

Einleitung in das Neue Testament

Neutestamentliche Vorlesung im Wintersemester 2023/24

Vorlesungsplan

1. Einführung: Das Neue Testament – Urkunde des Glaubens

- 19. 10. 1.1 Das Neue Testament – eine herausragende Sammlung literarischer Texte
- 1.2 Das Neue Testament – eine historische Quelle erster Güte
- 1.3 Das Neue Testament – der zweite Teil der Heiligen Schrift

2. Die Evangelien: Das Gedächtnis Jesu Christi

- 26. 10. 2.0 Grundorientierungen
 - 2.0.1 Jesus im Spiegel der Evangelien
 - 2.0.2 Kanonische und apokryphe Evangelien
 - 2.0.3 Die synoptische Frage
 - 2.0.4 Die johanneische Frage
- 2. 11. 2.1 Das Markusevangelium
Die älteste Geschichte Jesu
- 9. 11. 2.2 Das Matthäusevangelium
Jesus als Zeuge der Gerechtigkeit Gottes
- 16. 11. 2.3 Das Lukasevangelium
Jesus auf dem Weg Gottes mit den Menschen
- 23. 11. 2.4 Das Johannesevangelium
Jesus – Gottes Wort in Person

3. Die Apostelgeschichte: Der Aufbruch ins Weite

- 30. 11. 3.1 Orientierung an Jesus
Die Fortsetzung des Evangeliums
- 3.2 Grenzübertritte in der Kraft des Geistes
Die früheste Kirchengeschichte

4. Die Briefe: Die Botschaft des Glaubens
--

- 7. 12. 4.0 Grundorientierungen
 - 4.0.1 Die Form der Briefe
 - 4.0.2 Die Funktion der Briefe
 - 4.0.3 Paulinische und Katholische Briefe
 - 4.0.4 Ursprüngliche und nachgeahmte Paulusbriefe

4.1 Die älteste Schrift des Neuen Testaments
Der Erste Thessalonicherbrief

14.12 4.2 Streitschlichtung im Zeichen des Kreuzes
Der Erste Korintherbrief

Weihnachtsvorlesung:

Weihnachten – in Rom und Bethlehem

Ein antiker Kulturaustausch, neutestamentlich beleuchtet

11. 1. 4.3 Auseinandersetzungen um den Apostel
Der Zweite Korintherbrief

4.4 Ein Brief in die Hauptstadt
Der Römerbrief

18. 1. 4.5 Aufgeklärte Theologie
Der Kolosserbrief

4.6 Konservative Kirchenreform
Die Pastoralbriefe an Timotheus und Titus

25. 1. 4.7 Avantgarde an der Peripherie
Der Erste Petrusbrief

4.8 Weisheit auf der Seite der Armen
Der Jakobusbrief

5. Die Johannesoffenbarung: Hoffnung am Abgrund
--

1.2. 5.1 Religion im Fokus der Politik
Die Entstehungsgeschichte des Buches

5.2 Offenbarung in menschlicher Sprache
Neutestamentliche Apokalyptik

5.3 Zukunft als Erfüllung des Ursprungs
Das Letzte Buch der Bibel

5. 2. Klausur

Passwort: Einleitung20232024

Die Vorlesung im Studium

Das Thema

Das Neue Testament ist geschrieben worden, um die Gestalt Jesu vor Augen treten zu lassen und um zu beschreiben, wie sich die Kirche gebildet hat. Es ist der zweite Teil der Heiligen Schrift. Es setzt das Alte Testament voraus und interpretiert es

- Es ist die literarische Sammlung der ältesten und wichtigsten Texte des Christentums von den Evangelien über die Apostelgeschichte zu den Briefen und zur Johannesoffenbarung.
- Es ist eine historische Quelle erster Güte, die entscheidende Informationen über Jesus und die Urkirche liefert.
- Es ist die Urkunde christlichen Glaubens, das grundlegende Zeugnis christlicher Theologie.

Schwerpunkte der Vorlesung bilden

- die Evangelien (In welchem Verhältnis stehen sie untereinander? Welche Perspektiven auf Jesus öffnen sie?)
- und die Briefe (Wer hat sie geschrieben? Aus welchem Anlass und an wen?).

Die Vorlesung ist eine Einführung. Am wichtigsten ist die eigene Lektüre der biblischen Texte. Durch die Beleuchtung von Hintergründen und Zusammenhängen wird die Bedeutung einzelner Stellen und ganzer Schriften klarer.

Die exegetische Methode

Die Vorlesung verbindet ein Konzept kanonischer Exegese mit den Fragestellungen der historischen Bibelkritik.

- Die kanonische Exegese erhellt die Prozesse der Sammlung und Komposition, der Auswahl und Interpretation der neutestamentlichen Schriften.
- Die historisch-kritische Exegese fragt nach dem geschichtlichen Quellenwert der neutestamentlichen Schrift.

Die Einleitungswissenschaft ist eine genuin historisch-philologische Disziplin, die am Werden des Kanons und seiner Schriften interessiert ist.

Die hochschuldidaktische Methode

Die Vorlesung verbindet drei Medien:

- der freie Vortrag, der die biblischen Texte diskursiv erschließt und auf aktives Hören, engagiertes Mitdenken und sachdienliches Mitdiskutieren aus ist (wird live über Moodle gestreamt)
- Online-Angebote, die jeweils zu Beginn der Woche sukzessive zur persönlichen Vor- und Nachbereitung unter dem Passwort Einleitung20232024 veröffentlicht werden, und zwar
 - ein Skriptum, das den Inhalt in komprimierter Form darstellt,
 - (falls erforderlich) griechisch-deutsche Arbeitsübersetzungen der ausgelegten Texte,
 - eine PowerPoint Präsentation, die Hintergründe beleuchtet und vor allem die entscheidenden Texte in aufbereiteter Form präsentiert, so dass sie gemeinsam angeschaut werden können,
 - Zusatzmaterialien, die das individuelle Weiterarbeiten anregen sollen.
- Am wichtigsten ist die eigene Vor- und Nachbereitung, die aktive Mitarbeit der Hörerinnen und Hörer (die im Duktus der Vorlesung gerne auch das Wort ergreifen können), die Profilierung der individuellen Studienleistung resp. die Vorbereitung auf die Prüfung sukzessive während der sich entwickelnden Vorlesung, die Aufnahme der Literaturhinweise, die Verbindung mit internationalen Forschungsfragen.

Im Zusammenspiel der drei Leitmedien funktioniert die Vorlesung als aktivierendes Medium der Hochschuldidaktik.

Per Zoom wird jede Vorlesung digital übertragen, zu den angegebenen Zeiten, donnerstags von 10-12 Uhr mit Start am 19. Oktober.

Das didaktische Ziel

Die Vorlesung vermittelt Grundkenntnisse über den Prozess der Kanonisierung, die Geschichte der Textüberlieferung, die Komposition des Neuen Testaments und vor allem über die Entstehungsgeschichte der neutestamentlichen Schriften, ihre Autoren und Adressaten, ihre Entstehungszeiten und -räume, ihre Gliederung und ihre wichtigsten Themen.

Sie vermittelt die Kompetenz eines kritischen und informierten Umgangs mit dem Neuen Testament, veranschaulicht die Methodik neutestamentlicher Exegese und öffnet die philologische Analyse für die historische Recherche und für die theologische Urteilsbildung.

Wenn die Vorlesung auch die Freude an der Bibel vermittelt und zum eigenständigen Lesen der Texte motiviert, hat sie ihr eigentliches Ziel erreicht, über den Horizont von Prüfungsleistungen hinaus.

Prüfungs- und Studienleistungen

Die Vorlesung gehört im MagTheol zu M 1. Sie wird mit einer Klausur von 90 min abgeschlossen.

Im BA gehört die Vorlesung zu M II. Sie wird in die MAP eingebracht, die aus einer Klausur besteht: zu gleichen Teilen AT- und NT-Einleitung, jeweils 90 min. Am Ende des Semesters besteht die Möglichkeit einer Probeklausur von 90 min nur zum NT., die nach Wunsch in die MAP eingerechnet werden kann, sofern diese binnen eines Jahres abgelegt wird.

Die Klausur findet am Montag, nach Vorlesungsende statt.

Seminarunterlagen werden über Moodle online gestellt.

Alle haben in jeder Sitzung ihre eigene Vollbibel zur Hand.

Beratung

Thomas Söding:

Donnerstag 12-13 Uhr und nach Vereinbarung in GA 6/151 oder digital per Zoom.

Anmeldung: dagmar.heuser@rub.de

Zwischen den Zeiten: thomas.soeding@rub.de.

Tutorium

Die Veranstaltung wird vom Tutorium der Fakultät begleitet.

Aktuelle Informationen:

Homepage: www.rub.de/nt

Literaturhinweise

Einleitungswissenschaft

- Broer, I.*, Einleitung in das Neue Testament. Studienausgabe, Würzburg/Darmstadt ⁴2016
- Carson, D. A. - Moo D.J.*, Einleitung in das Neue Testament, Gießen ²2020
- Ebner, M. - Schreiber, St. (Hg.)*, *Einleitung* in das Neue Testament (KStTh 6), Stuttgart ³2020
- Ehrmann, B.*, *The New Testament: a historical introduction to the early Christian writings*, New York ³2004
- Eisele, W.*, *Kurzgefasste Einleitung ins Neue Testament: ein Lehr- und Studienbuch*, Freiburg i. Br. 2021
- Hagner, D.*, *The New Testament: A Historical and Theological Introduction*, Grand Rapids 2014
- Johnson, L.*, *The New Testament: a very short introduction*, Oxford 2010
- Kollmann, B.*, *Neues Testament kompakt*, Stuttgart 2014
- Kümmel, W.G.*, *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg ²¹1983
- Lohse, E.*, *Die Entstehung des Neuen Testaments*, Stuttgart ⁶2001
- Marxsen, W.*, *Einleitung in das Neue Testament. Eine Einführung in ihre Probleme*, 4. völlig neu bearbeitete Auflage, Gütersloh 1978
- Niebuhr, K.-W. (Hg.)*, *Grundinformation Neues Testament*, Göttingen ³2008. ⁵2020
- Pokorný P. - Heckel, U.*, *Einleitung in das Neue Testament. Seine Literatur und Theologie im Überblick*, UTB 2798, Tübingen 2007
- Roloff, J.*, *Einführung in das Neue Testament*, Stuttgart Reclam ⁷2012
- Schenke, H.-M - Fischer, K.M.*, *Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments*, 2 Bände, Gütersloh 1978.1979
- Schmithals, W.*, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlin/New York 1985
- Schnelle, U.*, *Einleitung in das Neue Testament*, UTB 1830, Göttingen ⁹2017
- Schreiber, S.*, *Begleiter durch das Neue Testament, erweiterte Neuauflage*, Ostfildern 2018
- Schweizer, E.*, *Theologische Einleitung in das Neue Testament (GNT 2)*, Göttingen 1989
- Strecker, Chr.*, *Handbuch Neues Testament*, Stuttgart 2006
- Strecker, G.*, *Literaturgeschichte des Neuen Testaments (UTB 1662)*, Göttingen 1992
- Söding, Th.*, *Neues Testament – Komposition und Genese*, in: S. Gillmayr-Bucher, Th. Meurer, J. Rahner, Th. Söding, A. Weihs, *Bibel verstehen. Schriftverständnis und Schriftauslegung (Theologische Module 4)*, Freiburg - Basel - Wien 2008, S. 87-132
- Theißen, G.*, *Das Neue Testament (C.H. Beck Wissen in der Beck'schen Reihe 2192)*, München ⁵2015
- *Die Entstehung des Neuen Testaments als literaturgeschichtliches Problem (Schriften der Philosophisch-Historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 40)*, Heidelberg 2007
- Vielhauer, Ph.*, *Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter*, Berlin/New York 1975; durchgesehener Nachdr. 1978.1985
- Wikenhauser, A.; Schmid, J.*, *Einleitung in das Neue Testament*, Leipzig ⁶1973
- Zahn, Th.*, *Einleitung in das Neue Testament*, Zwei Bände, Leipzig ³1906.1907

Theologien des Neuen Testaments

- Baum, A.D./Houwelingen, P.H.R.*, Kernthemen neutestamentlicher Theologie, Gießen 2022
- Berger, K.*, Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments, Tübingen - Basel²1995 (¹1994)
- Bultmann, R.*, Theologie des Neuen Testaments. Hg. von O. Merk (UTB 630), Tübingen⁹1984 (1948-53)
- Childs, B.S.*, Die Theologie der einen Bibel. Bd. I: Grundstrukturen. Bd. II: Hauptthemen (engl. 1992), Freiburg - Basel - Wien 1994.1996
- Conzelmann, H.*, Grundriß der Theologie des Neuen Testaments. Bearbeitet von A. Lindemann (UTB 1446), Tübingen⁶1997 (¹1967)
- Dormeyer, D.*, Einführung in die Theologie des Neuen Testaments, Darmstadt 2010
- Dunn, J.*, New Testament theology: an introduction, (The library of biblical theology 3), Nashville 2009
- Gnilka, J.*, Neutestamentliche Theologie. Ein Überblick (NEB ErgBd. 1), Würzburg 1989
- Theologie des Neuen Testaments (HTHK.S 5), Freiburg - Basel - Wien 1994
- Goppelt, L.*, Theologie des Neuen Testaments. Hg. von J. Roloff (UTB 850), Göttingen 1991 (Nachdruck der 3. Auflage von 1978; 1. Auflage 1976)
- Hahn, F.*, Theologie des Neuen Testaments I-II, Tübingen 2002; 3. durchgesehene Aufl. 2011
- Hübner, H.*, Biblische Theologie des Neuen Testaments I-III, Göttingen 1990.1993.1995
- Jeremias, J.*, Neutestamentliche Theologie 1: Die Verkündigung Jesu, Göttingen⁴1988 (¹1971)
- Kümmel, W.G.*, Die Theologie des Neuen Testaments in seinen Hauptzeugen. Jesus - Paulus - Johannes (GNT 3), Göttingen⁵1987 (¹1969)
- Lohfink, G.*, Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes, Freiburg – Basel – Wien⁵2002 (¹1998)
- Lohse, E.*, Grundriß der neutestamentlichen Theologie (ThW 5,1), Stuttgart u.a.⁴1989 (¹1974)
- Niederwimmer, K.*, Theologie des Neuen Testaments. Ein Grundriss, Wien 2003
- Schelkle, K.H.*, Theologie des Neuen Testaments I-IV., Düsseldorf 1968-1976
- Schnelle, U.*, Theologie des Neuen Testaments, Göttingen³2016 (¹2007)
- Schreiner, Th., New Testament theology. Magnifying God in Christ, Michigan 2008
- Segalla, G.*, Teologia Biblica del Nuovo Testamento, Turin 2006
- Strecker, G.*, Theologie des Neuen Testaments. Bearbeitet, ergänzt und hg. von F.-W. Horn, Berlin – New York 1996
- Stuhlmacher, P.*, Biblische Theologie des Neuen Testaments I-II, Göttingen²1997 (¹1992). 1999
- Theißen, G.*, Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloh³2003 (¹2000)
- Thüsing, W.*, Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus. Grundlegung einer Theologie des Neuen Testaments I-III, Münster²1996 (1981). 1998. 2001
- Weiser, A.*, Theologie des Neuen Testament II. Theologie der Evangelien (Studienbücher Theologie 8), Stuttgart u.a. 1993
- Wilckens, U.*, Theologie des Neuen Testaments, 2 Bde./6 Tle., Neukirchen-Vluyn²2005.³2011.²2011.

