israels (Joh 1,9-13), die eine Geschichte der Ablehnung, aber auch des Hörens auf Gott und sein Wort ist, das die Verheißung der Gottesskindschaft erklärt.

⁴ Vgl. *Esther Brünenberg*, Der Mensch in Gottes Herrlichkeit. Ps 8 und seine Rezeption im Neue Testament (FzB 119), Würzburg 2009.

c. Paulus, der allerdings auch Präexistenz- und Inkarnationstheologie kennt (Phil 2,6-11; Röm 8,2f.), akzentuiert eine Christologie „von unten“, die bei der Geschichte des Lebens und Sterbens Jesu ansetzt, um durch eine starke Auferstehungstheologie die Christologie und Eschatologie zu füllen.

In bestimmten Texten akzentuiert Paulus einfach das Urmenschliche des Sohnes Gottes, seine Teilhabe am Lebensgeschick der Menschen (Phil 2,6-11; 2Kor 8,9).

In anderen Traditionen, besonders im Römerbrief, akzentuiert er aber auch die Zugehörigkeit zum Judentum.

- Paulus thematisiert die Geburt Jesu und akzentuiert ist, dass sie im Judentum, von einer jüdischen Mutter⁵ und unter dem Gesetz erfolgt ist. Das referiert er nicht nur als biographische Tatsachen, sondern als theologische Daten, die sich aus der Einheit der Heilsgeschichte und der Gerechtigkeit Gottes ergeben (Röm 9,5; Gal 4,4f.). Sie werden durch die Proexistenz Jesu zusammengehalten (Röm 15,8). Die Paulusschule hat dieses Motiv nicht vergessen, sondern neu akzentuiert (2Tim 2,8).
- Im exegetisch umstrittenen Präskript des Römerbriefes (Röm 1,1-7) verbindet Paulus die Menschwerdung mit der Auferweckung und Erhöhung Jesu unter voller Betonung seiner Zugehörigkeit zu Israel (Röm 1,3f.).⁶
 - Der Gottessohn wird Mensch als Davidssohn.
 - Jesus gehört zu Israel und erbarmt sich seiner.
 - Dadurch macht er Gottes Verheißung für alle wahr.
 - Der Davidssohn wird auferweckt als Gottessohn.
 - Der Messias ist der Gottessohn, der Gottes Allmacht hat.
 - Der Gottessohn ist der Messias für alle.
- Das Judesein Jesu wird mit seinem Tod nicht Vergangenheit, sondern durch die Auferstehung bleibende Gegenwart und bestimmende Zukunft. Die Hoffnung auf die Rettung ganz Israels in Röm 11,26 ist an den „Retter vom Zion“ geknüpft, den Paulus mit Jesaja erwartet und mit Jesus identifiziert.⁷

d. Die Betonung des Judentums Jesu und seiner Verbindung mit Israel schränkt nicht den Universalismus des Heilswirkens Jesu und infolgedessen der kirchlichen Mission ein, sondern fundiert ihn, weil Israel tendenziell so gesehen wird, wie Jesus selbst es gesehen, nicht als Nation oder Staat, sondern als erwähltes Volk Gottes, das einen Segen für alle Völker in sich trägt, wie Abraham verheißten wurde (Gen 12,3).

⁵ Vgl. *Frank Mußner*, Die Mutter Jesu im Neuen Testament, St. Ottilien 1993.

⁶ Vgl. *Th. Söding*, Davidssohn und Gottessohn. Zur paulinischen Christologie von Röm 1,3f, in: A. v.Dobbeler - K. Erlemann - R. Heiligenthal (Hg.), Religionsgeschichte des Neuen Testaments. FS K. Berger, Tübingen – Basel 2000, 325-356

⁷ Vgl. *Franz Mußner*, Traktat über die Juden, München ²1988 (1979), 60

3. Die kanonische Perspektive. Jesus und Israel im Spiegel der Evangelien

a. Die Evangelien sind nicht nur wichtige Zeugnisse für die historische Rückfrage nach Jesus; sie prägen jeweils ein Jesusbild, das aus der Erinnerung an die Geschichte Jesu unter dem Eindruck seines Todes und im Lichte seiner Auferstehung entstanden ist.

- Das ist insofern die kanonische Perspektive, als die Jesusgeschichten der vier Evangelisten die maßgebenden Zeugnisse der kirchlichen Jesuserzählung und Christusverkündigung geworden sind.
- Die kanonische Perspektive bedarf der Korrelation mit der historischen Perspektive, weil nur so der Ideologieverdacht ausgeräumt werden kann – so wie umgekehrt nur in theologischer Perspektive deutlich wird, dass Jesu Verhältnis zum Judentum entscheidend durch die Gotteserfahrung geprägt wird.

b. In allen neutestamentlichen Evangelien spielt die Zugehörigkeit Jesu zu Israel, sein Verhältnis zum Judentum, seine Beziehungen zu dessen führenden Vertretern, eine wesentliche Bedeutung. Freilich führen die unterschiedlichen Erfahrungen und Überlieferungen zu unterschiedlichen Bildern.

Bei Markus, Matthäus und Lukas ist sich die Forschung einig, dass die Evangelisten Judenchristen sind. Bei Lukas neigt die Mehrheit zu einem Heidenchristen, der aber enge Kontakte zum Judentum bereits aufgenommen hat, die Minderheit zu einem Judenchristen,

- Judenchristliche Evangelien verhandeln das Verhältnis Jesu zum Judentum nicht aus einer Außen-, sondern einer Binnenperspektive. Nicht nur Jesus, auch der Evangelist gehört zur jüdischen Kommunität.
- Die Zugehörigkeit der Evangelisten selbst zum Judentum kann in der Darstellung Jesu ambivalente Wirkungen haben.
 - Der judenchristliche Standpunkt eines Evangelisten kann zu einem besonderen Interesse am Jüdischen in der Jesusgeschichte führen. Paradebeispiel ist Matthäus.
 - Es gibt aber auch eine „Tragödie der Nähe“ (Gerd Theißen): dass Konflikte besonders scharf ausgetragen werden, weil man sich sehr gut kennt und weil einem heilig ist, worum der Streit sich dreht. Johannes und auch Matthäus ragen heraus.

Eine offene, kontrovers diskutierte Frage lautet, ob man die Auseinandersetzungen zwischen Jesus, dem Juden, sowie seinen jüdischen Jüngern auf der einen Seite, prominenten Vertretern des Judentums auf der anderen Seite noch als innerjüdische Debatten verstehen kann (die dann weniger scharf ausgetragen würden als beispielsweise in vielen Qumrantexten und apokalyptischen Schriften, allerdings erheblich schärfer als in rabbinischen Diskussionen) oder ob sie bereits die Dokumente eines Bruches sind, dessen Wunden noch offen sind.

- Sobald Heidenchristen als Leser (im Fall des Lukas womöglich auch als Autor) mit den Evangelien zu bekommen, können sich die Verhältnisse entweder entspannen, weil entscheidende Differenzierungsprozesse schon vorgenommen worden sind (wie im Lukasevangelium), oder verschärfen, wenn die Streitgeschichten antijüdische Vorurteile bedienen sollten.
- c. Drei wesentliche Untersuchungsperspektiven lassen sich unterscheiden:
- Die Verwurzelung Jesu in Israel, im Gottesvolk der Väter, im Judentum.
 - Die Auseinandersetzungen mit dem Judentum seiner historischen Gegenwart. #
 - Die Erwartung der Zukunft für Israel im Drama von Gericht und Erlösung.
- Alle vier Evangelien setzen unterschiedliche Akzente. Im Spektrum dieser Akzente bildet sich heraus, was man eine neutestamentliche fundierte Israeltheologie Jesu nennen kann. Die Rückfrage nach Jesus bedarf dann eines eigenen Methodenansatzes.

3.1 Das Markusevangelium

Der Evangelist Markus, der älteste, gilt traditionell als Dolmetscher des Petrus (Papias von Hierapolis), ist aber in dieser Rolle nicht gesichert. Die Indizien sind jedoch sehr stark, dass der Evangelist ein Judentum, der an Heidenchristen schreibt, weil er jüdische Bräuche und Wörter erklärt.⁸

a. Jesus ist tief in Israel verwurzelt.

- Ein starker Haftpunkt ist die Heilige Schrift
 - Jesus bezieht sich programmatisch auf die Schrift Israels.
 - Jesus zitiert das Doppelgebot der Gottes- und der Nächstenliebe, um dem Schriftgelehrten, der bei Markus interessiert fragt, eine konstruktive Antwort zu geben und eine feste Brücke der Verständigung zu bauen (Mk 12,28-34 mit Dtn 6,4f. und Lev 19,18).
 - Jesus nennt David einen inspirierten Autor, der Ps 110 gesprochen – und indirekt die Gottessohnschaft des Messias bezeugt – habe (Mk 12,35-37a).
 - Die Schrift wird vom Evangelisten programmatisch auf Jesus als Messias bezogen (Mk 1,2f.).⁹
- Jesus agiert an den zentralen Orten der Religion Israels: Synagoge und Tempel.
 - Jesus heilt und lehrt in der Synagoge (Mk 1,21-28. 39; 3,1-6; 6,1-6a). Er kämpft für ihre Heiligkeit und gegen die Heuchelei, die dort zuweilen grassiert (Mk 12,39).
 - Jesus räuchert die Räuberhöhle aus, zu der Jerusalems Tempel verkommen sei (Mk 11,15-19) – aus Leidenschaft für Gottes Heiligkeit.
- Jesus führt den Sabbat (Mk 2,18 - 3,6) und die Ehe (Mk 10,1-12) wieder ihrem ursprünglichen Sinn zu.
- Jesus sieht Abraham, Isaak und Jakob *coram Deo* als lebendige Größen (Mk 12,18-27) und verteidigt im Rückgriff auf sie gegen die Sadduzäer die Hoffnung auf die Auferstehung von den Toten.
- Jesus steht auf der Seite des Täufers Johannes und lässt sich von ihm taufen (Mk 1,4-8).

b. Jesus hat engste Verbindungen mit Pharisäern, Schriftgelehrten und Sadduzäern, aber auch Herodianern, die meist kritisch, im Einzelfall aber freundlich sind.