Eine Liste mit weiterer Literatur findet sich auf der Homepage des Lehrstuhls: www.rub.de/nt.
Verwiesen wird insbesondere auf die „[Basisliteratur Bibelwissenschaft](#)“.

1. Das Neue Testament: Urkunde des Glaubens

a. Die „Einleitung in das Neue Testament“ reflektiert (im „allgemeinen Teil“) den theologischen Stellenwert des Neuen Testaments und untersucht (im „speziellen Teil“) drei Gebiete:

1. die Geschichte des neutestamentlichen Textes,
2. die Geschichte der Kanonisierung,
3. die Geschichte der neutestamentlichen Bücher.

Die drei Aufgaben gehören zusammen, weil die Bibel als Heilige Schrift nicht vom Himmel gefallen, sondern „Gotteswort im Menschenwort“ ist (Zweites Vatikanisches Konzil mit Augustinus).

b. Die Vorlesung beginnt mit Reflexionen über die grundlegende Bedeutung der Bibel für die christliche Theologie und über die Kriterien der Kanonisierung. Sie konzentriert sich auf die Entstehungsgeschichte wichtiger neutestamentlicher Bücher. Die Textgeschichte wird *en passant* eingebaut. Sie ist im Methodenseminar Thema.

1.1 Das Neue Testament als Text-Buch

a. Das Neue Testament ist eine Sammlung von 27 Schriften unterschiedlicher Form und verschiedenen Alters. Insofern ist es ein einzigartiges Stück antiker Literatur, einflussreicher als jedes andere Buch, viel häufiger abgeschrieben, kopiert, weitergegeben als jeder andere Text, allerdings auch stärker missbraucht und missdeutet als andere. Beides hat sich bis heute nicht geändert. Deshalb tut Exegese not.

b. Die Gattungen der neutestamentlichen Literatur haben – mehr oder weniger entfernte – Parallelen im Alten Testament und in der griechisch-römischen Literatur der Zeit.

- Die Evangelien kann man im weitesten Sinn des Wortes als Jesusbiographien (allerdings nicht im modernen Verständnis) lesen. Alle vier neutestamentlichen Evangelien (Matthäus – Markus – Lukas – Johannes) sind dadurch gekennzeichnet, dass sie (ausgewählte) Szenen aus dem Leben Jesu, die vor allem seine Vollmacht zeigen, mit (ausgewählten) Szenen seines Leidens und Sterbens verknüpfen, die vor allem Jesu Ohnmacht zeigen – und zwar im Licht des Auferstehungsglaubens, mit dessen Anfang alle Evangelien enden.
- Die Apostelgeschichte entspricht ihrem Stil und Interesse nach am stärksten alttestamentlich-jüdischen und griechisch-römischen Formen der Geschichtsschreibung, gewinnt aber ihr Profil durch ihren Gegenstand: die Bezeugung des Evangeliums „in Jerusalem und ganz Judäa, in Samarien und bis ans Ende der Welt“ (Apg 1,8).
- Die Apostelbriefe – besonders eindrucksvoll diejenigen des Apostels Paulus – sind eine im Horizont der Bibel neue Gattung (wiewohl es auch einen Brief des Propheten Jeremia an die Exilsgemeinde in Babylon gibt [Jer 29; Bar 6]) mit Parallelen zu griechischen und römischen Briefen der Zeit, aber einer unverwechselbaren Handschrift, die daraus resultiert, dass Gebete und Bekenntnisse, Mahnungen und Tröstungen, Visionen und Reflexionen in den Schriftwechsel eingetragen worden sind.
- Die Johannesoffenbarung, die im Ganzen die Form eines Briefes hat (Offb 1-3), nähert sich im Corpus (Offb 4-22) den apokalyptischen Visionen alttestamentlicher Prophetenbücher an (Daniel, Ezechiel, Jesaja, Sacharja) und gewinnt ihr Profil dadurch, dass sie eine dezidiert christologische Prophetie treibt.

Das Neue Testament stößt eine reiche christliche Literatur an, die nicht mehr in der Bibel gesammelt ist, aber die Gattungen fortschreibt.

c. Sowohl die Theologie des Neuen Testaments als auch seine Geschichte kann nur eruiert werden, wenn man vom Text ausgeht und ihn philologisch exakt analysiert.

- Die Literatur des Neuen Testaments ist durch und durch die ihrer Zeit. Die historische Forschung trägt erheblich dazu bei, den literarischen Charakter des Neuen Testaments genauer zu erkennen: Sind die in den Texten genannten Verfasser- und Adressatenangaben historisch gehaltvoll oder sind sie rein literarisch gemeint (realer/idealer Autor?; reale/ideale Adressaten? reale/ideale Entstehungszeit?)?
- Die Literatur des Neuen Testaments ist durch und durch die einer eminenten Gottes- und Glaubenserfahrung, die durch Jesus ausgelöst, begründet und inspiriert ist. Wie kommt der christliche Glaube ursprünglich zur Sprache? Welche Ausdrucksformen wählt er? Was kann man wie und in welcher Sprache von Gott zum Ausdruck bringen (und was nicht)?

Die Philologie basiert auf dem griechischen Urtext und arbeitet mit guten Übersetzungen. Das Übersetzen ist selbst ein wichtiger Teil der philologischen Arbeit.

d. Die Handschriftenüberlieferung kennt in den Codices drei Pools:

- das Corpus Evangelicum mit Matthäus, Markus, Lukas und Johannes,
- das Corpus Catholicum mit der Apostelgeschichte und den Katholischen Briefen (Jakobus, Petrus, Johannes, Judas),
- das Corpus Paulinum, meist mit dem Hebräerbrief.

Alle drei Schriftengruppen stehen schon früh weitgehend fest, mit geringen Abweichungen in der Reihenfolge und einzelnen, immer unterschiedlichen Zusätzen.

Eine Sonderrolle spielt die – lange umstrittene – Johannesoffenbarung.

e. Das Neue Testament ist ein Buch, dessen Komposition Ausdruck einer theologischen Überzeugung ist.

- Das Neue Testament beginnt mit den Evangelien, weil sie die grundlegenden Jesusgeschichten erzählen, ohne die es das Neue Testament gar nicht gäbe. Der Primat Jesu lässt sich auch im Spiegel der Apostelgeschichte (u.a. an den Missionsreden) und der Paulusbriefe (vor allem an der Kreuzestheologie, aber auch an den dort – selten – zitierten Jesusworten) erkennen.
- Die Apostelgeschichte folgt nicht direkt auf das Lukasevangelium, wie sie ursprünglich geschrieben war, sondern auf alle vier Evangelien. Die Apostelgeschichte ist, obgleich jünger als die Paulinen, den Briefen vorgeschaltet, so dass sie deren „Sitz im Leben“ beschreibt: die Mission der Kirche und die Entstehung der Gemeinden.
- In allen Bibelausgaben seit dem frühen Mittelalter folgen auf die Apostelgeschichte, die in Rom endet, die Paulusbriefe, die mit dem Römerbrief beginnen. In der Antike ist aber auch die Variante verbreitet, dass auf die Apostelgeschichte – wie in den Einzelcodices – erst die Katholischen Briefe folgen.
- Die Johannesoffenbarung ist ein prophetisches Buch, das die Bibel mit dem Ausblick auf die eschatologische Vollendung schließen lässt.

Die kanonische Lektüre fragt nach dem Stellenwert der einzelnen Texte im Ganzen.

Literatur zum vertieften Studium

Berger, K., Formen und Gattungen im Neuen Testament (UTB 2532), Tübingen-Basel 2004

Niebuhr, K.-W., Die Gestalt des neutestamentlichen Kanons: Anregungen zur Theologie des Neuen Testaments, in: E. Ballhorn (Hg.), Der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Methodenreflexionen und Beispielexegesen, Stuttgart 2007, 95-109

1.2 Das Neue Testament als historische Quelle

a. Das Neue Testament ist ein für die Kirche, aber auch für die Welt ungemein wichtiges historisches Dokument.

- Jesus, aber auch Petrus und Paulus oder Maria sind Figuren von weltgeschichtlicher Bedeutung. Über Jesus und über einige wenige andere Gestalten des Neuen Testaments gibt es zwar vereinzelt auch Nachrichten außerhalb der Bibel. Im Wesentlichen kann man jedoch nur die neutestamentlichen Schriften selbst befragen, um zu einem verlässlichen historischen Urteil über ihre Biographie und Theologie zu gelangen.
- Die Urkirche ist zwar in neutestamentlicher Zeit, obgleich stürmisch wachsend, noch so klein, dass die meisten Zeitgenossen die christlichen Gemeinden schlichtweg übersehen oder für eine etwas merkwürdige Spielart des Judentums gehalten haben. Aber das Wachstum der Kirche hört in den ersten Jahrhunderten nicht auf; heute gehören die weitaus meisten Menschen auf der Erde (jedenfalls nominell) einer Kirche oder einer kirchlichen Gemeinschaft an. Die Geschichte des faszinierenden Anfangs der Kirche zu schreiben, gelingt im Wesentlichen nur auf der Basis des Neuen Testaments, das auch seinerseits mit der „Apostelgeschichte“ das erste historische Werk der Christenheit umfasst.
- Das Neue Testament ist ein wichtiges historisches Dokument, nicht nur für Jesus und die Urgemeinde. Es spiegelt auch – in einem bestimmten Blickwinkel und in einem kritischen Licht – charakteristische Phänomene des zeitgenössischen Judentums wider; es fängt Elemente der griechisch-römischen Lebenskultur ein; es bezieht sich auf soziale und rechtliche, auf religiöse und philosophische Strömungen seiner Zeit – und zwar nicht in der Perspektive der Kaiser und Könige, der Philosophen und Strategen, sondern in der Perspektive der einfachen Leute, zuweilen der Opfer, durchweg aber prophetisch inspirierter Zeitkritiker.

Die historische Bedeutung des Neuen Testaments zu erschließen, erfordert eine historisch-kritische Analyse nach den Kriterien der Bibelwissenschaft.

b. Die historische Dimension des Neuen Testaments gehört mit seiner theologischen zusammen.

- Die Geschichte des Lebens und Sterbens sowie der Auferstehung Jesu ist Christologie pur. Umgekehrt hat gerade die gelebte Christologie Jesu Geschichte gemacht.¹
- Die Geschichte der Urgemeinde gehört zum Kern jeder christlichen Lehre von der Kirche. Umgekehrt lässt sich die Geschichte der Urgemeinde nur aus theologischen Motiven des Glaubens heraus verstehen.
- Die Geschichte der antiken Kultur, besonders des Judentums, gehört nicht nur in die „Umwelt“ des Neuen Testaments, sondern ist Teil des Neuen Testaments selbst, weil in ihm gerade Menschen vorkommen, die als Juden oder als Heiden den Glauben an Gott durch Jesus Christus (neu) entdeckt haben.

Das Christentum ist keine Ideenlehre, sondern eine Religion der Geschichte. Deshalb ist die historische Forschung *eo ipso* theologisch relevant.

¹ Vgl. Th. Söding, Die Verkündigung Jesu – Ereignis und Erinnerung, Freiburg - Basel - Wien ²2012 (¹2011).

c. Zur historischen Erforschung des Neuen Testaments gehört auch die genaue Untersuchung der Entstehungsgeschichte der Schriften:

- Wer hat sie geschrieben?
- An wen sind sie gerichtet gewesen?
- Aus welchem Anlass sind sie entstanden?
- An welchem Ort und in welcher Zeit sind sie entstanden?
- Wie stark lassen sie sich auf die Bedingungen ein, die damals herrschten?

Wer diese Fragen wissenschaftlich beantworten will, wird nicht selten Widersprüche zu Angaben finden, die sich in der kirchlichen Tradition herausgebildet haben und teils in der Bibel selbst angelegt sind; diese Differenzen aufzudecken, schärft den Blick sowohl für die reale Entstehungsgeschichte, aus der heraus die Bibel zu verstehen ist, als auch für die Konstruktionsleistungen und Darstellungsinteressen, die ihrerseits Geschichte geschrieben haben, weil sie die Orientierung späterer Generationen geprägt haben.

Literatur zum vertieften Studium

Lohse, E., Das Urchristentum – ein Rückblick auf die Anfänge, Göttingen 2008.

Miranda, J.P., Kleine Einführung in die Geschichte des Frühen Christentums, Stuttgart 2010.

Koch, D.-A., Geschichte des Urchristentums. Ein Lehrbuch, Göttingen 2014.

1.3 Das Neue Testament als zweiter Teil der Heiligen Schrift

a. Das Neue Testament bildet mit dem Alten Testament zusammen die Heilige Schrift der Christenheit.

- Das Neue Testament bezeugt Jesus von Nazareth als Christus (Messias), als Sohn Gottes, als Herrn und Bruder der Menschen, als Retter der Welt. Das Neue Testament ist geschrieben worden, um dem ursprünglichen Glauben an Jesus Christus Ausdruck zu verleihen, in dem sich der Glaube an Gott konkretisiert. Dazu gehören die Erzählungen von Jesus in den vier Evangelien, aber auch die Erzählungen von den Anfängen der Kirche in der Zeit der Apostel (Apostelgeschichte), überdies die erhaltenen Briefe der Apostel (Paulus, Jakobus, Petrus, Johannes, Judas) an Gemeinden in der einen Kirche, die viele Glaubensbekenntnisse enthalten, und die prophetische Schrift der Johannesoffenbarung mit schrecklichen Bildern irdischer Katastrophen und herrlichen Bildern himmlischen Glücks.
- Das Alte Testament ist die Vorgabe des Neuen Testaments und sein ständiges Gegenüber²: Jesus hat die „heiligen Schriften“ im Sinn, ebenso wie die Apostel sich permanent auf die Bibel Israels beziehen. Deshalb gibt es kein Neues Testament ohne das Alte. Weil mit Jesus von Nazareth aber eine epochale Wende der Heilsgeschichte stattgefunden hat, gibt es für die Christenheit auch das Alte Testament nicht ohne das Neue: Beide Testamente gehören untrennbar zusammen in der einen christlichen Bibel. Das Neue Testament ist keine Fortschreibung, keine Ergänzung, schon gar nicht eine Konkurrenz oder Verwerfung des Alten Testaments, sondern ein Gegenüber zu ihm, das einen großen Spannungsbogen aufbaut, weil die Urkirche von dem Glauben beflügelt wird, Jesus sei der im Alten Testament verheißene Messias, fülle aber nicht nur ein vorgegebenes Muster aus, sondern sei das messianische Original, da er die Verheißung des ewigen Lebens bringe.

Die Bibel ist die große Erzählung des Glaubens, die aus vielen kleinen Erzählungen besteht und durch Gebete, Briefe, Reflexionen in ihrer Gottesbeziehung aufgeschlossen wird. Das Neue Testament ist derjenige Teil der Erzählung, in der deutlich wird, weshalb und wie die Geschichte der Menschen, die jenseits von Eden leben müssen, durch den Tod und das Endgericht hindurch ins ewige Leben des himmlischen Jerusalems und seines neuen Paradieses führt.

b. Die Bibel ist im Alten und im Neuen Testament nicht nur ein Stück Papier, sondern ein Schrift gewordenes Glaubenszeugnis von Menschen, die zu ihrer Zeit und an ihrem Ort – in ihrem Horizont – eine Gotteserfahrung gemacht und so zu Wort gebracht haben, dass die Gläubigen (und Ungläubigen) aller Zeiten sich daran orientieren können.

² Vgl. Th. Hieke – T. Nicklas, „Die Worte der Prophetie dieses Buches.“ Offenbarung 22, 6-21 als Schlussstein der Bibel Alten und Neuen Testaments gelesen (BThSt 62), Neukirchen-Vluyn 2003.

c. Die Kanonisierung³ ist ein Prozess eminenter Rezeption, der mit der Entstehung der Texte beginnt und nicht aufhört, solange man sich auf die Bibel bezieht.

Zugehörigkeit zum Kanon bedeutet im Wesentlichen:

- Akzeptanz und Gebrauch für die gottesdienstliche Lesung und Predigt;
- Anerkennung als Autorität in doktrinären Fragen des Glaubens und der Moral.

Eine theoretische Diskussion, was in den Kanon gehört und was nicht, hat es, soweit die Quellen sprechen, in der Antike nur ansatzweise (in der Kritik der Gnosis) gegeben. Es gibt auch nur vergleichsweise wenige Streitfälle.

- Gehören der Hebräerbrief und die Johannesoffenbarung (die manchen zu streng waren) zum Neuen Testament oder nicht? In einigen Listen fehlt auch der (nicht ganz so bedeutende) Judasbrief.
- Sollte das Neue Testament weitere Schriften enthalten? In verschiedenen Listen tauchen auch die Didache, der Hirt des Hermas und der Barnabasbrief auf.
- Schließlich gibt es nicht wenige, aber disparate kleinere christliche Gruppierungen, die apokryphe Evangelien und Apostelakten besonders hoch geschätzt haben. Einige dieser Texte sind von den Kirchenvätern als gnostisch bekämpft worden, andere sind in breiten Teilen der Kirche populär gewesen und geblieben, aber nicht im Gottesdienst verkündet worden.

Im Rückblick zeichnen sich drei Hauptkriterien der Kanonisierung ab:

- die allgemeine Verbreitung und Akzeptanz in den Gemeinden (Katholizität);
- die Übereinstimmung mit dem Glaubensbekenntnis (Orthodoxie);
- die Zugehörigkeit zur Gründungsphase der Kirche (Apostolizität).

Alle drei Kriterien sind stilisiert, aber signifikant.

Literatur zum vertieften Studium

Söding, Th., Einheit der Heiligen Schrift? Zur biblischen Theologie des Kanons (QD 211), Freiburg - Basel - Wien 2008 (2005).

³ Vgl. H. v. Lips, Der neutestamentliche Kanon. Seine Geschichte und Bedeutung (Zürcher Grundrisse zur Bibel), Zürich 2004.

2. Die Evangelien:
Das Gedächtnis Jesu Christi

a. Das Wort „Evangelium“ („Frohe Botschaft“, „Gute Nachricht“) begegnet im Neuen Testament ausschließlich im Singular:

- als Bezeichnung der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu (Mk 1,14f.),
- als Bezeichnung der Christusverkündigung der Apostel (1Kor 15,3-5).

Der Singular entspricht der Einzigkeit Gottes und Jesu Christi, der Eindeutigkeit seiner Heilszusage und der Einfachheit des Glaubens, der in der Liebe Gottes zu den Menschen entsteht und ihr in der Liebe zu Gott wie zum Nächsten antwortet.

Im Griechisch-Römischen ist das Substantiv „Evangelium“ geläufig, aber im Plural; es ist mit Erfolgen der Kaiser verbunden; die „Guten Nachrichten“ werden standardisiert verbreitet, nicht nur auf Papier geschrieben, sondern auch in Stein gehauen und in Kupfer getrieben. Berühmt ist die Inschrift von Priene (OGIS II 458).

Der neutestamentliche Begriff „Evangelium“ setzt sich vielleicht kritisch mit den Heilsversprechen der Imperatoren auseinander, bezieht sich aber sicher auf das Alte Testament. Allerdings fehlt dort das Substantiv (also die Abstraktbildung) „Evangelium“; desto wichtiger ist das Verb, besonders in der griechischen Übersetzung der hebräischen Bibel, der Septuaginta („evangelisieren“: verkündigen). Die engsten Bezugstexte sind

- Jes 61,1f. (vgl. Lk 4,18; Lk 7,22 par. Mt 11,5)
- und Jes 52,7 (Röm 10,15: vgl. Mk 10,9).⁴

Der Rekurs zeigt die tiefe Verbundenheit beider Testamente.

b. Mk 1,1 (Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ [υἱοῦ Θεοῦ] - „Anfang des Evangeliums Jesu Christi, des Sohnes Gottes“) hat bewirkt, dass „Evangelium“ zur Gattungsbezeichnung geworden ist. Matthäus hat das „Buch der Geschichte Jesu Christi“ (1,1) geschrieben (Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ; Lukas (1,1) spricht von einer (biographischen) „Erzählung“ (διήγησις).

c. Für das Neue Testament ist kennzeichnend, dass das eine Evangelium Jesu Christi in vierfacher Gestalt vorliegt: als „Evangelium nach Matthäus“, „nach Markus“, „nach Lukas“, „nach Johannes“.

- Der Singular „Evangelium“ bleibt erhalten.
- Das „nach“ (κατά) verweist auf die Perspektiven der Autoren. Diese Perspektiven sind nicht identisch. Die Standpunkte unterscheiden sich, ebenso die Blickwinkel, die Abstände, die Traditionswege und Interessen – auch wenn unzweifelhaft in allen Evangelien ein und derselbe Jesus dargestellt wird.
- „Matthäus“, „Markus“, „Lukas“ und „Johannes“ sind die überlieferten Autorennamen. Das Evangelium ist eine ursprünglich anonyme Literaturgattung; die Überschriften sind sekundär, aber alt.⁵

Die liturgische Verkündigung bringt diese Einheit und Perspektivität bis heute explizit zum Ausdruck („Aus dem heiligen Evangelium nach ...“).

d. Der Kanon wehrt mit dem vierfachen Evangelium den Vorstoß der antiken Didaktiker ab, eine Evangelienharmonie zu entwickeln, wie sie in Syrien durch Tatian lange Zeit im Vordergrund gestanden hat. Das Neue Testament ist wegen der Vierzahl seiner Evangelien angreifbar, weil es Widersprüche zwischen ihnen gibt, die schon in der Antike bemerkt worden sind, es ist aber auch reich an verschiedenen, jeweils auf Herz und Nieren geprüften Jesusgeschichten. Wenn es Verdrängungswettbewerbe zwischen Evangelien gegeben haben sollte, wären sie nicht erfolgreich gewesen. Sobald die Quellen sprechen, zeigt sich kanonische Koexistenz – die nur von Außenseitern (wie Markion) abgelehnt worden ist.

⁴ Zur philologischen Diskussion vgl. H. Frankemölle, *Evangelium. Begriff und Gattung* (SBB 15), Stuttgart 1988.

⁵ Vgl. M. Hengel, *Die Evangelienüberschriften: Schriften der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philologisch-Historische Klasse 3* (1984).

e. „Gedächtnis“ ist eine neutestamentliche Kategorie, um das Geschehen zu beschreiben, das zur Entstehung und Abfassung der Evangelien geführt hat.

Prägend ist der Auftrag in der paulinischen und lukanischen Variante des Herrenmahles: „Tut dies zu meinem Gedächtnis“ (Lk 22,19; 1Kor 11,24f.). Gemeint ist die sakramentale Vergegenwärtigung des Letzten Abendmahles, in dem Jesus sich durch Brot und Wein selbst gegeben hat zum Heil der Gottesherrschaft.

Die Evangelientexte haben keinen sakramentalen Charakter; aber sie sind – ihrem eigenen Anspruch nach – als geistgewirkte Erinnerung an Jesus entstanden; sie lassen die Geschichte Jesu in ihrer aktuellen Bedeutung aufleben.

- Programmatisch ist Joh 14,26: Der Geist vergegenwärtigt Jesu Wort. Er schärft die Erinnerung und schafft das richtige Verständnis. Das Johannesevangelium präsentiert sich als Niederschlag dieser geistgewirkten Erinnerung an Jesus (vgl. Joh 2,11; 19,35; 21,24). Ob dies auch den historischen Realitäten entspricht, bleibt kritisch zu prüfen.
- Nach Markus (14,3-9) und Matthäus (26,6-13) wird der Frau gedacht, die Jesus gesalbt hat, wo immer das Evangelium verkündet wird.
- Nach dem Lukasevangelium behält Maria die Ereignisse um die Geburt und Kindheit Jesu in ihrem Herzen lebendig (Lk 2,19.51).

Die Evangelien als „Gedächtnis“ und „Erinnerung“ zu lesen, entspricht einer sehr alten Tradition; *memorabilia apostolorum*, Denkwürdigkeiten, besser: Erinnerungen der Apostel nennt Mitte des 2. Jahrhunderts der Märtyrer Justin die Evangelien (*ap.* I 66,3; 7,3), da er von der Eucharistie handelt. Aus heutiger Sicht lässt sich präzisieren:

- Die Evangelien sind keine Augenzeugenberichte, sondern Erzählungen aus zweiter Hand, die eine Traditionskette voraussetzen (Lk 1,1-4).
- Als „Erinnerungen“ betrachtet, sind die Evangelien in doppelter Hinsicht aufschlussreich:
 - Sie setzen die Gestalt Jesu ins Bild – so wie er bei denen Eindruck gemacht hat, die seiner Botschaft von der Gottesherrschaft geglaubt haben und durch die Krise seines Todes hindurch durch die Auferstehung zum Glauben an seine Gottessohnschaft gelangt sind.
 - Sie bringen den Glauben derjenigen zum Ausdruck, die nichts Wichtigeres wissen, als die Worte und Taten, das Leiden und die Auferstehung Jesu zu präsentieren.

Literatur:

Theo K. Heckel, Vom Evangelium des Markus zum viergestaltigen Evangelium (WUNT 120), Tübingen 1999

G. N. Stanton, The Fourfold Gospel, in: New Testament Studies 43 (1997) 317-346

2.0 Grundorientierungen

a. Die zentrale Gestalt aller Evangelien ist Jesus von Nazareth. Jesus wird zwar auch in einigen wenigen jüdischen (Flavius Josephus, *antiquitates Judaicae*. XVIII 63f [3,3]⁶) und römischen (Tacitus, *annales* XV 44,3⁷; Sueton, *Claudius* XXV) Quellen außerhalb des Neuen Testaments erwähnt, ist aber im Wesentlichen nur durch die neutestamentlichen Evangelien bezeugt.

b. Von eigenem Profil ist das Jesusbild im Koran.⁸ Als unabhängige historische Quelle wird der Koran in der historischen Jesusforschung nicht herangezogen, weil er zu jung ist und von anderen Quellen abhängt.⁹ Nach islamischer Lehre haben freilich die Christen und damit auch die Evangelien Jesus verfälscht¹⁰, während erst der Koran die ganze Wahrheit aufdecke: dass nämlich Jesus ein echter Muslim gewesen sei.

Der Koran ist in wirkungsgeschichtlicher Hinsicht wichtig. Er spiegelt ein antipaulinisches und antijohanneisches Jesusbild wider, das neutestamentliche wie apokryphe Traditionen aufnimmt¹¹ und ganz auf die Prophetie geeicht ist, aber auch die Geburt Jesu aus der Jungfrau Maria festhält, den Kreuzestod Jesu jedoch (je nach Lesart) entweder in Abrede stellt oder umdeutet¹² und alle Christusprädikate, vor allem die Gottessohnschaft, als Verletzung der Einzigkeit Gottes kritisiert.¹³

⁶ Zur Diskussion vgl. *Serge Bardet*, *Le Testimonium Flavianum. Examen historique, considérations historiographiques*. Postface de Pierre Geoltrain (Collection Josèphe et son temps), Paris 2002. Josephus weiß auch noch, dass Jakobus Jesu Bruder war (*ant.* XX 200 [9,1]).

⁷ Vgl. *Norma P. Miller* (Hg.), Tacitus, *annals* XIV, London 1995 (repr.).

⁸ Vgl. *Martin Bauschke*, *Jesus im Koran*, Köln 2001; *ders.*, *Jesus – Stein des Anstoßes. Die Christologie des Korans und die deutschsprachige Theologie* (Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte 29), Köln u. a. 2000; *Stefan Jakob Wimmer – Stephan Leimgruber*, *Von Adam bis Muhammad. Bibel und Koran im Vergleich*, Stuttgart 2005.

⁹ Vgl. *Joachim Gnilka*, *Bibel und Koran. Was sie verbindet, was sie trennt*, Freiburg - Basel - Wien 2004.

¹⁰ Vgl. zu einem interessanten Fallbeispiel *Samuel-Martin Behloul*, *Ibn Hazms Evangelienkritik. Eine methodische Untersuchung* (Islamic Philosophy, Theology, and Science 50), Leiden 2002.

¹¹ Zum Vergleich des Koran mit den kanonischen und apokryphen Kindheitsevangelien vgl. *Ulrike Bechmann*, *Apokryphe Evangelientradition im Koran*, in: *Bibel und Kirche* 60 (2005) 108-111.

¹² Vgl. *Manfred Görg*, *Ein Versuch zum so genannten Kreuzigungsvers im Koran*, in: *Blätter Abrahams* 3 (2004) 15-18.

¹³ An den Kern des Problems führt der große mittelalterliche Islam-Theologe *al-Gazzālī*, *Wider die Gottheit Jesu*, zitiert bei *Franz-Josef Niemann*, *Texte zur Theologie. Fundamentaltheologie: Jesus, der Offenbarer I*, Graz 1990, 118-120. Er rekurriert auf die johanneische Christologie und diagnostiziert, dass Jesus dort nicht genealogisch, sondern metaphorisch seine Gottessohnschaft zur Sprache bringe; die metaphorische Redeweise sei zwar nicht ideal, aber tolerabel. Damit ist zum Teil Klarheit geschaffen, auch wenn das Verhältnis zwischen Metaphorik und Ontologie offenbleibt. Al-Gazzālī urteilt weiter, dass Jesu Gottessohnschaft nicht mit dem Klageruf Ps 22,1: „Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ in Einklang zu bringen sei. Das weist auf die kreuzestheologische Problematik hin. Der islamische Theologe kann Gottheit und Menschheit nicht als „ungetrennt, unvermischt und ungeteilt“ denken, wie das Konzil von Chalkedon sagt.