- Die Beziehungen zu den Sadduzäern sind am stärksten gespannt – weil sie die Auferstehung der Toten verneinen (Mk 12,28-27), die Tempelaktion Jesu ablehnen (Mk 11,18.27-33) und nach Markus letztlich für die Hinrichtung Jesu die Hauptverantwortung tragen (Mk 14,1f. 43. 53-65).

⁸ Vgl. Th. Söding, Der Evangelist in seiner Zeit. Voraussetzungen, Hintergründe und Schwerpunkte markinischer Theologie, in: Th. Söding (Hg.), Der Evangelist als Theologe. Studien zum Markusevangelium (Stuttgarter Bibel-Studien 163), Stuttgart 1995, 11-62.

⁹ Zur Auslegung vgl. Rainer Kampling, Israel unter dem Anspruch des Messias. Studien zur Israelthematik im Markusevangelium (SBS 25). Stuttgart 1992.

- Die Beziehungen zu den Pharisäern, die Markus eng mit den Schriftgelehrten verbindet (Mk 2,16), sind meist kontrovers – wobei die Auseinandersetzungen aber offen ausgetragen werden:
 - über die Sündenvergebung mit Schriftgelehrten (Mk 2,1-12),
 - über Reinheitsgebote mit Pharisäern und Schriftgelehrten (Mk 2,13-17; 7,1-23),
 - über Essen am Sabbat (Mk 2,23-28) mit Pharisäern und Heilungen am Sabbat mit Pharisäern und Herodianern (Mk 3,1-6),
 - über die Exorzismen Jesu, die von Schriftgelehrten aus Jerusalem als Teufelswerk angesehen werden (Mk 3,22-30),
 - über die Ehe mit Pharisäern (Mk 10,1-12).
 - über die Steuerfrage mit Pharisäern und Herodianern (Mk 12.13-17).

Es gibt die eine Ausnahme des verständigen Schriftgelehrten, die zeigt, was möglich wäre (Mk 12,28-34). Im ganzen aber muss Jesus vor Sauerteig der Pharisäer und Schriftgelehrten waren (Mk 8,14-21

c. Jesus setzt sich nach dem Markusevangelium nicht eigens mit dem künftigen Geschick Israels und speziell derjenigen Juden auseinander, die ihn als Messias dezidiert ablehnen. Es gibt aber zwei indirekte Zeichen:

- Die Einsetzung des Zwölferkreises ist ein Zeichen nicht nur des Anspruchs Jesu auf ganz Israel, sondern auch der Hoffnung für ganz Israel (Mk 3,13-19).
- Der Menschen wird bei seiner Parusie die Engel aussenden, um aus der ganzen Welt die Erwählten Gottes zu retten (Mk 13,24-27) – um wieviel mehr Israel.

Umgekehrt gibt es zwar die These, dass Markus eine Substitutionsekklesiologie vertrete (Mk 12,1-12) – aber zu Unrecht.¹⁰

¹⁰ Vgl. *Alexander Weiths*, Jesus und Schicksal der Propheten Das Winzergleichnis (Mk 12,1-12) im Horizont des Markusevangeliums (BThSt 61), Neukirchen-Vluyn 2003.

3.2 Das Matthäusevangelium

Matthäus, den die Tradition mit dem Zöllner Levi identifiziert¹¹, hat im Vergleich zu Markus und Lukas starke judenchristliche Züge, die vermutlich mit der Geschichte seiner Entstehung zu tun haben: der Integration jüdisch-christlicher Traditionen aus dem Umkreis der Redenquelle und des Sondergutes. Matthäus verbindet in einem „ökumenischen Evangelium“ (U. Luz) noch einmal die jüdischen Wurzeln mit der Universalität des Evangeliums (Mt 10,5f.; 15,24 – Mt 28,16-20).

a. Matthäus unterstreicht nicht nur die Verwurzelung Jesu in Israel, indem er nichts fallen lässt, was Markus an Schriftexegesen Jesu, an Positionierungen im Horizont jüdischer Religiosität, an Beziehungen zu den Patriarchen, an Verbindungen mit Johannes dem Täufer überliefert; er akzentuiert, dass Jesus das Gesetz und die Propheten „erfüllt“.

- Die Kategorie von „Verheißung und Erfüllung“ wird heute vielfach kritisiert, weil sie den Eigenwert des Alten Testaments zu wenig beachte, seinen Verheißungsüberschuss nicht sehe und der jüdischen Exegese die Luft zum Atmen nehme.¹² Tatsächlich gibt es diese Tendenzen in der Geschichte der christlichen Bibelexegese. Allerdings ist die Kategorie der Verheißung und Erfüllung im Neuen Testament selbst die- innerhalb eines Spektrums – wichtigste Kategorie zur Bestimmung des Verhältnisses zwischen (nicht eigentlich dem „Alten“ und dem „Neuen Testament“ als Textbüchern, sondern) der Glaubensgeschichte Israels und dem Gotteszeugnis des Alten Testaments einerseits, der Person, der Sendung und Heilswirkung Jesu andererseits (zu der auch die Kirche gehört).

Matthäus hat die Christologie betont.

- Er stellt Jesus ins Licht der Heiligen Schrift Israels, um ihn besser zu verstehen, weil er sich selbst im Horizont der Schrift verstanden hat,
- und die Heilige Schrift Israels ins Licht der Verkündigung Jesu, um sie besser zu verstehen – nicht ihrem historischen Ursprungssinn, aber ihrem aktuellen Gegenwartssinn nach, weil sie ihrerseits Gottes Wort und Willen bezeugt, an man ihn auf Gottes Wort und Willen bezieht.
- Matthäus hat als „Erfüllung“ der Schrift resp, des Gesetzes verstanden¹³:
 - die genaue Befolgung der Gebote, die er mit Hilfe schriftgelehrter Argumentation absichert,
 - die Erfassung und Ausfüllung ihres tiefsten Sinns,
 - die Bestimmung ihres Stellenwertes im Sinne einer Hierarchisierung der Gebote unter dem Vorzeichen des Liebesgebotes und der Goldenen Regel (Mt 7,12).

¹¹ Vgl. *Thomas Söding*, Kommt zu mir. Die Botschaft des Matthäus, Freiburg - Basel - Wien 2009.

¹² Forciert von *Hubert Frankemölle*, Wie geschrieben steht“. Ist die paulinische Christologie schriftgemäß? (PUR 91), Paderborn 2004.

¹³ Vgl. *Boris Repschinski*, Nicht aufzulösen, sondern zu erfüllen. Das jüdische Gesetz in den synoptischen Jesuserzählungen (FzB 120), Würzburg 2009. 57-142.

b. Nach Matthäus führt Jesus eine scharfe Auseinandersetzung mit Schriftgelehrten und Pharisäern, die in eine große Weherede mündet (Mt 23). Der entscheidende Vorwurf ist der der Heuchelei. Der meint in der Sprache der Bibel aber weniger eine subjektive Verfehlung (das Auseinandertreten von Reden und Tun) als eine objektive Verfehlung (eine falsche Lehre, die die Gewichte verschiebt). Das Problem, das Jesus signalisiert, ist das einer Fixierung auf Details; die nicht nur das Große und Ganze verfehlt, das im Fokus des Liebesgebotes zu finden ist, sondern auch den Menschen den Weg in den Himmel unnötig schwer macht.

Diese scharfe Kritik hat allerdings zwei Widerhaken:

- Die Weherede wendet sich zuerst an die Jünger: tu res agitur (Mt 23,8-12).
- Die „Pharisäer und Schriftgelehrten sitzen auf dem Stuhl des Mose“ (Mt 23,2); sie haben ein Lehramt und die Schlüsselgewalt (vgl. Mt 23,13). Wenn auch im Modus der Kritik, begegnet hier (soweit die Quellen sprechen, erstmals) das später von den Rabbinen ausgeprägte Sukzessionsprinzip (Pirqa Aboth 1).

Beides verschärft die Kritik, zeigt aber, dass sie auf der Basis einer Anerkennung erfolgt.

c. Deutlicher als Markus betont Matthäus sowohl die Verantwortung der Juden für den Tod Jesu (Mt 27,25) als auch ihre Rettung durch das Gericht (Mt 23,37ff.).¹⁴

¹⁴ Vgl. *Rainer Kampling*, Das Blut Christi und die Juden. Mt 27,25 bei den lateinischsprachigen christlichen Autoren bis zu Leo dem Großen (NTA 16), Münster 1984.

3.3 Das Lukasevangelium mit der Apostelgeschichte

Lukas gilt traditionell als – vielleicht „gottesfürchtiger“ – Heidenchrist, der sich, Begleiter des Paulus auf Teilen der zweiten und dritten Missionsreise wie auf dem Gefangenentransport nach Rom, an eine gemischte, mehrheitlich heidenchristliche Gemeinde wendet, der er in seinem Doppelwerk (Evangelium und Apostelgeschichte) die jüdische Identität Jesu nahebringt, aber auch die Auseinandersetzung Jesu um die konsequente Erfüllung des Willens Gottes, die auf die Predigt seiner Jünger abfährt.

a. Die Verwurzelung Jesu im Judentum macht Lukas schon an der Kindheitsgeschichte fest: Jesus wird im Milieu frommer Juden geboren, die ebenso am Tempel und Priestertum, am Gesetz und der Liturgie festhalten wie an Messias Hoffnung Israels. Sprecher dieser Hoffnung sind Zacharias und Elisabeth, Maria, Simeon und Anna (Lk 1-2). Besonders die Lobgesänge (Magnificat, Benedictus, Nunc dimittis) beschreiben den Horizont, in dem die Jesusgeschichte sich abspielt.

In der Jesusgeschichte setzt Lukas starke Akzente, die Jesu Frömmigkeit jüdisch zum Ausdruck bringen.

- Er beginnt seine Verkündigung mit einer Auslegung des Propheten Jesaja (Jes 61,1f.) in der Synagoge seiner Vaterstadt Nazareth (Lk 4,16-30).
- Er stirbt mit einem Gebet des leidenden Gerechten (Lk 23,46 – Ps 31,6).

In der Apostelgeschichte setzt Lukas sich kritisch mit dem Vorwurf auseinander, Jesus habe das Gesetz auflösen wollen und sei am Kreuz als Gotteslästerer entlarvt worden.

- Stephanus wird zu Unrecht angeklagt, Lästerworte Jesu gegen das Gesetz und den Tempel kolportiert zu haben (Apg 6,13); er widerlegt den Vorwurf durch seine Rede, wird aber gesteinigt, weil er bekennt, den auferstandenen Kyrios im Himmel zu schauen (Apg 7,54 – 8,3).
- Den Vorwurf, Jesus sei durch seinen Kreuzestod als Frevler gebrandmarkt, kontert Petrus, dass im Gegenteil Jesus „durch die Hand von Gesetzlosen“ – gemeint sind die Römer – gekreuzigt worden sei (Apg 2,23).

b. Die Auseinandersetzungen Jesu mit Sadduzäern, Pharisäern und Schriftgelehrten sind nicht weniger scharf als bei Markus und Matthäus. Sie kreisen um ähnliche Themen. Sie dienen nicht der Abschaffung, sondern dem genauen Verständnis des Gesetzes. Aber gerade bei Lukas finden sich auch zahlreiche Motive, die nicht auf Konfrontation, sondern auch Kooperation geeicht sind.

- Jesus ist, mehr oder weniger regelmäßig, bei Pharisäern und mit Pharisäern zu Gast (Lk 7,36-50; 11,37; 14,3).
- Nach Lk 13,31 warnen Pharisäer Jesus vor den Umtrieben des Herodes Antipas, des Mörders Johannes des Täufers.
- Nach Apg 15,5 gehören auch Pharisäer zur Urgemeinde – wenngleich auf Seiten der Paulusgegner.
- Gamaliel, der Lehrer des Paulus (Apg 22,3), fordert (zwischenzeitlich erfolgreich),

keine Gewalt gegen Christen anzuwenden (Apg 5,34-40: „Wenn diese Idee oder dieses Werk von Menschen ist, wird es zugrundegehen; wenn es aber von Gott ist, könnt ihr es nicht zerstören.“).

- Nach Apg 22 solidarisieren sich die Pharisäer im Hohen Rat gegen die Sadduzäer mit Paulus: „Wir finden an diesem Menschen nichts Böses! Wenn nun der Geist durch ihn redet oder ein Engel?“ (Apg 23,9).

Ein zentrales Motiv der lukanischen Theologie besteht darin, dass die Pharisäer, Schriftgelehrten, Sadduzäer und Hohenpriester aus Unkenntnis Jesus ans Kreuz gebracht haben (Lk 23,34; Apg 3,17 u.a.): weil sie seine messianische Sendung nicht erkannt haben. Der Tod Jesu hat insofern nach Lukas etwas Tragisches, auch wenn die Tragik nicht in göttlicher Bestimmung, sondern in menschlicher Unzulänglichkeit begründet ist.

c. Auch Lukas überliefert das Gerichtswort, das auf ein Jenseits endgültiger Begegnung und Begrüßung verweist (Lk 13,33f.). Diese Heilsperspektive wird – entgegen herrschender Meinung – nicht durch das Verstockungslogion (Jes 6,9f.) in Apg 28,26f.¹⁵ konterkariert,

- weil schon Alten Testament Verstockung immer temporär ist, als dunkle Folie der Erlösung,
- und die zitierte Wendung nicht strikt ist, sondern vom Masoretischen Text wie von der Septuaginta abweicht.

¹⁵ Vgl. *Martin Karrer*, „Und ich werde sie heilen“. Das Verstockungsmotiv aus Jes 6,9ff. in Apg 28,26ff., in: ders. (Hg.), *Kirche und Volk Gottes*. FS Jürgen Roloff, Neukirchen-Vluyn 2000, 255-271

3.4 Das Johannesevangelium

a. Das Johannesevangelium verankert sich mit Verweis auf den „Jünger, den Jesus liebte“, tief in der jüdischen Tradition¹⁶, wird aber in Kleinasien heimisch und traditionell in Ephesus lokalisiert, einem Zentrum der paulinischen Tradition. Es beansprucht, den Glauben der Glaubenden durch die inspirierte Erinnerung an Jesus zu vertiefen (Joh 20,30f.).¹⁷

b. Das Johannesevangelium ist stark umstritten: Ihm wird oft Antijudaismus vorgeworfen¹⁸, weil es „die Juden“ pauschal mit dem Vorwurf der Ermordung Jesu konfrontiert und als Repräsentanten der ungläubigen vorstelle. Dadurch habe dem christlichen Antisemitismus Vorschub geleistet.

c. Das Johannesevangelium verlangt eine doppelte Fokussierung des Themas:

- auf die Inkarnationstheologie: Jesus ist geborener Jude;
- auf die Passionstheologie: „Die Juden“ fordern den Tod Jesu

3.4.1. Die Inkarnation des Messias in Israel

a. Jesus ist nach Joh 1,1-18 der inkarnierte Logos Gottes¹⁹, der vorher bereits Kontakt zu den Seinen aufgesucht, teilweise auch gefunden hat, aber durch die Fleischwerdung definitiv das Gottsein Gottes offenbart.²⁰

¹⁶ Vgl. zur Gestalt und Rolle des Lieblingsjüngers *Th. Söding*, „Er hat es gesehen“ (Joh 19,35). Der Lieblingsjünger im Johannesevangelium, in: Matthias Kratz – Ludwig Mödl (Hg.), *Freunde und Feinde – Vertraute und Verräter*, München 2009, 97-113.

¹⁷ Vgl. *Jean Zumstein*, *Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium* (ATHANT 84), Zürich 2004.

¹⁸ Sogar im „Lexikon für Theologie und Kirche“; vgl. *Gerhard Dautzenberg*, Art. Antijudaismus, in: *LThK*³ 1 (1993) 748ff.: Bei Johannes erschienen die Juden „schlechthin als eine Jesus feindlich gegenüberstehende Gemeinschaft, als Repräsentanten der ungläubigen Welt (8,23), ... als Menschen ‚von unten‘ (Joh 8,23) und als Teufelsnachkommen (8,44).

¹⁹ Zur angewandten Inkarnationstheologie vgl. *Thomas Söding*, *Der Gottessohn aus Nazareth. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament*, Freiburg - Basel - Wien²2008, 53-59.331-337.

²⁰ Zur johanneischen Offenbarungstheologie vgl. *Ulrich Wilckens*, *Theologie des Neuen Testaments I/4*, Neukirchen-Vluyn 2005, 151-254.

b. Zur Konkretion der Inkarnationstheologie gehört eine Christologie des Menschseins Jesu, die sein Judesein thematisiert, problematisiert und transzendiert.

- Im Nachtgespräch mit Nikodemus (Joh 3) wird Jesus von einem Mitglied des Synhedrion, den Jesus als „Lehrer Israels“ titulierte (Joh 3,10) als Lehrer angesprochen, der ihm Wesentliches zu sagen hat.
- Im nachfolgenden Gespräch mit der Samariterin am Brunnen vor dem Tore (Joh 4) wird Jesus als Jude angesprochen und nimmt diese Rolle aus theologischen Gründen an,
 - weil er nur als Prophet und Messias der „Retter der Welt“ (Joh 4,42) sein kann
 - und den religiösen Konflikt zwischen Juden und Samaritern anspricht, um ihn lösen zu können.
- In der Johannespassion weist Pilatus Jesus die Rolle des Juden zu, der von seinem eigenen Volk ausgeliefert worden ist. Der Korrespondenztext ist der Todesbeschluss des Hohen Rates, der eine ungewollte Prophetie der Heilsbedeutung Jesu und seines Todes ist.

c. Das Judesein gehört zu den wesentlichen Konkretionen der Inkarnation, weil Jesus den einen Gott als seinen Vater offenbart und deshalb nicht aus der Offenbarungsgeschichte aussteigt, sondern sie für die Vollendung öffnet.

3.4.2 Die Juden in der Johannespassion

a. Johannes erzählt die Johannespassion so, dass „die Juden“ der entscheidende Motor sind, den zaudernden Pilatus zur Verurteilung Jesu zu drängen. Das führt zum Vorwurf, Johannes sehe eine Kollektivschuld; die Kritik reicht bis zur Forderung, am Karfreitag auf die Lesung der Johannespassion zu verzichten.

b. Wer „die Juden“ sind, ergibt sich aus der Erzählung: Es sind die „Hohenpriester und ihre Diener“ (Joh 18,26; 19,6; vgl. 19,15f.)

c. Die Juden spielen in der Johannespassion eine bestimmte Rolle.²¹ Sie sind Anwälte des Monotheismus: Sie erheben Anklage im Namen des einen Gottes. Sie glauben, Gott einen Dienst zu erweisen, wenn sie Jesus verfolgen. Das ist für Johannes nicht nur Schuld, sondern auch Tragik. Dass Jesus „für das Volk stirbt“, wird dadurch nicht konterkariert.