2.0.1 Jesus im Spiegel der Evangelien

a. Die Evangelien sind nicht neutrale Berichte über Jesus, sondern Dokumente des Christusb Glaubens (Lk 1,1-4; Joh 20,30f.), der ihrer Darstellung nach zwei Wurzeln hat:

- die messianische Verkündigung und Praxis Jesu
- und die Erfahrung seiner Auferstehung von den Toten.

Lukas sagt, die Basis der Katechese im Leben Jesu vor Augen führen zu wollen, Johannes beansprucht, durch das Schreiben seines Buches den Glauben der Gläubigen auszuweiten und zu vertiefen.

Der Anspruch der Evangelien besteht darin, dass diese Glaubensperspektive die Erinnerung an Jesus nicht trübt, sondern schärft, weil Jesus wirklich als Messias agiert hat und wirklich von den Toten auferstanden ist.

Nach Auskunft der Evangelien selbst gibt es zwei komplementäre Prinzipien bei der Entstehung wie der Darstellung der Jesusbiographien:

- das Prinzip der Sammlung (Lk 1,1-4)
- und das Prinzip der Auswahl (Joh 20,30f.).

Beide Prinzipien gehören zusammen:

- Zur Sammlung gehört die kritische Prüfung; Lukas beansprucht, auf die „Augenzeugen und Diener des Wortes“ zurückzugehen (Lk 1,2). Das verbindet historische und theologische Kriterien.
- Auswählen kann nur, wer viel zusammengetragen hat und deshalb weglassen kann, was weniger klar dem Darstellungsziel dient: Lukas nennt die Katechese, Johannes den Glauben an Jesus als messianischen Gottessohn.

Beide Prinzipien sind Ausdruck starker Interpretationen der Gestalt Jesu. Der von den Evangelien selbst markierte *point of view* ist der des österlich erleuchteten Glaubens an die Gottessohnschaft Jesu. Bei der Auswahl und Präsentation der Episoden herrscht deshalb das Interesse vor:

- Jesus in engste Verbindung mit Gott und seiner Herrschaft zu bringen,
- Jesus in Übereinstimmung mit dem Alten Testament zu zeigen,
- Jesus als den „Heiland“ zu verkünden, der Juden und Heiden den Weg zum ewigen Leben bahnt und im Zuge dessen das Gottesvolk von Grund auf erneuert.

b. Kein Evangelium zeigt den ganzen Jesus. Jedes spiegelt ihn in einem bestimmten Ausschnitt von einem bestimmten Standpunkt aus in bestimmten Brechungen.

- Markus erzählt am kürzesten die Geschichte des Wirkens Jesu von der Taufe am Jordan bis zu seinem Sterben in Jerusalem und verbindet sie mit dem Grundbekenntnis zum Heilstod und zur Auferstehung Jesu. Damit hat er Maßstäbe für alle Zeit gesetzt.
- Lukas ergänzt die markinische Jesusgeschichte sowohl um die Kindheitsgeschichte und Erscheinungsberichte als auch um die Redenquelle und zahlreiches Sondergut. Diese Jesusgeschichte verbindet er mit der Geschichte der Urkirche, die er in der Apostelgeschichte beschreibt.
- Matthäus ordnet den markinischen Stoff zusammen mit der Redenquelle und seinem Sondergut so an, dass in großen Reden die Lehre Jesu kenntlich wird, die zusammen mit der Verkündigung seines gesamten Lebens das missionarische Handeln seiner Jünger bestimmen soll.
- Johannes will den Glauben der Glaubenden neu begründen, indem er in gezielter Auswahl und unter besonderer Aufnahme Jerusalemer Traditionen im Wissen des Lieblingsjüngers die synoptische Tradition ergänzt und vertieft.

2.1.2 Kanonische und apokryphe Evangelien

a. Kanonische Evangelien sind die im Neuen Testament gesammelten vier Evangelien nach Matthäus, Markus, Lukas und Johannes.

Apokryphe („verborgene“) Evangelien sind viele weitere Evangelien (in einem weiten Wortsinn) aus der Antike, die nicht ins Neue Testament aufgenommen worden sind.

b. Der Vierevangelienkanon liegt in der Alten Kirche sehr früh fest, mit wenigen Ausnahmen auch in der heutigen Reihenfolge der Evangelien (die keine chronologische, sondern eine theologische ist). Es gibt keine einzige antike Evangelienhandschrift mit einem apokryphen Evangelium.

c. Die apokryphen Evangelien sind wesentlich jünger und weniger verbreitet als die neutestamentlichen. Wenige Ausnahmen können die Regel bestätigen. Zum allergrößten Teil setzen die apokryphen die neutestamentlichen Evangelien voraus. Einige liefern Traditionsvarianten, einige stoßen in „Lücken“ vor (Kindheit, Auferstehung), einige bieten (gewollte) „Alternativen“. Nicht wenige berufen sich auf Geheimlehren Jesu, die nicht für die breite Öffentlichkeit, sondern nur für einen kleinen Kreis von Eingeweihten bestimmt gewesen seien, die „jetzt“ erst an eine größere Öffentlichkeit gelangen dürften. Viele setzen eine lebendige Mündlichkeit der Jesusüberlieferung (auch nach Entstehung der neutestamentlichen Evangelien) voraus. Viele sind das Produkt populärer Frömmigkeit, manche das Ergebnis hoher Spekulation, wenige tragen Erinnerungssplitter und früheste Glaubenseinsichten bei. Die meisten apokryphen Evangelien sind nur fragmentarisch überliefert.

d. Typisch für die apokryphen Evangelien sind bestimmte Gattungen.

- Kindheitsevangelien
Kennzeichen sind legendarische Ausgestaltungen der wunderbaren Geburt Jesu aus der Jungfrau Maria und der Wunder des Jesuskindes.
Beispiel: Protevangelium des Jakobus (150-200 n. Chr.)
- Osterevangelien
Kennzeichen sind legendarische Ausgestaltungen vor allem der Erscheinungen, der Aussendungsrede und der Himmelfahrt.
Beispiele: Petrusevangelium (Ende des 2. Jh.)
Nikodemusevangelium (2. Hälfte des 2. Jh.)
- Weisheitsevangelien
Kennzeichen sind spirituelle Worte und Reden, in denen Jesus seine überragende Weisheit mitteilt. Viele neue dieser Texte sind (auf Koptisch) in Nag Hamadi (Oberägypten) Mitte des 20. Jh. wieder gefunden worden.
Beispiele: Thomasevangelium (ca. 120-140)
Philippusevangelium (Ende 2./Anfang 3. Jh.)
Evangelium Veritatis (Ende 2. Jh.)

e. Die apokryphen Evangelien haben z.T. tief die Volksfrömmigkeit beeinflusst und sind weit verbreitet gewesen; z.T. waren sie nur in einzelnen Regionen und christlichen Gruppierungen verbreitet.

Nicht wenige werden von den Kirchenvätern als häretisch eingeschätzt. Der Vorwurf lautet meist auf Docketismus (Jesus sei nur scheinbar Mensch geworden) und/oder Gnosis (der Mensch könne sich durch überragendes Wissen selbst erlösen). Zuweilen ist dieses Urteil übertrieben, zuweilen berechtigt.

Einige andere apokryphe Evangelien (Hebräer- und Nazaräerevangelium) bezeugen judenchristliche Traditionen, die von den Kirchenvätern zur Klärung historischer und philologischer Fragen gern herangezogen werden, während das Ebionärevangelium kritisiert wird, weil es sich gegen die christologische Lehrentwicklung zu stemmen schien.

f. Ein wesentlicher Grund, die gnostischen oder gnostisierenden Geheimevangelien abzulehnen, war der Verweis auf die Öffentlichkeit der Verkündigung Jesu (Joh 18,20) und die Einweihung aller Jünger in das Geheimnis der Gottesherrschaft (Mk 4,33f.).

Literatur

Quellensammlungen und Übersetzungen:

C. v. *Tischendorf*, *Evangelica Apokrypha*, Leipzig ²1876. Repr. Hildesheim 1966.1987

E. *Klostermann*, *Apokrypha I-III* (KIT 3.8.11), Bonn ³1929.³1929.²1911

D. *Lührmann*, *Fragmente apokryph gewordener Evangelien in griechischer und lateinischer Sprache* (MThSt 59), Marburg 2000

Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. Bd. I: Evangelien und Verwandtes. 2 Teile, begründet v. E. Hennecke, hg. v. Ch. Marksches - J. Schröter, Tübingen 2012.

Einführungen:

H.-J. *Klauck*, *Apokryphe Evangelien. Eine Einführung*, Stuttgart 2002

W. *Rebell*, *Neutestamentliche Apokryphen und Apostolische Väter*, München 1992

2.1.3 Die synoptische Frage

a. Die synoptische Frage stellt sich, weil große Gemeinsamkeiten, aber auch deutliche Unterschiede zwischen den Evangelien nach Matthäus, Markus und Lukas bestehen.

- Sie stimmen im Aufbau, in der Thematik, im Stoff, in der Sprache und nicht selten auch im Wortlaut prinzipiell miteinander überein.
- Allerdings weisen sie auch zahlreiche Unterschiede auf: Selbst bei gemeinsamer Überlieferung gibt es Differenzen. Matthäus und Lukas sind weit umfangreicher als Markus. In diesem weiteren Stoff gehen sie z. T. parallel, weichen aber auch z. T. sehr stark voneinander ab.

Johannes erweist sich durch seinen Stoff, seine Sprache, seinen Aufbau und seine Thematik als Sonderfall. Die Exegese stellt sich der johanneischen Frage (2.1.4).

b. Seit der Antike gibt es zahlreiche Versuche, die synoptische Frage zu lösen.

(1) *Benutzungshypothesen:*
Die Evangelien sind untereinander literarisch abhängig.

Variante 1: Kanonische Ordnung

Begründer: Augustinus, *De consensu evangelistarum* 1,2; 4,10.11.

Inhalt: Die Evangelien sind in ihrer kanonischen Reihenfolge entstanden. Matthäus ist das älteste Evangelium, Markus eine Kurzfassung, Lukas eine Erweiterung des Markus. Ähnlich denken an der Wende vom 19. zum 20. Jh. Theodor Zahn und Adolf Schlatter.

Problem: Die anzunehmenden Kürzungen des Matthäus durch Markus sind schwer einsichtig zu machen. Ebenso wenig leuchtet ein, warum Lukas (nach 1,1-4) nicht den ganzen Matthäus-Stoff hätte bringen sollen.

Variante 2: Markusexzerpte

Begründer: Johann Jakob Griesbach, *Commentatio qua Marci evangelium totum e Matthaei et Lucae commentariis decerptum esse monstratur*, Jena 1798.

Im 19. Jh. übernehmen u. a. Ferdinand Christian Baur (1792-1860) und David Friedrich Strauß (1808-1874), zwei Protagonisten der Leben-Jesu-Forschung, diese These. Die Griesbachhypothese ist neben der Zwei-Quellen-Theorie weltweit bis heute am meisten verbreitet, vor allem in den USA, vgl. William R. Farmer, *The Synoptic Problem. A Critical Analysis*, Macmillan, London 1964.

Inhalt: Markus setzt nicht nur Matthäus, sondern auch Lukas voraus, der von Matthäus abhängig ist, aber weiteres Material aufgenommen hat. Markus hat – aus didaktischen oder theologischen Gründen – exzerpiert, um ein Kurz-Evangelium zu schaffen.

Probleme: Die Logik der markinischen Exzerpte leuchtet nicht ein. Das Verhältnis zwischen Matthäus und Lukas bleibt unklar.

(2) *Traditionshypothesen:*
Die Evangelien fußen auf einer ihnen gemeinsamen Tradition.

Variante 1: Urevangelium

Begründer: Gotthold Ephraim Lessing, *Neue Hypothesen über die Evangelisten als bloß menschliche Geschichtsschreiber betrachtet* (1778).

Johann Georg Eichhorn, *Über die drey ersten Evangelien. Einige Beyträge zu ihrer künftigen Behandlung*, in: *Allgemeine Bibliothek der Biblischen Litteratur* 5 (1794) 759-996.

Inhalt: Die Synoptiker schöpfen unabhängig voneinander aus einem schriftlichen aramäischen Urevangelium, das sie in verschiedenen Überlieferungsversionen kennen gelernt haben; den Kernbestand bilden die allen drei Evangelien gemeinsamen Perikopen.

Problem: Das Problem der Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den Synoptikern wird in eine Dunkelzone verlagert; die Hinweise, dass die Kirchenväter von einem „Evangelium der Hebräer“, „der Nazarener“ oder einem hebräischen „Matthäus“ gesprochen hätten, sind keine Indizien.

Variante 2: Diegesen (Erzählungen)

Begründer: Friedrich D.E. Schleiermacher, *Über die Schriften des Lukas. Ein kritischer Versuch. Teil 1*, Berlin 1817.

Inhalt: Gemeinsame Traditionsbasis der Synoptiker ist kein schriftliches Urevangelium, sondern eine offene Sammlung alter Aufzeichnungen von Jesus-Episoden („Diegesen“), aus denen die Evangelisten auswählen und ihre Evangelien zusammenstellen.

Problem: Die Gemeinsamkeiten zwischen den Synoptikern sind so stark, dass es literarische Beziehungen zwischen ihnen gegeben haben muss. Die Logik der postulierten Auswahl lässt sich nicht nachvollziehen.

Variante 3: Urkerygma

Begründer: Johann Gottfried Herder, *Vom Erlöser der Menschen*, Riga 1796.

Johann Carl Ludwig Gieseler, *Historisch-kritischer Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien*, Leipzig 1818.

Im 20. Jh. vertrat *Bo Reicke* (*The Roots of the Synoptic Gospels*, Philadelphia 1986) eine Variante.

Inhalt: Die Synoptiker schöpfen aus einer gemeinsamen mündlichen Predigttradition aus Jerusalem.

Problem: Die wörtlichen Parallelen zwischen den Synoptikern setzen Schriftlichkeit voraus. Die Unterschiede zwischen den Evangelien werden nicht überzeugend erklärt.