²¹ Vgl. Johannes. Beutler, *The Identity of the ‚Jews‘ for the Readers of John*, in: *Anti-Judaism and the Fourth Gospel*, hg. v. R. Bieringer, D. Pollefeyt u. F. Vandecasteele Vanneuville (Jewish and Christian Heritage 1), Assen 2001, 229–238.

4. Die religionsgeschichtliche Perspektive: Strömungen im Judentum und ihr Bild von Israel

a. Die kanonische Exegese braucht eine religionsgeschichtliche, um nicht in Ideologieverdacht zu geraten und als kanonische (theologisch normative) kenntlich zu werden. Die Religionsgeschichte des Judentums muss in eine Sozial-, Kultur- und Politikgeschichte des Judentums eingebunden werden, um nicht reine Ideengeschichte zu treiben.²²

b. Die religionsgeschichtliche Perspektive ist nicht die objektive im Unterschied zur subjektiven theologischer Wertungen, sondern diejenige, die sich von einem (ansatzweise) neutralen Beobachtungsposten her ergibt, aber nur dann aussagekräftig ist, wenn sie mit Fragen nach Bedeutung und Geltung verknüpft wird. Das geschieht hier in Konzentration auf die Selbstdefinitionen und das Israel-Verständnis wichtiger Strömungen des Judentums²³.

Drei von ihnen werden vorgestellt:

- die Sadduzäer, deren Zentrum der Tempel ist,
- die Essener, die sich aufgrund eines bestimmten Heiligkeitsdenkens von den Sadduzäern losgesagt haben,
- die Pharisäer, die wichtigste Gruppe mit der größten Wirkungsgeschichte.

Politisch wichtig sind auch noch die Zeloten.²⁴ Allerdings gibt es von ihnen wenig theologische Zeugnisse. Entscheidend dürfte sein, dass sie einen Gottesstaat bauen wollen, der keine Unterscheidung zwischen Land und Gesetz, Religion und Staat zulässt. Überdies beginnt die zelotische Bewegung erst in der Zeit nach Jesu Tod zu erstarken.

Ebenso wird das Diaspora-Judentum ausgeblendet²⁵, weil es zwar theologisch sehr kreativ ist und für die Missionsgeschichte der Kirche eine überragende Bedeutung hat, aber nicht zum unmittelbaren Kontext der Verkündigung Jesu gehört. Der Blick richtet sich auf das Palästina der Zeit Jesu.²⁶

²² Vgl. *Peter Schäfer*, *Geschichte der Juden in der Antike. Die Juden Palästinas von Alexander dem Großen bis zur arabischen Eroberung*, Stuttgart - Neukirchen-Vluyn 1983; *Johann Maier*, *Zwischen den Testamenten. Geschichte und Religion in der Zeit des Zweiten Tempels* (NEB.AT.E 3), Würzburg 1990.

²³ Vgl. *Günter Stemberger*, *Pharisäer, Sadduzäer, Essener* (SBS 144), Stuttgart 1991

²⁴ Vgl. *Martin Hengel*, *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung von Herodes I. bis 70 n.Chr.* (AGSU 1), Leiden - Köln 1961

²⁵ Vgl. *Frank-Lothar Hossfeld*, *Israel in der Diaspora*, in: C.A. Kathke - G. Riße (Hg.), *Diaspora: Zeugnis von Christen für Christen. 150 Jahre Bonifatiuswerk der deutschen Katholiken*, Paderborn 1999, 205-216.

²⁶ Vgl. *Günter Stemberger*, *Juden und Christen im spätantiken Palästina*, Berlin 2007.

c. Für das Neue Zwischen hat das Judentum sehr große Bedeutung, historisch wie theologisch. Jesus und seine Jünger lassen sich nur diesem historischen Kontext heraus verstehen. Das Selbstportrait des Judentums im Spiegel seiner Originaltexte und im Spiegel des Neuen Testaments zu vergleichen, ist eine Aufgabe, die theologisch ebenso bedeutsam ist wie religionsgeschichtlich.²⁷

d. Das Judentum hat in der Spätantike ein klares Profil:

- durch den Monotheismus,
- durch den Rekurs auf das Gesetz und die Propheten,
- durch die Konzentration auf Jerusalem und den Tempel,
- durch die Institutionen der Synagoge und des Sabbats,
- durch die Beschneidung und die Reinheitsgebote,
- später auch durch die Abgrenzung vom Christentum.

e. Das Judentum ist aber kein monolithischer Block, sondern eine vielschichtige Größe mit verschiedenen Strömungen und Richtungen, die auch in entscheidenden Punkten, z.B. dem Kult, der Heiligen Schrift und der Auferstehungsfrage unterschiedlicher Ansicht gewesen sind. Nur die Essener und einige der Qumran-Texte sprechen anderen Juden ihr Judesein wegen ihrer Theologie der ihrer Praxis ab; im allgemeinen werden zwar die Unterschiede scharf gezeichnet und die Vertreter anderer Richtungen nicht ausgegrenzt.

²⁷ Vgl. *Rudolf Hoppe*, Die jüdischen Religionsparteien und ihre Bedeutung für die Verkündigung Jesu. In: L. Schenke u.a., *Jesus von Nazareth – Spuren und Konturen*, Stuttgart u.a. 2004, 59-83.

4.1 Die Sadduzäer

a. Die führenden Jerusalemer Priester leiten sich, wenn es nach Recht und Gesetz geht, von Zadok ab (1Kön 2,35; 1Chron 5,29-41) und unterscheiden sich dadurch von den einfachen „aaronitischen“ Priestern.

- In hellenistischer Zeit haben die Oniaden das Hohepriestertum inne.
- In makkabäischer Zeit kommt es zur Spaltung:
 - Eine Richtung wandelt sich zu den Sadduzäern,
 - die Opponenten sind mit den Essenern verbunden und stellen sich in einigen Qumran-Schriften dar,
 - wieder andere wandern nach Ägypten aus und schaffen in Heliopolis einen eigenen Tempel.

b. Unter den Hasmonäern steigen die Sadduzäer auf. Sie sind politisch progressiv (heißt: römerfreundlich, vorher hellenistisch), aber theologisch reaktionär:

- Sie halten nur die Tora heilig,
- lehnen den Auferstehungsglauben ab (Mk 12,18-27),
- betonen die Ethik (Jos., ant. 13, 173; bell. 2, 164f.).

Ihr Denken ist auf das Heiligtum konzentriert. Ein kurzes Portrait zeichnet Josephus (bell. 2, 164f.):

Die Sadduzäer, die zweite Gruppe, leugnen die Vorsehung gänzlich und nehmen von Gott an; er stehe jenseits des Bösen und sehe es nicht einmal an. Sie sagen vielmehr, die Wahl des Guten und Bösen liege beim Menschen und gemäß der von jedem einzelnen getroffenen Entscheidung trete jeder dem einen oder anderen bei. Die Fortdauer der Seele aber und die Bestrafungen und Belohnungen in der Unterwelt lehnen sie ab. ... Bei den Sadduzäern ist das Verhalten untereinander gröber, und der Umgang mit den Stammesgenossen schroff wie mit Fremden.

Josephus, der selbst aus Galiläa stammt, redet die Sadduzäer schlecht. Aber ohne Rückhalt in der Bevölkerung hätten sie sich nicht den Einfluss gewinnen können, den sie in der gesamten neutestamentlichen Zeit bis 70 gehabt haben. Nach der Zerstörung des Tempels bricht allerdings ab.

c. Die aus dem Neuen Testament bekannten Hannas und Kaiaphas sind dominante Figuren unter den Hohenpriestern des 1. Jh. n. Chr.²⁸ Hannas und Kaiaphas werden nicht nur vom Neuen Testament wegen der Verurteilung Jesu und der Verfolgung von Christen kritisiert, sondern auch von Josephus und rabbinischen Texten (tMen 13,21; bPes 57a) wegen Rechtsbeugung und Korruption.

²⁸ Vgl. J.C. VanderKam, From Joseph to Caiaphas. High Priests after the Exile, Minneapolis/Assen 2004.

d. Im Neuen Testament sind die Sadduzäer unversöhnliche Gegner Jesu und der ersten Christen.

- Bei Markus werden die Sadduzäer als Gruppe nur im Streitgespräch über die Auferstehung der Toten genannt (Mk 12,18-27 parr.). Allerdings ist wohl auch für ihn und seine Leser klar, dass die Hohenpriester mit Hannas und Kaiaphas an der Spitze zu dieser Gruppe gehören; sie haben nach Mk 11,18 parr. zusammen mit den Schriftgelehrten nach der Tempelaktion entschieden, Jesus den Prozess zu machen, und sind für seine Verurteilung verantwortlich (Mk 14,1 parr u.ö.).
Bei Matthäus werden die Konflikte Jesu mit Sadduzäern schon ins öffentliche Wirken Jesu vorverlagert (Mt 16,1-4 diff. Mk 8,11-13; Mt 16,5-12 diff. Mk 8,14-21).
- Nach der Apostelgeschichte stehen die Sadduzäer unversöhnlich gegen die ersten Christen (Apg 4,1-22; 5,17-21a). Lukas identifiziert sie mit den Hohenpriestern. Er weiß um die theologischen Differenzen zu den Pharisäern, die Paulus im Prozess ausnutzt, der ihm gemacht werden soll (Apg 23,8).
- Anscheinend hat es kaum Beziehungen der Jünger Jesu und der ersten Christen zu den Hohenpriestern gegeben – mit der Ausnahme des sog. Lieblingsjüngers, der nach Joh 18,16 ein Bekannter des Hohenpriesters ist.

e. Die Israel-Theologie der Sadduzäer, soweit auf sie geschlussfolgert werden darf, hat zwei Fixpunkte:

- die Konzentration auf den Tempel mit dem permanenten Opferritual, das Israel braucht, um vor und mit Gott auf Dauer leben zu können,
mit der Konsequenz der Kritik aller Tempelkritiker von Johannes dem Täufer bis zu Jesus und darüber hinaus,
- das politische Arrangement mit den Römern zur Garantie einer gewissen kulturellen Autonomie und religiös definierten Rechtsbarkeit
mit der Konsequenz, dass letztlich unklar blieb, ob dies als Kompromiss auf Zeit bis zur Re-Etablierung eines Tempelstaates gedacht oder auf Dauer angelegt war.