- (3) *Zwei-Quellen-Theorie*
Die Evangelien sind komplex miteinander verbunden.

c. Die Zwei-Quellen-Theorie ist die heute von der Forschung favorisierte Lösung. In allen führenden „Einleitungen“ wird sie vertreten. In der katholischen Kirche wurde sie Anfang des 20. Jh. von der Päpstlichen Bibelkommission bekämpft, weil sie im Widerspruch zu traditionellen Auffassungen stand. Aber sie hat sich durchgesetzt und ist inzwischen breit akzeptiert. Sie ist die philologische Basis für die Liturgiereform des 2. Vatikanischen Konzils bei der neuen Leseordnung mit dem Rhythmus der drei Lesejahre nach Matthäus, Markus und Lukas. Sie geht von der Benutzungshypothese aus und kombiniert sie innovativ mit diversen Elementen von Traditionshypothesen.

- (1) *Markuspriorität*

Begründer: Karl Lachmann, *De ordine narrationum in evangeliiis synopticis*, Theologische Studien und Kritiken (1835) 570- 590.

Inhalt: Das Markusevangelium ist nicht als zweites oder als letztes, sondern als erstes Evangelium geschrieben worden; es ist das älteste Evangelium; es hat Matthäus wie Lukas als Quelle gedient. Beide orientieren sich am roten Faden des Markus.

Argumente: Der Markus-Stoff begegnet zu großen Teilen bei Matthäus und Lukas. Beide sind einander dann besonders nahe (in der Perikopenfolge wie im Wortlaut), wenn sie mit Markus übereingehen. Ergänzungen des Markus durch Matthäus und Lukas sind leichter zu erklären als Kürzungen des Matthäus (und Lukas) durch Markus.

Probleme: 1. Weder Matthäus noch Lukas bieten den gesamten Stoff des Markus.

Aber:

In den Auslassungen gibt es wenig Gemeinsamkeit.

Also:

Die These der Markuspriorität steigt, wenn sich die Kürzungen als redaktionelle Reduktionen erklären lassen.

2. Markus muss zahlreiche Jesustraditionen entweder nicht gekannt oder ausgelassen haben.

Aber:

Die Jesustradition ist z.T. zersplittert. Sie wird erst gesammelt.

Also:

Die These der Markuspriorität steigt, wenn man plausibel machen kann, dass es in der Anfangszeit noch keinen flächendeckenden Informationsaustausch zwischen verschiedenen Gemeinden mit ihren verschiedenen Sondertraditionen gegeben hat. Das Sondergut bei Matthäus und Lukas bestätigt diese Annahme.

Die These der Markuspriorität begegnet im wissenschaftlichen Standardmodell in Verbindung mit der These, dass Matthäus und Lukas unabhängig voneinander entstanden sind. Diese These ist eigens begründungspflichtig. Die Begründung ergibt sich aus den umfangreichen Partien, die sie je für sich haben.

(2) *Logien- oder Redenquelle (Q)*

Begründer: Christian Hermann Weisse, *Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch betrachtet I-II*, Leipzig 1838.

Inhalt: Neben Markus haben Lukas und Matthäus, die einander nicht gekannt haben, noch eine weitere gemeinsame schriftliche Quelle benutzt. Aus ihr erklärt sich der Stoff, den beide über Markus hinaus gemeinsam haben. Weil es sich vor allem um Worte (Logien) und Reden Jesu handelt, wird die Sammlung „Logienquelle“ oder „Redenquelle“ genannt (Q).

Argumente: Die Gemeinsamkeiten zwischen den fraglichen Parallelen zwischen Lukas und Matthäus sind so groß, dass auf eine schriftliche Vorlage geschlossen werden muss. Der Q zugeordnete Stoff hat ein einigermaßen klares Profil; ein „Sitz im Leben“ lässt sich rekonstruieren: die Mission in Palästina, die vorösterlich beginnt, aber nachösterlich geformt wird.

Probleme: 1. Q ist ein Konstrukt der Forschung;
es gibt keinen Handschriftenfund, der sie bestätigt.
Aber:
Die Argumente der Textanalyse sind stark.
2. Q ist ein fragiler Text. Die Forschung ist sich uneins, ob es verschiedene Redaktionen gab und ob Matthäus und Lukas verschiedene Versionen benutzt haben.
Aber:
Differenzierungen berühren nicht den Kern.
Also:
Die Hypothese taugt als Operationsbasis – je besser, desto mehr irritierende Phänomene erklärt werden können.

Zur Hypothese gehört, dass Markus Q nicht gekannt hat. Diese Konzeption ist plausibel, weil sich die Kürzungen, die Markus vorgenommen haben müsste, nicht gut erklären lassen.

(3) *Sondergut*

Die Kombination der Q-Hypothese mit der Annahme der Markus-Priorität reicht bei Weitem nicht aus, den Textbestand des Matthäus und Lukas zu erklären. Beide Evangelisten müssen überdies in erheblichem Maße sog. „Sondergut“ benutzt haben. Es handelt sich – anders als beim Markusevangelium und der Redenquelle – nicht um feste Traditionsblöcke, sondern um disparate Traditionen, und zwar sowohl um Einzelperikopen wie auch um Sammlungen und Quellentexte größeren Umfangs. Es sind Traditionen, die jeweils nur Matthäus oder Lukas bekannt geworden sind. Zum „Sondergut“ gehören z. B. die Kindheits- und die Osterevangelien, aber auch viele Gleichnisse.

(4) *Kritische Bestandsaufnahme*
Die Zwei-Quellentheorie weiter entwickelt werden

Die Zwei-Quellen-Theorie ist eine Hypothese, aber die derzeit am besten begründete. Sie muss allerdings weiterentwickelt und modifiziert werden.

(1) *Die Priorität des Markusevangeliums steht außer Frage.*

Probleme bereiten allerdings Übereinstimmungen zwischen Matthäus und Lukas gegen Markus.

- Sie bestehen zum einen darin, dass Matthäus und Lukas gemeinsam Markusstoff auslassen:
 - den Spruch vom Sabbat für den Menschen Mk 2,27 – als zu liberal?
 - das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat Mk 4,26-30 – als Dublette zum Senfkorngleichnis Mk 4,30ff. parr.?
 - die Blindenheilung Mk 8,22-26 – als Dublette zu Mk 10,46-52 parr.?
 - den Spruch vom Wurm Mk 9,48 – als unverständlich?
 - den Spruch vom Feuersalzen Mk 9,50 – als zu kühne Metapher?
 - die Notiz von der Flucht des nackten Jünglings Mk 14,50 – als zu anstößig?
- Sie bestehen zum anderen in den *minor agreements*: Matthäus und Lukas weisen zuweilen bei Stoffen, die sie mit Markus teilen, wörtliche Übereinstimmungen gegen Markus auf, z.B. diskutiert Jesus über das Doppelgebot nach Mk 12,28-34 mit einem „Schriftgelehrten“, der ihm positiv gegenüber eingestellt ist, nach den Parallelen Mt 22,34-40 und Lk 10,25-28 aber mit einem „Gesetzeslehrer“, der ihn auf die Probe stellen will.¹⁴

Kontrovers diskutiert wird,

- ob sich diese Phänomene am ehesten dadurch erklären lassen, dass es eine zweite Markus-Version, einen „Deuteromarkus“ gegeben hat, der bereits jene Auslassungen und sprachlichen Varianten aufgewiesen hätte,
- oder ob sich die *minor agreements* als mehr oder weniger zufällige Übereinstimmungen im Zuge von Redaktionsprozessen der Markusvorlagen durch die beiden Seitenreferenten erklären lassen.

Der Vorteil der ersten Lösung wäre, dass nur *ein* Redaktor angenommen werden müsste, aber nicht zwei gleichsinnige Redaktionen postuliert werden müssten. Der Nachteil besteht darin, dass man mit einem großen Unbekannten rechnet, der kein klares Profil hat.

Schlussfolgerung:

Das Postulat eines „Zweiten Markus“ ist nicht hinreichend begründet. Man kann kein schlüssiges Konzept erkennen, dass die *minor agreements* als kohärente Redaktion erkennen lässt. Aber der Verweis auf zufällige Gleichheit reicht nicht aus.

¹⁴ Eine Auflistung findet sich bei *Frans Neirynck, The Minor Agreements in an Horizontal Line Synopsis*, Leuven 1991.

(2) *Die Existenz einer Logienquelle ist die beste bekannte Hypothese.*

1. Probleme bereitet allerdings an vielen Stellen die exakte Rekonstruktion eines Q-Textes. Das internationale Q-Projekt setzt auf eine wortwörtliche Rekonstruktion.¹⁵ Aber dieser Versuch, oft erfolgreich, stößt an Grenzen.
2. Noch schwieriger ist die Frage nach dem Umfang und der Komposition der Redenquelle zu beantworten. Im Ganzen herrscht der Eindruck, dass Lukas die Abfolge, Matthäus den Wortlaut der Quelle besser wiedergibt. Doch kann das nur eine grobe Vermutung sein.
3. Zwischen Markus und Q gibt es einige Doppelüberlieferungen, z. B. die Aussendungsrede oder Gleichnisse aus Mk 4. Wenn diese Überlieferungen nicht durch markinische Q-Benutzung erklärt werden können, dann muss es Überschneidungen im vorgelagerten Traditionsraum gegeben haben.
4. Hat es verschiedene Fassungen gegeben, eine matthäische und eine lukanische Rezension? Das wird oft angenommen, wirft aber größte Schwierigkeiten auf, überhaupt von einer kohärenten Q-Tradition zu reden, und lässt sich methodisch kaum kontrollieren.

(3) *Die Zwei-Quellen-Theorie ist ein Basismodell, nicht mehr und nicht weniger.*

Sie muss an verschiedenen Stellen erheblich weiterentwickelt werden.

1. Die synoptischen Evangelien erklären sich nicht nur aus zwei, sondern aus sehr vielen Quellen.
 - Markus hat viele eigene Traditionen.
 - Q hat eigene Traditionen.
 - Das Sondergut ist für Matthäus wie Lukas von erheblichem Gewicht.
2. Zwischen den Traditionssträngen muss es weit mehr Querverbindungen gegeben haben, als ein Schema erkennen lassen kann.
3. Die Evangelien lassen nur einen kleinen Ausschnitt der Tradition erkennen.
4. Die Zwei-Quellen-Theorie darf die mündliche Tradition nicht ausblenden, die parallel zur Schriftwerdung lebendig weiterlief und zuweilen die Synoptikertexte dominiert. Wenn Matthäus und Lukas Markus und Q als Hauptquellen benutzt haben, spricht dies nicht dagegen, dass sie sich (nicht nur) in Einzelfällen von mündlichen Traditionen oder Doppelüberlieferungen haben beeinflussen lassen. Vielleicht erklären sich einige „minor agreements“ im Wortlaut aus diesem Phänomen.

¹⁵ Im Projekt wird eine eigene Verzählung vorgeschlagen, die mit dem Sigel Q arbeitet und dann die lukanischen Kapitel- und Versangaben anfügt. Studienausgabe: Die Spruchquelle Q. Studienausgabe Griechisch und Deutsch, hg. v. Paul Hoffmann und Christoph Heil, Darmstadt - Leuven 2002.

2.1.4 Die johanneische Frage¹⁶

a. Das Johannesevangelium ist eine Jesusgeschichte, die wesentliche Übereinstimmungen mit den synoptischen Evangelien aufweist:

- die Konzentration auf Jesus, seine Botschaft, seine Verkündigung, seine Taten, sein Leiden und seine Auferstehung,
- die Berufung von Jüngern, ihre Ausbildung in seiner Schule der Nachfolge,
- die Auseinandersetzung mit Pharisäern und Schriftgelehrten,
- der geographische Rahmen zwischen Galiläa (Nazareth, Kapharnaum) und Jerusalem mit Samaria als Grenzgebiet.
- Vor allem ist die Form des Evangeliums, die Johannes wählt, in den Grundzügen mit den Synoptikern identisch.

Eine Reihe von Texten verlaufen als enge Parallelen. Dazu gehören:

- die Heilung des Knechtes des Hauptmanns von Kapharnaum (Mt 8,5-13 par. Lk 7,1-10) und die Heilung des Sohnes des königlichen Beamten (Joh 4,46-54);
- das Brotwunder und der Seewandel (Mk 6,32-44.45-52 parr.; Joh 6,1-15.16-21);
- der Einzug in Jerusalem (Mk 11,1-11 parr.; Joh 12,12-15);
- die Vertreibung der Händler aus dem Tempel (Mk 11,15-19 parr.; Joh 2,13-17);
- die Salbung in Bethanien (Mk 14,3-9 par. Mt; Joh 12,1-8; vgl. Lk 7,36-50);
- die Passionserzählung (besondere Nähe zur Lukaspassion).

Darüber hinaus gibt es Parallelen:

- bei der Zeichenforderung (Mk 8,11 parr.; Joh 6,30),
- beim Petrusbekenntnis (Mk 8,29 parr.; Joh 6,68f.).

In Joh 3,3.5 fällt das Stichwort Gottesherrschaft: beim ersten theologischen Dialog, den Jesus führt.

b. Das Johannesevangelium weist aber im Aufriss, im Thema, im Stoff und in der Sprache wesentliche Unterschiede zu den synoptischen Evangelien auf.

- Nach Johannes ist Jesus drei-, nach den Synoptikern nur einmal in Jerusalem.
- Nach Johannes hat Jesus drei Jahre, nach den Synoptikern nur etwa ein Jahr lang öffentlich gewirkt.
- Nach Johannes ist Jesus am Rüsttag zum Paschafest hingerichtet worden, nach den Synoptikern am Paschafest selbst.
- Das Hauptthema der Verkündigung Jesu ist nach den Synoptikern die Herrschaft Gottes, nach Johannes ist es Jesus selbst als Offenbarer des Vaters und das ewige Leben, das in der Teilhabe an der ewigen Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn besteht.
- Die Masse des von Johannes gebotenen Stoffes ist aus den Synoptikern nicht bekannt; die große Mehrzahl des synoptischen Stoffes fehlt bei Johannes.
- Äußert sich Jesus nach den Synoptikern vor allem durch Gleichnisse, Jüngerbelehrungen, Streitgespräche und Apophthegmata, so nach dem Johannesevangelium vor allem in umfangreichen Monologen und Dialogen, die in immer neuen Wendungen einige wenige Grundthemen umkreisen.

Die Differenzen haben eine andere Qualität als die Unterschiede zwischen den Synoptikern. Sie betreffen die gesamte Charakteristik des Johannesevangeliums.

¹⁶ Vgl. *Martin Hengel*, Die johanneische Frage (WUNT 67), Tübingen 1993.

d. Der Befund ist nicht eindeutig auszuwerten. Aus ihm erwächst die johanneische Frage: Welches literarische Verhältnis besteht zwischen dem Johannesevangelium und den synoptischen Evangelien?

Diese Frage hat nicht nur ein philologisches Gewicht. Denn an ihrer Antwort hängt zum einen die Stellung des Johannesevangeliums in der Theologiegeschichte des Urchristentums, zum anderen die Bedeutung des Johannesevangeliums für die Rückfrage nach Jesus.

e. Die Exegese kennt verschiedene Erklärungsmodelle, die in hohem Maße strittig sind.

- Ein traditionelles Erklärungsmuster historischer Kritik, das durch den Einfluss von Rudolf Bultmann (Das Evangelium nach Johannes, Göttingen ²¹1986 [1941]) viel Zustimmung gefunden hat, geht von der weitgehenden Isolation des Johannesevangeliums aus: Die Synoptiker seien wie Paulus unbekannt; das Johannesevangelium gehe seine eigenen Wege.
- Ein Gegenmodell hat Klaus Berger entwickelt (Im Anfang war Johannes, Stuttgart 1997): Das Johannesevangelium sei vielleicht nicht das älteste Evangelium, aber unabhängig von den Synoptikern entstanden, vielleicht gleichzeitig mit Markus, jedenfalls vor Matthäus und Lukas.
- Seit den 80er Jahren des 20. Jh. kristallisiert sich eine neue Mehrheitsmeinung heraus, die an patristische Positionen anknüpft: Johannes sei nicht unabhängig von den Synoptikern entstanden, sondern habe sie – mehr oder weniger intensiv – vorausgesetzt und sich auf sie bezogen. Oft wird zwischen der Kenntnis synoptischer Stoffe und der Kenntnis synoptischer Evangelien differenziert.

f. Die argumentative Auseinandersetzung kann (nur) ein Wahrscheinlichkeitsurteil begründen.

- Ein starkes Argument gegen die historische und theologische Isolation des Johannesevangeliums ist die überragende Wertschätzung, die sich dieses Evangelium in der gesamten Alten Kirche von Anfang an erfreut hat.
- Ein starkes Argument gegen die literarische Unabhängigkeit ist die Form des Evangeliums: Die müsste in einem kurzen Zeitraum gleich zweimal erfunden worden ein. Gegen dieses Argument wird vorgetragen, dass die Gattung des Evangeliums nicht so singular sei, sondern die antike Form der Biographie variere. Aber in jeder antiken Literaturgeschichte werden die charakteristischen Besonderheiten der Evangelien notiert.
- Ein starkes Argument für die literarische Abhängigkeit des Johannesevangeliums von der synoptischen Tradition besteht darin, dass an einer ganzen Reihe von Stellen synoptische Vorkenntnisse vorausgesetzt sind, während umgekehrt kein einziges spezifisch johanneisches Motiv bei der Lektüre der Synoptiker vorauszusetzen ist.

Deshalb lässt sich die *Arbeitshypothese* aufstellen:

Johannes hat wenigstens Markus, wahrscheinlich auch Lukas gekannt. Berührungen allein im Feld der mündlichen Überlieferung (Rudolf Schnackenburg) reichen nicht aus. Johannes benutzt die Synoptiker allerdings nicht als Quelle (wie Matthäus und Lukas Markus benutzt haben), sondern folgt auch bei gemeinsamen Überlieferungen seinem eigenen Weg, den der Lieblingsjünger gebahnt hat (s.u. Kap. 2.4).

2.1 Das Markusevangelium. Die älteste Geschichte Jesu

2.1.1 Die Verfasserfrage

a. Seit dem 2. Jh. gilt Johannes Markus aus Jerusalem (Apg 12,12.25; 13,5.13; 15,37ff.; Phlm 24; Kol 4,10; 2Tim 4,11; vgl. 1Petr 5,13), ein Begleiter des Paulus und Petrus, als Verfasser des (ursprünglich anonym überlieferten) Evangeliums. Maßgebend ist das Zeugnis des Papias, Bischof von Hierapolis (120/130), das Eusebius (*hist. eccl.* III 39,15) mitteilt:

Auch dies hat der Presbyter (Johannes) gesagt: Markus, zum Dolmetscher (*hermeneutes*) des Petrus geworden, schrieb alles, woran er sich erinnerte, sorgfältig auf, freilich nicht der Reihe nach, sowohl Worte als auch Taten des Herrn. Denn er hatte den Herrn weder gesehen, noch war er ihm nachgefolgt, sondern erst später, wie ich bereits sagte, dem Petrus. Dieser richtete seine Lehrvorträge (*didaskalia*) nach den Bedürfnissen (der Hörer), jedoch nicht so, als wollte er eine (vollständige) Zusammenstellung der Herrenworte geben. Darum fehlte auch Markus nicht darin, dass er einiges so aufschrieb, wie er es im Gedächtnis hatte. Denn er war darauf bedacht, nichts von dem Gehörten wegzulassen oder falsch wiederzugeben.

Für die historische Zuverlässigkeit dieser Tradition sprechen vor allem ihr hohes Alter und das Gewicht des Petrus im Evangelium.

b. In der modernen Exegese überwiegt jedoch die Skepsis an der traditionellen Auffassung.

- Der Passus bei Papias hat einen apologetischen Klang. Das Markusevangelium soll als eine Art Petrus-evangelium aufgewertet werden.
- Papias ist in der Antike als historischer Gewährsmann umstritten. Auch seine Angaben über die anderen Evangelien¹⁷ lassen sich nicht ohne Weiteres verifizieren, wiewohl seine – von Eusebius ausführlich zitierte – Schrift eine wichtige Quelle für die Kanongeschichte ist.¹⁸
- Die Angaben der Tradition lassen sich aus 1Petr 5,13 erschließen (vgl. Eusebius, *hist. eccl.* III 39,17).
- Im Evangelium spielt Petrus zwar eine große Rolle – doch in den anderen Evangelien (auch über den Markus-Stoff hinaus) ebenso. Das Spektrum der Gattungen im Evangelium ist so breit, dass es nicht allein auf „Lehrvorträge“ zurückgeführt werden kann.

c. Eine positive Aussage zu treffen, ist ungleich schwerer als die Kritik der Tradition. Auch wenn die Papias-Notiz historisch unsicher bleibt, ist es wahrscheinlich, dass der Name des Verfassers Markus war. Vermutlich wurde er später mit Johannes Markus identifiziert. Der Evangelist wird von vielen Forschern als Heidenchrist eingeschätzt, ist aber wohl doch eher ein hellenistischer Judenchrist. Wiewohl eine Fixierung auf Petrus nicht ratsam ist, hat Markus auf wichtige alte Jesustraditionen Zugriff gehabt.

¹⁷ Ulrich H. J. Körtner, „Papiasfragmente“, in: Schriften des Urchristentums 3, Darmstadt 1998.

¹⁸ Vgl. Ulrich H.J. Körtner, Papias von Hierapolis. Ein Beitrag zur Geschichte des frühen Christentums (FRLANT 133), Göttingen 1983; Josef Kürzinger, Papias von Hierapolis und die Evangelien des Neuen Testaments, Regensburg 1983; E. Norelli, Papias di Hierapolis, Esposizione degli oracoli del Signore. I frammenti. Introduzione, testo, traduzione e note, Milano 2005, 113-123.292-315 (zu Mk).

2.1.2 Adressaten, Zeit und Ort

a. Das Markusevangelium ist keine Missionsschrift, sondern wendet sich an Christen. In der Mehrzahl handelt es sich um Heidenchristen (Übersetzungen aramäischer Ausdrücke in Mk 5,41; 7,34; 15,22.34; Erklärungen jüdischer Bräuche in Mk 2,19; 7,3f.; 14,12; 15,42). Wahrscheinlich handelt es sich aber – wie im Urchristentum meist – um eine gemischte Gemeinde aus Heiden- und Judenchristen.

b. Nach Papias ist das Evangelium erst nach dem Tode des Apostels Petrus, also frühestens Mitte der 60er Jahre geschrieben worden. Eine genauere Festlegung erfolgt nicht. Die neuere Exegese stimmt (weitgehend) darin überein, dass das Evangelium unter dem Eindruck des Jüdischen Krieges (66-70n. Chr.) verfasst worden ist, entweder kurz vor (L. Schenke) oder kurz nach (R. Pesch; J. Gnilka) der Zerstörung des Tempels (vgl. Mk 13,1f.7.9f.14.21f.; 15,38). Einzelne Stimmen versuchen eine frühere Datierung (Berger), müssen aber mit riskanten Konstruktionen arbeiten.¹⁹

c. Als Entstehungsort gilt traditionell Rom. Dafür ist die Papias-Notiz verantwortlich. Auch in der neueren Forschung wird recht häufig so geurteilt (R. Pesch; M. Hengel). Wahrscheinlicher ist aber ein Ort in größerer Nähe zu Galiläa, etwa in Syrien (J. Gnilka) oder Phönicien (L. Schenke).

d. Ein Evangelium ist von seiner Gattung her nicht so direkt situationsbezogen wie ein Brief. Deshalb sind die Rückschlüsse vom Text selbst und von frühen Zeugnissen her auf die Zeit und den Ort seiner Entstehung zwar hilfreich, aber oft – im Rahmen eines gewissen Spektrums – relativ unsicher, so dass immer mit Varianten gerechnet werden kann.

Eine offene Frage ist, wie sehr durch die Erzählung von Jesus in einem Evangelium aktuelle Fragen des Gemeindelebens – Probleme, Krisen, Aufbrüche – beantwortet werden sollen. Der aktive Adressatenbezug steht außer Frage. Aber ein aktueller Bezug lässt sich durchweg nur indirekt und mit gehöriger Unsicherheit erschließen. Dominant ist hingegen die Dynamik der Traditionsbildung über Jesus: Die Vielfalt der Überlieferungen schreitet nach Sammlung und Transformation durch ein neues Medium, einen geschriebenen Text.

In jüngster Zeit gewinnt eine politische Lektüre des Markusevangeliums Oberwasser, die eine Kritik am Imperium Romanum und besonders am flavischen Kaiserhaus erkennt, das mit Vespasian und Titus für die Zerstörung Jerusalems Verantwortung trägt und einer Kaiser-Ideologie Vorschub leiste, der im Namen Jesu zu widersprechen sei. Allerdings fällt im ganzen Evangelium der Name der vermuteten Opponenten kein einziges Mal. Die Perikope vom Zinsgroschen lässt keine radikale Opposition, sondern eine Zuerkennung dessen, „was des Kaisers“, unter der Voraussetzung einer Beachtung dessen, „was Gottes ist“ erkennen (Mk 12,13-17).²⁰

¹⁹ Die zwischenzeitlich hochgepuschte These, ein Markusfragment aus den 40ern sei in Qumran gefunden worden (*Carsten Peter Thiede*, Die älteste Evangelienhandschrift? Das Markusfragment von Qumran und die Anfänge der schriftlichen Überlieferung des Neuen Testaments, Wuppertal ²1990 [¹1988]), ist zusammengebrochen.

²⁰ Darin spiegelt sich ein Grundanliegen der politischen Ethik Jesu; vgl. *Thomas Söding*, Die Verkündigung Jesu. Ereignis und Erinnerung, Freiburg - Basel - Wien 2012, 600-604.

2.1.3 Das Problem des Markus-Schlusses

- a. Sehr viele Handschriften, darunter auch sehr alte (A, C, D), schließen mit einem Erscheinungsbericht Mk 16,9-20 (sog. längerer Schluss). Die Textkritik erweist diese Verse jedoch als sekundär. Sie verdanken sich einer nachträglichen Erweiterung des Evangeliums im Lichte von Lk 24 und vor allem von Mt 28,16-20 sowie Joh 20-21.
- b. Im Codex Bobbiensis (k) finden sich im Anschluss an Mk 16,8 zwei knappe summarische Sätze über den Bericht der Frauen und den Missionsauftrag Jesu (sog. kürzerer Markus-Schluss). Auch er ist sekundär.
- c. Der sicher überlieferte Text des Evangeliums endet ursprünglich mit Mk 16,8. Das wird vor allem durch den Codex Vaticanus (B) und den Codex Sinaiticus (ⲛ) bezeugt. Das ist merkwürdig, weil das Evangelium dann offen endet. Am Schluss des Evangeliums steht dadurch der Rückverweis auf Galiläa.

2.1.4 Vorlagen

a. Die Frage nach Vorlagen des Markusevangeliums ist zwar notwendig, aber schwierig; je detaillierter sie gestellt wird, desto unsicherer kann sie beantwortet werden.

- Die Frage zu stellen ist notwendig, weil die Evangelien Traditionsliteratur sind (vgl. Lk 1,1-4). Die Evangelisten fabulieren nicht frei über Jesus, sondern eignen sich die Überlieferung von Jesus an.
- Im 20. Jh. hatte die diachrone Arbeit am Markusevangelium und den anderen Evangelien eine Blütezeit. Einerseits wurden an Einzelperikopen detaillierte, oft mehrstufige Schichtenmodelle erarbeitet, die das mehrstufige Textwachstum rekonstruieren konnten. Andererseits wurden, teils weitreichende, Theorien über vormarkinische Sammlungen aufgestellt.

Heute herrscht weit größere Skepsis. Den Primat hat die Synchronie. Traditionen können eher im Allgemeinen als im konkreten Einzelfall eruiert werden.

b. Der Markustext basiert im Wesentlichen auf Vorlagen.

- Die umfangreichste und theologisch gewichtigste Vorlage des Evangelisten ist der *vormarkinische Passionsbericht*. Sein genauer Umfang ist umstritten. Er wird aber weder den Kern des gesamten Textbestandes von Mk 8,27 an (R. Pesch) noch nur einen knappen Kreuzigungsbericht (J. Ernst) enthalten haben. Mit einem allmählichen Wachstum ist zu rechnen. Seine Anfänge reichen in die Jerusalemer Urgemeinde zurück. Bereits vor Markus wird er durch die Berichte vom Einzug in Jerusalem (Mk 11,1-10) und der Tempelaktion (Mk 11,15ff.) eingeleitet worden sein und den Grundbestand der Perikopen (mindestens) von der Auffindung des Abendmahlsaales an (Mk 14,12) bis zur Kreuzigung und zur Graberzählung (16,1-8) umfasst haben.
- Neben dem Passionsbericht hat der Evangelist weitere schriftliche *Sammlungen* aufgenommen:
 - eine Sammlung galiläischer Streitgespräche (Mk 2,1 - 3,6);
 - eine Sammlung von Gleichnissen (Mk 4,3-9.13-20.26-32);
 - eine Rede über die Endzeit (Mk 13,3-37).
- Überdies liegen dem Evangelium zahlreiche mündliche und schriftliche Einzeltraditionen zugrunde, insbesondere über Machttaten, Jüngerbelehrungen und (weitere) Streitgespräche Jesu.

Markus schreibt nichts über seine Recherchen. Er hat auch längst nicht alles erfasst, aber doch Wesentliches, das von den anderen Synoptikern (Matthäus und Lukas) übernommen worden ist.

c. Das theologische Hauptproblem im Vorfeld des Markusevangeliums:

- Der vormarkinische Passionsbericht zeichnet Jesus in den Farben des leidenden Gerechten, wie er in den Leidenspsalmen vor Augen gestellt wird (z.B. Mk 15,23: Ps 69,22; 15,24: Ps 22,19; 15,29: Ps 22,8; 109,25; 15,32: Ps 69,10; 15,34: Ps 22,2; 15,36: Ps 69,22). Von all seinen Freunden verlassen, wird Jesus als Unschuldiger verurteilt und hält dennoch an seinem Vertrauen auf Gott fest (Mk 14,35f.; 15,34).
- Die weitaus meisten anderen Jesus-Traditionen legen indes den Akzent auf das vollmächtige Wirken Jesu: sein befreiendes Lehren und Wunderwirken, sein geheimnisvolles Vorauswissen, seinen charismatisch-autoritativen Nachfolgeruf, das Epiphan-Werden des Göttlichen in seiner Person.