4.2 Die Essener

a. Die „Essener“ sind eine jüdische Reformbewegung, die Philo von Alexandrien und Josephus beschreiben. Obwohl im Neuen Testament keine Essener erwähnt werden, ist die Gruppierung offensichtlich eine recht starke Strömung.

b. Das Interesse der Öffentlichkeit hat sich auf die „Essener“ gerichtet, weil sie in einer ersten Phase der Forschung ganz stark mit der ausgegrabenen Siedlung von Qumran und mit den Texten aus den Qumran-Höhlen verbunden worden ist, die seit 1947 aus elf Höhlen in unmittelbarer Nachbarschaft der Siedlung gefunden worden sind. Tausende hebräische, aramäische, griechische, nabatäische, meist sehr schlecht erhaltene Texte sind zutage gefördert worden, teils in luftdicht verschlossenen Steinkrügen, teils in Zettelkästen. Neben alttestamentlichen Bibeltexten – den ältesten hebräischen und den ersten wiedergefundenen aus vorneutestamentlicher Zeit – und allerlei profanen Texten (Verkaufslisten, Rechnungen, Mahnbriefen, Katastern etc.) einige hoch ambitionierte religiöse Schriften aufweisen, von denen einige Schriftkommentare, andere Gebete, wieder andere Lebensregeln enthalten.

Die Texte bilden charakteristische Gattungen, u.a.:

- **Bibelhandschriften:**
Die Handschriften aus Qumran bezeugen die ältesten bislang gefundenen hebräischen Bibeltexte, teils in sehr gutem Zustand. Besonders viele Handschriften des Pentateuchs und Jesajas sind eruiert worden. Sie haben eine überragende Bedeutung für die Textgeschichte.
- **Apokryphen:**
Die reiche apokryphe Literatur des Frühjudentums ist auch in Qumran oft belegt, z.B. in Biographien von Ezechiel und Jona, in einer Ausgabe des Jubiläenbuches, in Erzählungen der „Giganten“ und in zahlreichen Apokalypsen.
- **Exegetica:**
Vornehmlich finden sich *pescharim*: Zitate mit Deuteformel (*pescher* – Deutung), u.a. zu messianischen Texten des Alten Testaments, z.B. zu Nahum und Habakuk, besonders zu den Psalmen. Die Auslegungen gelten als inspiriert. Eine eigene Gruppe bilden die halachischen Auslegungen, die das Gesetz anwenden. Am umfangreichsten ist die Tempelrolle (11Q TR).
- **Liturgische Texte:**
Am wichtigsten sind die Psalmen aus Qumran und die sog. Kriegsrolle, die vom Kampf der Söhne des Lichtes gegen die Söhne der Finsternis handelt.
- **Lebensregeln.**

c. In einer ersten Phase nach der Entdeckung der Schriftrollen neigte man zu Identifizierungen und deutete die Ruinen als Kloster von Essenern, die ihre wertvollsten Texte kurz vor dem Auftauchen der römischen Militärs, die den jüdischen Aufstand beendeten und auf dem Weg nach Masada die Siedlung zerstörten, in Sicherheit gebracht hatten.

In der jüngeren Forschung neigt man zu mehr oder weniger großen Differenzierungen zwischen den Bewohnern der Siedlung, den Trägern und Adressaten der Texte und den

Essenern.

d. Ein methodisch sicherer Weg ist der, bei den zeitgenössischen Beschreibungen anzusetzen, um dann die in Qumran gefundenen Texte (in denen der Terminus „Essener“ nicht begegnet, daraufhin zu überprüfen, wie nahe sie den Charakterisierungen durch die antiken Schruster stehen, so dass trotz der Quellenprobleme doch Rückschlüsse möglich sind.

- e. Die Schilderungen der Essener bei Josephus und Philo sind nicht deckungsgleich.
- Die Essener werden von Josephus als eine besonders strenge Schule mit strikter Sabbatheiligung und intensivem Gemeinschaftsleben geschildert. Sie üben Gütergemeinschaft und verabscheuen die Ehescheidung, während andere zölibatär lebten. Zum Tempel halten sie Distanz. Sie lehren die Unsterblichkeit der Seele. Zur essenischen Gemeinschaft gelangt man auf einem zweijährigen Weg mit verschiedenen Stufen. Einige bilden eigene Siedlungen, andere leben in Städten und Dörfern unter den anderen Juden.
 - Philo schildert die Essener als Asketen (Quod omnis probus liber sit 75-80).

Die Differenzen könnten sich daraus erklären, dass die essenische Bewegung in sich vielfältig gewesen ist, wie Josephus beschreibt, und Philo eine besonders radikale vor Augen hat.

e. Bei weitem nicht alle in Qumran gefundenen Schriften sind „essenisch“; aber einige von ihnen stehen in großer Nähe zum Denken und zur Praxis der Essener.

- Besondere Aufmerksamkeit wecken die beiden „Sekten-“ oder besser „Gemeinderegeln“ (1QS; 1QSa).
 - Sie spiegeln die Theologie und das Leben einer Gruppe jüdischer Dissidenten wider, die sich genossenschaftlich organisiert und als das wahre Israel versteht.
 - Ihre Leitfigur ist der „Lehrer der Gerechtigkeit“, der im Widerspruch zum „Frevelpriester“ steht, der das Hohepriesteramt usurpiert habe, vielleicht Jonathan.
 - Sie verstehen sich als „Söhne des Lichts“ im Gegensatz zu den „Söhnen der Finsternis“, prominent durch die illegitimen Hohenpriester verkörpert.
 - Sie vertreten eine radikale Gnadentheologie.
- Eine enge Verwandtschaft zweigen
 - manche Kommentarschriften, so der Habakubkommentar (der die Prominenz von Hab 2,4 im zeitgenössischen Judentum belegt und so die Rezeption dieses auf den ersten Blick etwas versteckten Verses bei Paulus erklärt, der ihn als Beleg seiner Schrifttheologie nimmt),
 - eine Vielzahl von Psalmen im Stil der alttestamentlichen, die mit der Treue zum Gesetz die Gnade Gottes verbinden und eine ziemlich militante Sprache sprechen, die der Unterscheidung von Gut und Böse dient (im Sinn der Gemeinschaft).
 - und die „Kriegsrolle“, die den Kampf der „Söhne des Lichtes“ gegen die „Söhne der Finsternis“ feiert und fordert – freilich nicht zum Bürgerkrieg auffordert, sondern zu einer echten Reform Israels an Haupt und Gliedern, beginnend mit den Hohenpriestern im Tempel.

Noch besser passt zu den Essenern die „Damaskusschrift“, die Ende des 19. Jh. in der Kai-roer Geniza gefunden wurde.

f. Das Israelbild der essenischen Bewegung ist nach Ausweis ihrer historischen Beschreibungen eines, das von großer Ernsthaftigkeit, aber auch von strikten Unterscheidungen innerhalb des geschichtlichen Judentums geprägt ist. Zum „wahren Israel“ zu gehören, wird exklusiv verstanden. Das passt zu den Gemeinderegeln und zu den theologisch verwandten Qumran-Texten. Deren Besonderheit besteht darin, dass es auch den Begriff der „Gemeinde Gottes“ gibt, in dem sich das Selbstverständnis der Bewegung spiegelt.