Das Problem schreit nach einer Lösung, weil beide Aspekte zur Erinnerung gehören.

2.1.5 Aspekte markinischer Theologie

a. Im Vorfeld und bei der Lektüre des Markusevangeliums stellt sich das Problem, wie die unterschiedlichen Jesus-Bilder der verschiedenen Überlieferungen zusammenhängen. Bilden der vollmächtige und der ohnmächtige, der kraftvoll wirkende und der leidende Jesus, der Basileia-Bote und der Gekreuzigte eine Einheit? Und worin wäre sie zu suchen?

b. Mit der Abfassung eines Evangeliums zeigt Markus, dass er eine organische Verbindung der Traditionen vom vollmächtigen Wirken mit der Passionsüberlieferung beabsichtigt, nicht ein Gegeneinander, sondern ein wechselseitiges Miteinander dessen, was ihm von Jesus überliefert ist.

c. Durch sein Evangelium bringt Markus ohne einseitige Auswahl und Abgrenzung die gesamte Breite der ihm zugänglichen Überlieferung als verbindliche Glaubens- und Verkündigungstradition in seiner Gegenwart und für seine Gemeinde(n) zur Geltung.

Im Zuge dessen entwickelt Markus eine fundamentale theologische Deutung der Person, des Wirkens, des Leidens und der Auferstehung Jesu:

- Er zeigt einerseits, dass der vollmächtige Wundertäter und Lehrer Jesus nur von seinem Tod und seiner Auferweckung her verstanden und geglaubt werden kann (Schweigegebote [Mk 8,30]; Unverständnismotiv [Mk 8,14-21]).
- Und er zeigt andererseits, dass die Verkündigung des Todes und der Auferweckung Jesu bleibend darauf angewiesen ist, zu erinnern, dass sie den Tod und die Auferstehung des Basileia-Boten zur Sprache bringt (Galiläa am Anfang und Ende des Markusevangeliums).

Die christologische Grundspannung der Traditionen, die Markus aufgenommen hat, wird also nicht abgebaut, sondern aufgebaut, weil sie erst das eine vom anderen her wechselseitig erklärt.

d. Im Zentrum der Christologie steht die Gottessohnschaft Jesu.

Zwischen Mk 1,11; 9,8 und 15,39 besteht eine enge Beziehung.

- Mk 1,11 ist wie ein Berufungswort an Jesus gestaltet, das nur er hört.
- Mk 9,8 offenbart die Gottessohnschaft Jesu vor ausgewählten drei Jüngern, die Jesus mit einem Schweigegebot belegt, das bis zur Auferstehung befristet ist (Mk 9,9).
- Mk 15,39 ist das erste öffentliche Bekenntnis zu Jesus als dem Sohn Gottes: die Reaktion des heidnischen Hauptmannes darauf, wie Jesus stirbt.

Die theologische Pointe dieser Linienführung: Jesus ist zwar von Anfang an der Sohn Gottes, kann aber als solcher erst vom Gesamtverlauf seines Weges her, erst im Blick auf sein Sterben, letztlich also erst im Licht von Ostern erkannt und bekannt werden.

e. Das Markusevangelium ist eine Schule des Glaubens.

- Glaube an das Evangelium (Mk 1,15) ist das Vertrauen darauf, dass Gott seine Herrschaft tatsächlich durch Jesus Christus, seinen Sohn, nahekommen lässt und vollenden wird.
- Glaube integriert deshalb das Bekenntnis zu Jesus Christus als dem Sohn Gottes, kann aber nur als Kreuzesnachfolge gelebt werden.

In der Schule des Glaubens wird nicht nur die Bedeutung Jesu gelernt, sondern auch die Sendung der Kirche in ihrem Verhältnis zu Israel und in ihrer Beziehung zum Reich Gottes.

Literatur:

Thomas Söding, Das Markusevangelium (ThHK 2), Leipzig 2022.

2.2.5 Gliederung des Markusevangeliums

1,1	Überschrift	<i>Anfang des Evangeliums Jesu Christi [des Sohnes Gottes]</i>
1,2-15	Einführung: Vom Täufer Johannes zum Gottessohn Jesus 1,2-8 Der Täufer Johannes 1,9-13 Taufe und Versuchung Jesu 1,14f. Das Programmwort Jesu	<i>Erfüllt ist die Zeit, nahegekommen die Herrschaft Gottes. Kehrt um und glaubt an das Evangelium.</i>
1,16-8,26	Erster Hauptteil – in Galiläa: Jesu vollmächtiges Wirken 1,16-6,6a Von der Berufung der Jünger bis zur Verwerfung in Nazareth: Machtthaten, Streitgespräche, Gleichnisse 6,6b-8,26 Von der Aussendung bis zur Kritik der Jünger Machtthaten, Streitgespräche, Jüngerbelehrungen	
8,27-10,52	Zweiter Hauptteil – auf dem Weg nach Jerusalem: Leidensankündigung und Kreuzesnachfolge im Anschluss an das Petrus-Bekenntnis (8,27-30)	<i>Du bist der Christus (8,29).</i>
	drei Leidens- und Auferstehungsansagen (8,31; 9,31; 10,32ff.)	<i>Der Menschensohn wird den Menschen ausgeliefert (9,31).</i>
	und dreimal der Ruf in die Kreuzesnachfolge (8,34-38; 9,33-50; 10,35-45)	<i>Wer mir nachfolgen will, verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich (Mk 8,34).</i>
11,1 - 16,8	Dritter Hauptteil – in Jerusalem: Letzte Konflikte, Passion und Auferstehung Jesu 11-12 Die letzten Auseinandersetzungen: Vom Einzug in Jerusalem über die Tempelaktion zu den letzten Streitgesprächen 13 Die eschatologische Mahnrede 14-15 Die Passion Jesu 16,1-8 Die Auferstehungsbotschaft im leeren Grab	<i>Ihr sucht Jesus von Nazareth, den Gekreuzigten. Er ist auferweckt worden. Er ist nicht hier. Seht den Platz, wo sie ihn hingelegt haben. Aber geht und sagt seinen Jüngern, vor allem Petrus: Er geht euch voraus nach Galiläa. Dort werdet ihr ihn sehen, wie er es gesagt hat (Mk 16,7).</i>

2.2 Das Matthäusevangelium Jesus als Zeuge der Gerechtigkeit Gottes

2.2.1 Der Verfasser

a. Die gesamte Alte Kirche hält den in Mt 9,9 (diff. Mk 2,13ff. par. Lk 5,27) und Mt 10,3 (par. Mk 3,18; Lk 6,15; vgl. Apg 1,13) genannten Apostel Matthäus für den Verfasser. Diese Tradition lässt sich bis auf eine von Eusebius überlieferte Mitteilung des Papias zurückführen (*hist. eccl.* III 39,16):

Matthäus hat also in hebräischer (aramäischer) Sprache die Worte (des Herrn) zusammengestellt, übersetzt aber hat sie ein jeder so, wie er es konnte.²¹

Die „Worte“ (*logia – λόγια*) beziehen sich nach herrschender Forschungsmeinung nicht auf eine (oder die) Logienquelle, sondern auf das Evangelium, allenfalls eine Grundschrift desselben. Papias stellt zwei Behauptungen auf:

1. Matthäus hat sein Werk auf Aramäisch verfasst.
2. Das kanonische Matthäusevangelium verdankt sich einer der zahlreichen Übersetzungen.

Beide Auffassungen werden von Irenäus (*haer.* III 1,1), Origenes (bei Eus, *hist. eccl.* VI 25,4) und Eusebius (*hist. eccl.* III 24,6) geteilt; sie haben bis in die Neuzeit hinein das Urteil geprägt.

b. Die historisch-kritische Exegese ist allerdings sehr skeptisch.

- Die Papias-Notiz trägt historisch wenig aus.
- Matthäus ist keine Übersetzung aus dem Aramäischen (oder Hebräischen), sondern original griechisch (gute Koine; griechische Quellen: Mk; Q; LXX-Zitate).
- Das Evangelium ist nicht das Werk eines Augenzeugen. Der Zugang zu Jesus ist durch Traditionen vermittelt (Mk; Q, Sondergut), die der Evangelist redigiert.

Deshalb die Folgerung:

Der Verfasser des Evangeliums ist nicht der Apostel Matthäus. Die Zuschreibung kann aus Mt 9,9-13 gewonnen $\sigma\omicron\delta\epsilon\nu$ sein – oder der Abschnitt spiegelt die besondere Bedeutung des Zöllners Matthäus für den Verfasser wider.

c. Beim Versuch, eine positive Alternative zu entwickeln, kommt man über Vermutungen schwer hinaus.

Der Verfasser ist kein Heidenchrist²², sondern ein Judenchrist. Er ist fest in der Gemeindefradition verwurzelt und lässt sich nicht zuletzt durch ihren Gottesdienst inspirieren (Mt 6,9-13). Vermutlich gehört er zu einer Schule christlicher Schriftgelehrter (Mt 23,24; U. Luz). In Mt 13,52 könnte er ein kleines Selbstportrait zeichnen: „ein Schriftgelehrter, der ein Jünger des Himmelreiches geworden ist und einem Menschen gleicht, der aus seinem Schatz Neues und Altes hervorholt.“

2.2.2 Adressaten

a. Die Adressaten des Matthäus sind in ihrer Mehrzahl griechischsprachige Christen, die weder Aramäisch noch Hebräisch verstehen. Die legendarischen Stoffe werden von hellenistischen Judenchristen und von Heidenchristen überliefert worden sein.

²¹ Anders übersetzt freilich *Josef Kürzinger*, Papias von Hierapolis und die Evangelien des NT, Regensburg 1983, 103.

²² So aber *Georg Strecker*, Der Weg der Gerechtigkeit: Die universalistischen Motive seien redaktionell, die israeltypischen traditionell. Diese These scheint nur in einer kurzen Phase zu Beginn der „Redaktionsgeschichte“ plausibel.

b. Allerdings ist das Matthäusevangelium stark durch jüdische Traditionen geprägt: Gesetzesfrömmigkeit wird hochgehalten (Mt 5,17ff.); Heidenmission ist ein Diskussionsthema (Mt 10,5f.; 15,24; aber dann Mt 28,16-20). Das ist kaum nur ein Phänomen der Matthäus vorausliegenden Überlieferung, sondern wahrscheinlich ein aktuelles Problem, sowohl innergemeindlich wie auch im Verhältnis zum Judentum. Das spricht für einen starken judenchristlichen Anteil, womöglich auch für Christen, die aus Judäa und Galiläa (nach 70) zur matthäischen Gemeinde gestoßen sind und nun mit Heidenchristen zusammen in einer Gemeinde leben, die sich mit dem zeitgenössischen Judentum auseinandersetzt.

2.2.3 Zeit und Ort der Entstehung

a. *Terminus a quo* ist (nach der Zwei-Quellen-Theorie) das Markusevangelium. Für eine Entstehung nach 70 spricht vor allem auch Mt 22,7.

Terminus ad quem ist die Bezeugung durch die Didache anfangs des 2. Jh.

Am wahrscheinlichsten ist eine Entstehung zwischen 80 und 90 (Wikenhauser/Schmid; vgl. Gnilka: um 80; Luz: kurz nach 80; Kümmel: 80-100; Lohse: um 90).

b. Vieles spricht für Syrien als Entstehungsort: Mt 4,24 („Syrien“); Mt 2,23: „Nazoräer“ als (Selbst-)Bezeichnung der Christen in Syrien; Vokalisation *raka* Mt 5,22 („Tor“; „Trottel“); Bekanntschaft des Evangelisten sowohl mit dem Markusevangelium als auch mit Q als auch mit z.T. sehr altem Sondergut; Bezeugung durch die Didache; gemischte Gemeinden mit starkem judenchristlichen Anteil; erheblicher jüdischer Bevölkerungsanteil. Innerhalb Syriens ist am ehesten an Antiochia (Luz) oder Damaskus (Gnilka) zu denken.

2.2.4 Vorlagen

a. Die Vorlagen des Matthäusevangeliums lassen sich zum Teil besser als die des Markusevangeliums bestimmen, weil die Zwei-Quellen-Theorie eine erste grobe Unterscheidung erlaubt.

- Mit dem *Markusevangelium* rezipiert Matthäus gesetzeskritische und universalistische Traditionen. Allerdings zeigt sich Matthäus häufig um den Nachweis bemüht, dass die Gesetzeskritik Jesu von der Schrift selbst gedeckt ist (vgl. Mk 2,23-28 par. Mt 12,1-8; Mk 3,1-6 par. Mt 12,9-14) und dass die gesamte Geschichte Jesu eine Erfüllung der Schrift ist (Erfüllungszitate).
- Mit *Q* rezipiert Matthäus isrealbezogene Traditionen palästinischer Judenchristen, die inzwischen freilich hellenistisch-judenchristlich und heidenchristlich dominierte Räume erreicht haben.
- Das *Sondergut* enthält einerseits sehr alte Traditionen, die nach Palästina weisen (z. B. 20,1-16; 21,28-31), andererseits legendarische Stoffe, die hellenistischen Geist atmen (z. B. 17,24-37; 27,3-10).

Matthäus hat mehr Überlieferungen gesammelt als Markus, weil er in einer anderen Situation mehr Zugänge zu anderen Erinnerungen anderer Gruppen an Jesus gehabt hat.

b. Die Traditionen des Matthäusevangeliums sind durch die Spannung von universalistisch ausgerichteten, heidenchristlich orientierten und israelzentrierten, palästinisch-judenchristlich geprägten Traditionen gekennzeichnet.

Diese Spannung signalisiert die Hauptprobleme der matthäischen Gemeinde:

- Wie verhält sich Gottes Handeln in und an Jesus zum Handeln Gottes in der Geschichte Israels?
- Wie verträgt sich die nachösterliche Universalität der Evangeliumsverkündigung mit der Konzentration Jesu auf Israel?
- Welche Rolle spielt das Gesetz für das authentische Christsein?

Mit seinem Evangelium beantwortet Matthäus diese Fragen – auf der Basis des Markusevangeliums und damit einer narrativen Christologie, die auf die Einheit von Vollmacht und Ohnmacht, Wirken und Leiden, Leben, Tod und Auferstehung setzt.