Literatur:

Armin Lange, Art. Qumran, in: RGG⁴ 6 (2003) 1872-1896

VanderKam, J. C., *Einführung* in die Qumranforschung (UTB 1998), Göttingen 1998

Stegemann, H., *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus* (Herder Spektrum 4128), Freiburg - Basel - Wien³1994 (¹1993)

Fieger, M. u.a. (Hg.), *Qumran – Die Schriftrollen vom Toten Meer* (NTOA 47), Fribourg – Göttingen 2001

Davies, Ph.R. – G. J. Brooke – Ph. R. Callaway, *Qumran - die Schriftrollen vom Toten Meer*, Stuttgart 2002

Becker, Michael u.a., *Qumran und der biblische Kanon* (BThSt 92), Neukirchen-Vluyn 2009

Garcia Martinez, Florentino, *Echoes from the Cave. Qumran and the New Testament*, Leiden 2009

4.3 Die Pharisäer

a. Die Pharisäer²⁹ gehen auf die Hasidim (die „Frommen“) zurück, die in der Seleukidenzeit am Gesetz festgehalten (1Makk 2,42) und deshalb zunächst mit den Makkabäern sympathisiert haben, dann aber in einen Gegensatz zu deren Politik geraten sind, sich des Hohepriesteramtes zu bemächtigen.

b. Die Pharisäer, die vom Neuen Testament überkritisch eingeschätzt werden, sind die wichtigste Reformgruppe im Frühjudentum. Ihr Name leitet sich vom aramäischen *parush/perushim* ab, einem negativen Wertungswort („Sonderlinge“), das wohl zuerst kritische Außenbezeichnung gewesen ist. Die Pharisäer setzen auf eine ebenso konsequente wie geschmeidige Halacha (Gesetzesauslegung). Unter dem Vorzeichen von Ex 19,6 („Ihr aber sollt mir als ein Reich von Priestern und als ein heiliges Volk gehören.“) propagieren sie das priesterliche Reinheitsgesetz, insbesondere in der Beachtung der Speisevorschriften durch das ganze Volk. Sie treten für die Propheten und die Weisheit ein, teilen den Auferstehungsglauben und sind politisch für eine moderate Linie.

c. Ein knappes Portrait zeichnet Flavius Josephus, *De bello Judaico* II 162ff.:

Die Pharisäer, die erste Gruppe, stehen im Rufe akribischer Gesetzesauslegung; alles schreiben sie der Vorsehung (*heimarménê*) und Gott zu. Gerech zu handeln oder nicht, hänge zwar vor allem von den Menschen selbst ab, jedem aber werde auch von der Vorsehung geholfen. Zwar sei jede Seele unsterblich; aber in einen anderen Leib gehen nur die der Guten über, die der Bösen aber werde durch ewige Schande bestraft. ... Auch die Pharisäer sind einander zugetan und halten die Einigkeit zum gemeinsamen Besten hoch.

Dem entspricht weitgehend die Darstellung des Josephus in den „*Altertümern*“ (ant. XVIII 1,3 12ff.).

d. Danach sind Kennzeichen der pharisäischen Bewegung:

- strenge Gesetzestreue (vgl. Gal 1,3f.; Phil 3,5f.),
- Glaube an Gottes geschichtsträchtige Vorsehung,
- Betonung der menschlichen Verantwortung und Freiheit,
- Rechnen mit Gottes gerechten Gericht nach den Werken,
- Glaube an die Auferstehung der Toten (Unsterblichkeit der Seele) und das ewige Leben der nach dem Gesetz Gerechten,
- enges Gemeinschaftsleben,
- hohes Ansehen beim Volk.

²⁹ Zur Forschungsgeschichte vgl. *Roland Deines*, *Die Pharisäer. Ihr Verständnis im Spiegel der christlichen und jüdischen Forschung seit Wellhausen und Gaertz* (WUNT 101), Tübingen 1997.

e. Bei Josephus fehlt die Messias Hoffnung, die in pharisäischen Kreisen durchaus gehegt wurde, aber politisch brisant war.

Ein lebendiges Zeugnis messianischer Hoffnung, das immer wieder in den Pharisäern in Verbindung gebracht, aber darin auch kritisch diskutiert wird, sind die Psalmen Salomos.³⁰

- PsSal 17³¹ ruft die Nathanverheißung in Erinnerung (17,5), taucht tief in die Sünden- und Unheilsgeschichte Israels ein (17,6-22) und äußert dennoch die Hoffnung auf einen endzeitlichen Davidsohn (17,23), der als messianischer König, mit Gottes Geist begabt (17,42; vgl. 18,7; Jes 11,2; 1QSb 5,25), das Volk Israel eint und schließlich auch die Völker zur Anbetung Gottes führt (17,23-41). Ps 11 steht im Hintergrund. Der Gottestohntitel fehlt, vielmehr werden die Kinder Israels unter dem Aspekt der Heiligung und Einigung (17,28) als „Söhne Gottes“ angesprochen (17,30; vgl. 18,4).
 - Ps Sal 18 blickt auf die Eroberung Jerusalems durch Pompeius zurück. Der Messias ist die positive Gegenfigur. Er ist aber nicht militant, sondern überzeugt durch die Macht seines Wortes.
- f. Die Pharisäer haben eine Israeltheologie, die derjenigen Jesu am nächsten steht, wenn gleich signifikante Unterschiede bestehen:
- Orientierung an Gottes Heiligkeit,
 - die von Pharisäern am Heiligkeitsgesetz (Lev 19) so gemessen worden ist, dass die priesterlichen Reinheitsvorschriften auch für das heilige Volk Gottes gelten sollten,
 - während Jesus die Heiligkeit Gottes im Kontext der Basileia kreativ verstanden hat, als Kraft der Erlösung in den Dimensionen neuer Schöpfung.
 - Reform Israels,
 - die von den Pharisäern durch die Einschärfung des Gesetzesgehorsams vorangetrieben werden sollte,
 - von Jesus aber durch die Suche nach den verlorenen Schafen des Hauses Israels,
 - Vorbereitung auf die Gottesherrschaft
 - die von den Pharisäern – pädagogisch – durch Maßnahmen zur Volksbildung als Bedingung der Möglichkeit zur Gesetzeserfüllung organisiert,
 - von Jesus aber durch den Glauben an das Evangelium verwirklicht worden ist.

³⁰ Vgl. J. Schüpphaus, Die Psalmen Salomos. Ein Zeugnis Jerusalemer Theologie und Frömmigkeit in der Mitte des vorchristlichen Jahrhunderts (ALGHJ 7), Leiden 1977. Die Zuordnung zu den Pharisäern wird jedoch kritisch diskutiert.

³¹ Vgl. S., Brandenburger, Der „Gesalbte des Herrn“ in Psalm Salomo 17, in: ders. – Th. Hieke (Hg.), Wenn drei das Gleiche sagen. Studien zu den ersten drei Evangelien (Theologie 14), Münster 1998, 217-236.

5. Die historische Perspektive

- a. In der kanonischen Perspektive treten Gedächtnisbilder vor Augen, die mit dem Anspruch auf Wahrheit begegnen, aber historisch an den entscheidenden Punkten überprüft werden müssen.
- b. In religionsgeschichtlicher Perspektive zeigen sich Alternativen zur Jesusbewegung bei religiös ambitionierten Gruppierungen des Judentums, die aber ihrerseits starke normative Ansprüche entwickeln, weil sie theologische Ansprüche anmelden.
- c. In historischer Perspektive wird das kanonische Gedächtnis, das die Evangelien schärfen, an entscheidenden Punkten auf seine Glaubwürdigkeit hin überprüft, indem Bezüge zum zeitgenössischen Judentum hergestellt, Gemeinsamkeiten wie Unterschiede zwischen den Evangelien analysiert und dann geurteilt wird, wie sich das Ereignis in der Erinnerung darstellt.

5.1 Jesus und die Zwölf

a. Nach Mk 3,13-19³² parr. hat Jesus „Zwölf gemacht, dass sie mit ihm seien und er sie aussende, zu predigen und Vollmacht über Dämonen zu haben“. Die Zwölf bilden den engsten Kreis seiner Jünger. Nachösterlich bilden sie die Brücke zur Zeit der Kirche (was Lukas, der einer Jerusalemer Tradition folgt, in die Figur der „Zwölf Apostel“ gegossen hat). Die Zwölfzahl knüpft an die Ganzheit des Volkes Israels an, so wie Gott es aus zwölf Stämmen gemacht und in Zukunft wieder herstellen wird. Die Einsetzung des Zwölferkreises dokumentiert die Intention Jesu, ganz Israel als eschatologisches Gottesvolk zu sammeln.

Die Zahl der zwölf Stämme war im Israel der Zeit Jesu wieder populär. Während in der Linie von Abraham über Isaak zu Jakob das Prinzip der bestimmten Einzahl herrscht, trifft mit den Jakobssöhnen die Figur der Zwölf hervor, die bis in alle Zukunft hinein die theologische Gestalt des Gottesvolkes prägt. Israel ist das Volk der zwölf Stämme (Sir 44,22s.). Beim Sinai-Bund ist Israel in seinen zwölf Stämmen präsent (Ex 24,4; 28,21; 39,19) wie bei der Landnahme (Jos 4,1 - 5,1), während die zwölf Stämme während der Königszeit nur eine ganz untergeordnete Rolle spielen und in den politischen Wirrungen zum großen Teil zerrieben worden sind (1Kön 11,31), treten sie wieder hervor in den prophetischen Hoffnungen auf die Wiederherstellung Israels (Ez 47,13) und in der Symbolik des Tempels (Ez 40,49^{LXX}; 43,16), besonders stark in der frühjüdischen Apokalypsig (1QM 3,13s.; vgl. TestXII)³³. Eine apokalyptischer Reflex leuchtet in Offb 7,4-8; 14,1-6.

³² Zur Einzelexegese vgl. K. Stock, *Boten aus dem Mit-ihm-sein. Das Verhältnis zwischen Jesus und den Zwölf nach Markus (AnBib 70)*, Rom 1975.

³³ Vgl. P. Hirschberg, *Das eschatologische Israel (WMANT 84)*, Neukirchen-Vluyn 1999.

b. An erster Stelle steht immer Petrus, der „Fels“ („Kephas“), von dem Matthäus die Sonderüberlieferung bezeugt, Jesus habe ihm die „Schlüssel des Himmelreiches“ anvertraut (Mt 16,18ff.). An letzter Stelle steht immer Judas, von dem es immer heißt: „der ihn verraten hat“.

Im übrigen stimmen die Namen und die Reihenfolge zwar im wesentlichen, aber nicht in allen Details überein.

Mk 3,13-19	Mt 10,1-14	Lk 6,12-16	Apg 1,13
Simon Petrus	Simon Petrus	Simon Petrus	Petrus
Jakobus Zebedäus	Andreas	Andreas	Johannes
Johannes Zebedäus	Jakobus Zebedäus	Jakobus	Jakobus
Andreas	Johannes Zebedäus	Johannes	Andreas
Philippus	Philippus	Philippus	Philippus
Bartholomäus	Bartholomäus	Bartholomäus	Thomas
Matthäus	Thomas	Matthäus	Bartholomäus
Thomas	Matthäus, der Zöllner	Thomas	Matthäus
Jakobus Alphäus	Jakobus Alphäus	Jakobus Alphäus	Jakobus Alphäus
Thaddäus	Thaddäus	Simon, der Zelot	Simon, der Zelot
Simon Kananäus	Simon Kananäus	Judas Jakobaeus	Judas Jakobaeus
Judas Iskarioth	Judas Iskarioth	Judas Iskarioth	(Matthias Apg 1,26)

Simon (Petrus) und Andreas sind Brüder, ebenso Jakobus und Johannes. Judas „Iskarioth“ ist vielleicht der Mann (hebr.: „Isch“) aus Kerijoth, einer Stadt aus Judäa.³⁴ Simon Kananäus ist kein „Kanaanäer“ (Ureinwohner Palästinas), sondern, wie Lukas erläutert, ein Zelot, also ursprünglich Mitglied einer militanten jüdischen Aufstandsbewegung.

Andreas, Philippus und Thomas sind griechische, Simon, Jakobus, Johannes, Bartholomäus, Judas gut jüdische Namen. Die Namen sprechen dafür, dass Jesus eine gewisse Breite Israels im Zwölferkreis hat repräsentieren wollen.

c. Wie Jesus die „Zwölf machte“, lässt sich nicht mehr eruieren. Es handelt sich um eine prophetische Zeichenhandlung, ähnlich wie die Berufung in die Nachfolge.

Dass Jesus die „Zwölf machte“, wird zuweilen bestritten, weil die Zwölf nachösterlich eine so große Rolle spielen und in 1Kor 15,5 die „Zwölf“ auftauchen, obgleich Judas nicht mehr dabei sein kann. Dann müssten alle Texte über die Zwölf Rückprojektionen sein. Dagegen spricht aber die Breite der Überlieferung; es spricht dagegen auch die Judastradition: Dass „einer der Zwölf“ Jesus ausgeliefert hat, ist ein Skandal, der zum Himmel schreit. Erfunden wird so etwas nicht.

d. Die Einsetzung des Zwölferkreises demonstriert den Anspruch Jesu auf ganz Israel, der von seinem Einsatz für ganz Israel getragen wird. Anspruch wie Einsatz sind geprägt vom Monotheismus und der Basileia-Botschaft Jesu: Weil es nur einen Gott und nur ein Heil gibt, muss auch ganz Israel für das Reich Gottes gesammelt werden.³⁵

³⁴ Vgl. *Hans-Josef Klauck*, Judas – ein Jünger des Herrn (QD 111), Freiburg - Basel - Wien 1987.

³⁵ Vgl. *Th. Söding*, Jesus und die Kirche 153-161.

5.2 *Jesus und die verlorenen Schafe des Hauses Israel*

a. Nach Mt 15,24 ist Jesus nur „zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt“; nach Mt 10,6 weist er die Jünger vorösterlich – anders als österlich Mt 28,16-20 – an, „nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel“ zu gehen. Beide Stellen sind ohne Entsprechung in den Textparallelen.

Das Bild der verlorenen Schafe begegnet auch – nach dem Vorbild von Ez 34,5 – in Mk 6,34 par.

Parallelen bestehen zum Gleichnis vom verlorenen Schaf (Lk 15,3-7 par, Mt 18,12ff.) und zur johanneischen Bildrede vom Guten Hirten (Joh 10).

Die Breite der Überlieferung spricht dafür, dass Jesus die Menschen in Israel im Bild der Schafe gesehen und sich besonders um die Verirrten gekümmert hat – auch wenn Mt 15,24 und 10,4 nachträglich akzentuiert sind,

b. Die Tiermetapher der „Schafe“ hat ekklesiologische Untertöne: Sie verweist auf die Herde des Gottesvolkes, die von Gott selbst geweidet wird (Ps 23).

Sie kontrastiert einer anderen Tiermetapher:

- „Schlangenbrut“ nennt Johannes der Täufer diejenigen, die zu ihm kommen, um sich taufen zu lassen (Mt 3,7 par. Lk 3,7)-
- „Schlangenbrut“ nennt Jesus die Pharisäer, insofern sie Jesus verlästern (Mt 12,34) und das Gesetz in einer Weise auslegen, die den Weg in den Himmel versperrt (Mt 23,33).

Als „Schlangenbrut“ werden die attackiert, die das Gift der Sünde in sich tragen und um sich verbreiten.

Die Metapher der „verlorenen Schafe“ leugnet nicht die Schuld, sieht aber die Täter immer auch als Opfer, die gerettet werden können und müssen.

c. Die Verlorenheit der „Menschen“ in Israel ist nach Jesus nicht weniger radikal gedacht als nach Johannes dem Täufer. Ohne Erlösung gibt es nur das Verderben. Ein Belegtext ist Lk 13,1-5 (zwar Sondergut, aber so konkret und anstößig, dass die Überlieferung zuverlässig sein dürfte).

- Jesus greift zwei aktuelle Katastrophen auf; ein politisches Verbrechen, das Pilatus an Galiläern begangen hat, und einen Unfall, der in Jerusalem stattgefunden hat.
- Er kritisiert die Umkehrung des Tun-Ergehens-Zusammenhangs: Weil jemandem ein Unglück widerfährt, muss er Schuld auf sich geladen haben.
- Dieser Umkehrschluss wird zum Indikator einer allgemeinen Schuldverfallenheit, die Umkehr nötig macht.

d. Jesus wird zeit seines Lebens unterwegs geschildert: weil er sich auf die Suche nach den Menschen macht, die zu retten er gesandt ist. Das wird in verschiedenen Szenen programmatisch dargestellt.

- Jesus beruft nach Markus und den Parallelen zu Beginn seines Wirkens den Zöllner Levi in die Nachfolge - weil er als „Arzt“ die Kranken zu heilen gekommen ist (Mk 2,13-17 par.).
- Jesus lädt sich nach Lukas gegen Ende seines Wirkens beim Oberzöllner Zachäus in dessen Haus ein, weil auch er ein „Sohn Abrahams“ ist.

Lukas nutzt die Zachäus-Szene, um den Grundsinn der gesamten Sendung Jesu auf den

Punkt zu formulieren: „Der Menschensohn ist gekommen, zu suchen und zu retten, die verloren sind“ (Lk 19,10). Das braucht kein *ipsissimum verbum* Jesu zu sein, ist aber charakteristisch nicht nur für das lukanische Jesusbild, sondern für das des gesamten Neuen Testaments.

d. Jesus sammelt ganz Israel, indem er sich um die verlorenen kümmert, um sie vor dem Tode zu retten. Er heilt die Kranken, damit sie nicht leiden und sterben. Das dient der Erneuerung ganz Israels.

5.3 *Jesus und die Heiden* von Esther Brünenberg-Bußwolder

a. Als Jude hatte Jesus primär das Volk Israel im Blick. Die Evangelien berichten von zahlreichen Begegnungen Jesu mit Vertretern des Judentums seiner Zeit. Ihnen gilt seine Sendung. Ihnen gilt die Basileia-Botschaft, ihnen gilt Rettung und Heil. Mt 10,6 und Mt 15,24 sprechen hier eine deutliche Sprache.

b. Spätestens aber in dem Moment, in dem die Botschaft vom Gekreuzigten und Auferstandenen die Grenzen Israels in nichtjüdische Gebiete hinein überschreitet, wachsen die Gemeinden der Heidenchristen (s. Völkermission). Eine Abgrenzung zum Judentum ist oft unvermeidbar. Der Konflikt reicht bis zur Ablehnung der jüdischen Wurzeln durch die Heidenkirche. Die Identitätsfrage bleibt: Wie sehr braucht die junge Kirche, die zunehmend mehr aus Heidenchristen heranwächst, die Vergewisserung ihrer jüdischen Wurzeln zur Klärung ihrer Identität?

c. Einer Antwort lässt sich näher kommen, wenn das Verhältnis des Judentums zu den Heiden und das Verhältnis Jesu selbst zu den Heiden in den Blick genommen wird.

- Israel gilt die Erwählung Gottes – unwiderruflich. So überliefert es das Alte und Neue Testament. Dieser Erwählung und Berufung Israels korrespondiert aber stets eine bleibende Zuordnung zu den Heiden und zur ganzen Schöpfung (Jes 61,1ff. u.a.). In die Erwählung Israels ist eine Sendung für die Heiden eingestiftet. Die Universalität des Heilsangebots geht von je her – unabhängig von Jesus – vom Judentum aus.
- Liest man die neueren Jesusbücher zur Frage des Verhältnisses Jesu zu den Heiden, wird deutlich, wie umstritten diese Frage ist. Insbesondere Mt 15,24 trägt hier wohl zu einer vorsichtig zurückhaltenden Argumentation bei.
Ein Blick in die Evangelien zeigt zweierlei:
 - Nachösterlich finden sich einige zentrale Hinweise auf die Sendung der Jünger zu den Heiden. Am deutlichsten ist der Missionsbefehl Mt 28,19f. Den aber gibt der Auferstandene.
 - Vorösterlich ist keine Aussendung der Jünger zu den Heiden überliefert.
- Ein genauer Blick zeigt aber, dass Jesus durchaus Kontakte mit Nicht-Juden hatte,

d. Die Evangelien berichten in unterschiedlicher Intensität von Jesu Begegnungen mit Nicht-Juden. Am stärksten sind die Synoptiker. Bei den Nicht-Juden wird unterschieden zwischen den Samaritanern und der griechisch-phönizisch geprägten Bevölkerung.

- Zu den eindrucklichsten Erzählungen der Begegnung Jesu mit Samaritanern gehört das Gespräch am Jakobsbrunnen (Joh 4). Einer samaritanischen Frau offenbart sich Jesus als Messias (Joh 4,26). Durch das Zeugnis der Frau kamen viele Samaritaner zu dem Bekenntnis: Er ist wahrhaftig der Retter der Welt (Joh 4,42).
Lukas überliefert eine Heilungserzählung, die den Blick auf einen Samaritaner richtet: Es wird erzählt, wie Jesus zehn Leprakranke heilt. Nur ein einziger kehrt um, um Jesus zu danken, und dieser war ein Samariter (Lk 17,16). Heilung und Rettung werden dem Samariter aufgrund seines Glaubens zuteil (Lk 17,19).
- Die Begegnungen Jesu mit den Heiden ereignen sich in seiner Heimat Galiläa, das als „Galiläa der Heiden“ (Mt 4,15) vorgestellt wird, in der Dekapolis (östlich des Sees von Galiläa) und dem Gebiet von Tyros und Sidon (nordwestlich des Sees von Galiläa).

- Folgt man dem Markus-Evangelium, ist die Dekapolis das Gebiet der Kranken und Besessenen. Eindrucksvoll ist die Erzählung des Schweinewunders (Mk 5,1-20). Eine ganze Legion Dämonen treibt Jesus aus einem Besessenen aus. Sie fahren in eine Schweineherde, die im See Genezareth ertrinkt. Geheilt, bittet der Mann Jesus, bei ihm bleiben zu dürfen (Mk 5,18). Diese Form des Jüngerseins erlaubt ihm Jesus nicht, aber er bekommt einen Sendungsauftrag, nach Hause zu gehen und vom Erbarmen des Herrn zu sprechen (Mk 5,19). Der Mann tat die erfahrene Gnade im ganzen Gebiet der Dekapolis kund (Mk 5,20).
- Eine zweite Heilungserzählung ereignet sich in der Dekapolis. Jesus heilt einen Taubstumm (Mk 7,31-37). Jesus spricht: Effata – öffne dich! Die Heilung bewirkt, dass der Mann hören und sprechen kann. Die Symbolik der Heilungshandlung dürfte im Hören des Evangeliums und Sprechen/Bekennen des Glaubens liegen, paradigmatisch geschehen an einem Heiden auf heidnischem Gebiet. Voller Erstaunen ruft die Menge: „Er hat alles wohlgemacht; er macht sowohl die Tauben hören als auch die Stummen reden.“ (Mk 7,37). Zwei Anklänge sind hier nicht zu überhören: a. das Lob der guten Schöpfungsordnung (Gen 1,4) b. die Verheißung eines neuen Paradieses durch den Propheten Jesaja (Jes 35,5).
- Ebenfalls in Galiläa, direkt am See, spielen die zwei Brotwunder (Mk 6,30-44 und Mk 8,1-9). Erst die Kirchenväter lokalisieren diese beiden Speisungserzählungen: die erste Speisung westlich des Sees Genezareth, im jüdischen Gebiet, die zweite Speisung östlich des Sees Genezareth, im heidnischen Gebiet. Die Sendung zum Haus Israel weist auch hier auf die Sendung zu den Heiden hin. Aus Sicht der Kirchenväter besteht an der Sendung und Zuwendung Jesu zu den Heiden kein Zweifel.
- In der Gegend von Tyros begegnet Jesus einer heidnischen Frau. Eine Griechin wird sie genannt, eine Syrophönizierin von Geburt (Mk 7,26). Die Frau kommt auf Jesus zu und bittet ihn um Heilung ihrer von einem Dämon geplagten Tochter. Doch Jesus weist diese Bitte mit einer schroffen Begründung ab, die zugleich auf das „Zuerst“ der Juden hinweist: „Lass zuerst die Kinder satt werden. Es gehört sich nicht, den Kindern das Brot wegzunehmen und es den Hunden zu fressen zu geben.“ (Mk 7,27). Die Hunde, das ist ein Bild aus der Sprache der Psalmen. Es sind die Feinde des Gerechten. Satt werden sollen zuerst die Kinder, zuerst die Juden. In einzigartige Weise aber antwortet die Frau Jesus: „Du hast Recht, Herr, aber auch die Hunde unter dem Tisch fressen von den Krümeln der Kleinen.“ (Mk 7,28) Die Antwort besteht zuerst in der Bestätigung der Sendung Jesu zu Israel. Sie bleibt im Bild, das für Juden und Heiden steht, und doch verändert sie es radikal. Juden und Heiden, beide sind an einem Tisch. Und wenn die Hunde nur die Krümel bekommen, so erhalten sie doch Anteil am Heil der Basileia. „Zuerst“ die Juden – das geht auch aus der Antwort der Frau hervor, aber nicht ausschließlich die Juden. Die Erwählung Israels wird hier nicht relativiert, vielmehr wird die Universalität und Fülle des Heilsangebots Gottes stark gemacht. Im Bild des Tisches in dieser Erzählung gesprochen, ist die Zuwendung Jesu zu den Kindern, zu den Juden, geradezu die Voraussetzung für das sich universal ausbreitende Heilsangebot Gottes.

5.4 *Jesus und die Hoffnung Israels*

a. Inmitten der Völker ist Israel durch den Glauben an den einen Gott ausgezeichnet. Deshalb kann in Israel die Hoffnung auf das Reich Gottes entstehen, die Auferstehung der Toten und das ewige Leben. Jesus hat sich auf die Seite aller gestellt, die auf Israels Erlösung hoffen. Er hat sich diese Hoffnung zu eigen gemacht und durch seine Sendung bewahrheitet.

b. Aus der Q-Tradition Lk 13,34f. par. Mt 23,34ff. geht hervor, dass Jesus sich ernst und kritisch mit der Glaubensverweigerung in Israel auseinandergesetzt und eine Lösung gesehen hat: Heil durch Gericht.³⁶

- Es gibt kein Heil ohne Gericht, weil es keine Liebe ohne Gerechtigkeit gibt, keine Gnade ohne Wahrheit, keine Vergebung ohne Verurteilung, kein ewiges Leben ohne Tod und Auferstehung.
- Das Gericht gibt es aber um des Heiles willen, weil Gott in seiner Gerechtigkeit seiner Liebe zum Durchbruch verhilft.

In der Enzyklika *Spe salvi* hat Benedikt XVI. diese Dialektik noch weiter radikalisiert, indem er das Gericht selbst als Prozess und insoweit als Lernort der Hoffnung erklärt hat.³⁷

c. In einigen seiner Gleichnisse hat Jesus diesen Prozess aus verschiedenen Perspektiven geschildert. Es sind durchweg Gleichnisse, die eine Krise schildern, aber gut ausgehen. Zwei Beispiele:

- Im Gleichnis vom Sämann (Mk 4,3-9) baut Jesus den Kontrast zwischen dem nach der Saat anfänglich allein ins Auge stechenden Misserfolgen und dem nachherigen überwältigenden Ernteerfolg auf. Das kann auf der einen Seite den Jünger Jesu Mut machen, mit Misserfolgen ihrer Verkündigung fertig zu werden, andererseits den Kritikern Jesu, die auf die mangelnde Wirkung des Evangeliums rekurrieren, den Wind aus den Segeln nehmen. Die Verbindung des Saat- mit dem Feldmotiv verweist auf Israel, das Gottes Wort hören soll.³⁸
- Im Gleichnis vom Gastmahl (Lk 14,16-24 par. Mt 22,1-10)³⁹ baut Jesus den Kontrast zwischen den *happy few* auf, die selbstverständlich eingeladen sind, aber in letzter Minute absagen, weil sie scheinbar Besseres zu tun haben, und den Armen und Krüppeln, Blinden und Lahmen, die von der Straße geholt werden – mit dem Effekt, dass diejenigen, die sich anfangs auf der Seite der Privilegierten befinden, am Ende hoffen müssen, sich mit den Marginalisierten identifizieren zu dürfen, um das Fest

³⁶ Vgl. *Helmut Merklein*, Gericht und Heil. Zur heilsamen Funktion des Gerichts bei Johannes dem Täufer, Jesus und Paulus (1990), in: ders., Studien zu Jesus und Paulus II (WUNT 105), Tübingen 1998, 60-81

³⁷ Enzyklika *Spe Salvi* von Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die christliche Hoffnung, Vatikanstadt 2007.

³⁸ Vgl. *Gerhard Lohfink*, Das Gleichnis vom Sämann (Mk 4,3-9), in: BZ 30 (1986) 36-69.

³⁹ Zur Deutung vgl. *Th. Söding*, Das Gleichnis vom Gastmahl (Lk 14,15-24 par Mt 22,1-10). Zur ekklesiologischen Dimension der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu, in: R. Kampling - Th. Söding (Hg.), Ekklesiologie des Neuen Testaments. FS K. Kertelge, Freiburg - Basel - Wien 1996, 56-84.

mitfeiern zu können. Das Motiv des Mahles ist ein hinreichend sicheres Indiz, um zu erschließen, dass im Hintergrund des Gleichnisses die Hoffnung auf das vollendete Reich Gottes steht. Die traditionellen Deutung – Verwerfung der Juden, Errettung der Heiden – greift dann zu kurz. Es geht um Heil für alle.

d. Die Endzeitrede Jesu Mk 13 gipfelt in der Prophetie des Menschensohnes, der seine Engel senden wird, um von den Enden der Erde alle zu sammeln, die Gott retten will (Mk 13.24-27).