2.2.5 Aspekte matthäischer Theologie

2.2.5.1 Die Grundlinie matthäischer Theologie

a. Matthäus will in einer großen, alttestamentlich geprägten, christologisch orientierten und universalistisch ausgerichteten Neukonzeption eines Evangeliums zeigen, dass Jesus Christus die Erfüllung der Verheißungen Gottes ist und dass in ihm die Spannung zwischen den universalistischen und den israelzentrierten Traditionen ebenso aufgehoben ist wie die Spannung zwischen gesetzeskritischen und toraorientierten Überlieferungen.

b. Damit will Matthäus zugleich den hellenistisch-judenchristlichen und heidenchristlichen Flügel seiner Gemeinde(n) mit dem palästinisch-judenchristlichen versöhnen. Insofern ist Matthäus ein „ökumenisches Evangelium“ (U. Luz).

- Einerseits zeigt Matthäus, dass die missionarische Öffnung für die Heiden aus der inneren Dynamik des Heilshandelns Gottes folgt.
- Andererseits vermittelt er der heidenchristlichen Welt ihr judenchristliches Erbe und führt sie zu den alttestamentlich-jüdischen Wurzeln zurück, die Jesus selbst hat.

In späterer Zeit ist diese Synthese zwischen Juden- und Heidenchristlichem kaum mehr gelungen.

2.2.5.2 Jesus Christus als Erfüllung der Verheißungen Israels

a. Jesus erscheint als „Sohn Abrahams und Sohn Davids“ (Mt 1,1), der „alle Gerechtigkeit erfüllt“ (Mt 3,15): Er ist „Jesus“, der „sein Volk von den Sünden rettet“ (Mt 1,21); gleichzeitig ist er der „Immanuel“, der „Gott mit uns“ (Mt 1,23; Jes 7,14), der sich allen zusagt, die in seinem Namen versammelt sind (Mt 18,20), und der die nachösterlich-universale Mission durch seine Beistandsverheißung trägt (Mt 28,16-20).

b. Der zentrale Hoheitstitel ist – wie bei Markus – Sohn Gottes (Mt 16,16: Petrus; Mt 26,63f.: Selbstbekenntnis Jesu; Mt 27,54: Hauptmann). Allerdings wird Jesus als Sohn Gottes nicht erst unter dem Kreuz vom heidnischen Hauptmann erkannt, sondern bereits unterwegs von seinen Jüngern, allen voran Petrus.

2.2.5.3 Israel- und Heidenmission – Israel und die Kirche

a. Matthäus weiß Jesu Wirken programmatisch auf Israel konzentriert (Mt 15,24; vgl. 10,5f.). Darin sieht er nicht nur eine historische Erinnerung (Strecker; Trilling), sondern einen theologisch relevanten Ausweis der Verheißungstreue Gottes und der darin begründeten Kontinuität zwischen Israel und der Ekklesia. Freilich holt das eschatologische Geschehen des Wirkens, des Todes und der Auferweckung zugleich die ursprüngliche Universalität des Heilswillens Gottes ein.

b. Der Konflikt mit dem zeitgenössischen Judentum, das sich nach der Tempelzerstörung unter der Ägide gemäßigter Pharisäer im Zeichen der Toraobservanz und der Synagogenfrömmigkeit konsolidiert, spitzt sich in der Christologie zu, dreht sich aber auch um das richtige Verständnis, die wahre Interpretation und die authentische Praxis des Gesetzes.

2.2.5.4 Das Gesetz und die neue Gerechtigkeit

a. Die Bergpredigt ist die Magna Charta christlicher Jüngerschaft. Mt 5,17-20 zeigt als Vorspann zu den Antithesen, dass Jesus das Gesetz als den Ausweis des Willens Gottes erfüllt, indem er in kritischer Auseinandersetzung mit dem, was „(zu den Alten) gesagt worden ist“ (5,21.27.31.33.38.43), d. h. mit der zeitgenössischen jüdischen Halacha (vgl. 15,1-20; 23,23), freilegt, worin er im Grunde besteht: im Liebesgebot (Mt 5,43-48; vgl. 7,12; 22,40).

b. Wer dem folgt, lebt die „überfließend größere Gerechtigkeit“, die sich von derjenigen der Pharisäer und Schriftgelehrten qualitativ unterscheidet (5,20).

2.2.6 Gliederung des Matthäusevangeliums

- I. Das Werden des Messias Jesus (1,1 – 4,11)
 1. Der Stammbaum (1,1-17)
 2. Die „Kindheitsgeschichte“ (1,18 - 2,23)
 3. Die Vorbereitung des Wirkens Jesu durch den Täufer (3,1-12)
 4. Die Taufe Jesu (3,13-17)
 5. Die Versuchung Jesu (4,1-11)
- II. Jesu messianische Worte und Taten (4,12-10,42)
 1. Die Anfänge des Wirkens Jesu in Galiläa (4,12-25)
 2. Die Bergpredigt: Jesu Rede über die wahre Gerechtigkeit (5-7) **1. Rede Jesu**
 3. Zehn Wunder Jesu (8-9)
 4. Die Aussendungsrede Jesu (10) **2. Rede Jesu**
- III. Das Wirken des Messias Jesus im Widerstreit der Meinungen (11,1-16,12)
 1. Jesus und der Täufer (11)
 2. Der Widerstand der Pharisäer und Schriftgelehrten gegen Jesus (12)
 3. Jesu Gleichnisrede über die Gottesherrschaft (13,1-53) **3. Rede Jesu**
 4. Die galiläische Krise (13,54 – 14,12)
 - Die Verwerfung Jesu in Nazareth (13,54-58)
 - Die Ermordung des Täufers Johannes (14,1-12)
 5. Die Hinwendung Jesu zum heidnischen Land (14,13 - 16,12)
- IV. Leidensansagen und Jüngerunterweisungen (16-20)
 1. Das Petrus-Bekenntnis (16,13-20)
 2. Der Kreis um die 1. Leidensansage (16,21 - 17,21)
 3. Der Kreis um die 2. Leidensansage (17,22 – 20,16)
 - Die Rede von der Bruderschaft (18) **4. Rede Jesu**
 - Probleme des Gemeindelebens: Ehe - Kinder - Reichtum (19)
 - Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (20,1-16)
 4. Der Kreis um die 3. Leidensansage (20,17-34)
 - Die Notwendigkeit des gegenseitigen Dienens (20,20-28)
 - Die Heilung von zwei Blinden bei Jericho (20,29-34)
- V. Die Vorbereitung auf die Passion in Jerusalem (21-25)
 1. Der Einzug in Jerusalem (21,1-11)
 2. Tempelreinigung und Feigenbaumverfluchung (21,12-22)
 3. Die letzten Streitgespräche Jesu mit seinen Gegnern (21,23 – 22,30)
 4. Weherede gegen die Pharisäer und Schriftgelehrten (23) **5. Rede Jesu**
 5. Rede Jesu über die Endzeit und das Weltgericht (24-25)
- VI. Passion und Auferstehung Jesu (26-28)
 1. Die Passionsgeschichte (26-27)
 2. Die Auferstehungsbotschaft im leeren Grab (28,1-8)
 3. Erscheinung und Missionsbefehl des Auferstandenen (28,9-20)

Literatur:

Thomas Söding, Kommt zu mir! Die Botschaft des Matthäusevangeliums (Te Deum Jahresedition), Stuttgart – Maria Laach 2016 (Einführung).

2.3 Das Lukasevangelium Jesus auf dem Weg Gottes mit den Menschen

2.3.1 Der Verfasser

a. Die kirchliche Tradition denkt beim Verfasser des Lukasevangeliums, der auch die Apostelgeschichte geschrieben hat (Apg 1,1f.), an den aus Phlm 24; Kol 4,14 und 2 Tim 4,11 bekannten Begleiter des Paulus, der nach Kol 4,14 Arzt gewesen ist. Diese Tradition lässt sich über Irenäus bis zur Mitte des 2. Jh. zurückverfolgen:

Lukas, der Begleiter des Paulus, hat das von diesem verkündete Evangelium in einem Buch niedergelegt (*adv. haer.* III 1,1).

Die Auffassung ist vor allem in den Wir-Passagen der Apostelgeschichte begründet (*adv. haer.* III 14,1).

b. Die historisch-kritische Exegese hat die hergebrachte Überzeugung meist verworfen. Ihre wichtigsten Argumente sind:

- Evangelium und Apostelgeschichte sind ursprünglich anonym abgefasst;
- zwischen der Entstehung und der ältesten Zuschreibung zu Lukas klafft eine Lücke von mehr als 50 Jahren;
- eine Beeinflussung speziell durch die paulinische Theologie sei nicht zu erkennen;
- Lukas enthält Paulus den Apostel-Titel vor;
- die „Wir-Passagen“ der Apostelgeschichte (Apg 16; 20f.; 27) seien eher ein stilistischer Kunstgriff oder ein Anzeichen für Quellenbenutzung als ein biographisches Dokument;
- die altkirchlichen Angaben hätten erkennbar eine apologetische Tendenz
- und ließen sich aus einer Kombination der Paulusbriefe mit den „Wir-Passagen“ der Apostelgeschichte entnehmen.

Jedes einzelne Indiz ist schwach; es sei die Summe der Hinweise, die Kritik an der hergebrachten Auffassung begründe.

c. Die historische Kritik war überzogen. Zwar ist das Zeugnis des Irenäus nicht über vernünftige Zweifel erhaben. Aber in der Apostelgeschichte finden sich durchaus Reflexe der paulinischen Rechtfertigungslehre (Apg 13,38ff.; 15,9ff.). Die Deutung der „Wir-Passagen“ als rein literarisches Mittel zur Spannungssteigerung wirkt künstlich; dass Lukas – nur – an diesen Stellen die Spuren der Quellenbenutzung nicht beseitigt hätte, ist schwer zu erklären.

d. These:

Die Wir-Passagen sind weder reines Stilmittel noch Indikatoren einer Quellenbenutzung, sondern Hinweise auf den Verfasser. Danach war Lukas ein Begleiter des Paulus auf der zweiten Missionsreise (spätestens) von Troas (nur) bis Philippi (Apg 16) und auf der dritten Missionsreise von Philippi bis Jerusalem (Apg 20f.) sowie dann auf der Reise des Paulus nach Rom (Apg 27). Die Identifizierung mit dem Lukas von Phlm 24; Kol 4,14 und 2Tim 4,11 ist hingegen ungesichert, wengleich möglich und vielleicht nicht einmal ganz unwahrscheinlich. Nach der Mehrheitsmeinung der historisch-kritischen Exegese war der Autor Heidenchrist, vor seiner Konversion wohl ein „Gottesfürchtiger“, recht gebildet, ein Angehöriger der 3. christlichen Generation; vermutlich lebt er in einer hellenistischen Stadt. Troas, Ephesus, Philippi sind Kandidaten. Es gibt aber keine Sicherheit.

2.3.2 Adressaten

a. Beide Bücher sind Theophilos gewidmet. Der Name („Gottesfreund“) spricht für einen frommen Heiden griechischer Abstammung. Nach antikem Brauch bedeutet die Widmung an eine Persönlichkeit, dass diese die Verbreitung des Werkes fördern soll. Über Theophilos hinaus sind also auch andere Christen, die in einer vergleichbaren religiösen Situation wie er leben, Adressaten des Doppelwerks.

b. Die Bedeutung, die in der Apostelgeschichte Paulus beigemessen wird, spricht dafür, dass die Adressaten im paulinischen Missionsraum leben. Der Verfasser arbeitet daran, sie als Teil der einen großen Missionsbewegung darzustellen, die von Jerusalem ausgeht und dem Zeugnis der Urgemeinde bleibend verpflichtet ist. Deshalb gibt es bei Lukas keinen Widerspruch zwischen Petrus und Paulus und auch keinen Streit (anders als in Gal 2,11-14), sondern eine breite, differenzierte Übereinstimmung. Nach Lukas ist sie in der Sendung Jesu selbst begründet. Der Appell zu caritativem Engagement spricht für eine sozial heterogene Gemeinde.

2.3.3 Zeit und Ort der Entstehung

a. Die neokonservative Annahme, mit Berufung auf den Schluss der Apostelgeschichte sei das Doppelwerk um 60 zu datieren²³, lässt sich nicht halten. Selbst Irenäus datiert das Werk nach dem Tod des Paulus. Nach der Zwei-Quellen-Theorie legt Lukas das gegen 70 verfasste Markusevangelium zugrunde. Die Tempelzerstörung scheint in Lk 21,20-24 und 23,28-31 („Weint nicht über mich, weint über euch und eure Kinder“) vorausgesetzt. Die ekklesiologische Reflexion ist gegenüber Markus um einiges fortgeschritten, besonders in der Apostelgeschichte (Apg 20,17-38). Andererseits ist von einer Bedrückung der Christen, wie sie aus der Johannesoffenbarung – nicht ohne Abstriche – unter Domitian für Kleinasien Mitte der 90er Jahre erschlossen werden kann, noch nichts zu spüren. Am ehesten ist an den Zeitraum 80-90 n. Chr. zu denken.

b. Die Angaben der kirchlichen Tradition stimmen nicht überein. Irenäus (*adv. haer.* III 1,1; 14,1) und Eusebius (*hist eccl.* II 22,6) weisen nach Rom²⁴. Der sog. antimarcionitische Prolog und der monarchianische Lukasprolog sprechen hingegen von Achaia in Griechenland.²⁵ In der neueren Forschung werden auch Philippi²⁶, Ephesus (als Ort einer Paulus-Schule)²⁷ und Antiochia²⁸ ins Spiel gebracht.

Ein sicheres Urteil ist unmöglich. Die Rom-Hypothese wird von den Wir-Passagen gestützt; sie kann aus einer Kombination von Apg 28 und 2Tim 4,11 erschlossen worden sein. Gegen sie spricht das Schweigen über einen Aufenthalt des Petrus in Rom. Achaia und Kleinasien sind Schwerpunkte der Berichterstattung. Deshalb ist eher an den paulinischen Missionsraum im Osten des römischen Imperiums als Abfassungsort und primärer Adressatenkreis zu denken.

²³ So Klaus Berger, *Theologiegeschichte des Urchristentums 755-765*. In Kurzform: Klaus Berger, *Kommentar zum Neuen Testament*, Gütersloh 2011, 494.

²⁴ So u.a. Udo Schnelle, *Einleitung* 259f.

²⁵ Die wichtigsten Quellentexte zur Kanongeschichte sind (in den Originalsprachen) zusammengestellt im Anhang von Kurt Aland (Hg.), *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, Stuttgart 1976.

²⁶ So Hans Klein, *Das Lukasevangelium (KEK I/3)*, Göttingen 2006, 68f.

²⁷ So D. L. Bartlett, *Ministry in the New Testament*, Minneapolis 1993, 120.

²⁸ So Gerhard Schneider, *Die Apostelgeschichte I (HThKNT V/1)*, Freiburg i. Br. 1980, 121.

2.3.4 Die Quellen des Lukas

a. Im Evangelium setzt Lukas das Markusevangelium voraus. Überdies hat er als eine zweite schriftliche Vorlage die Redenquelle (Q) zur Verfügung. Fast die Hälfte seines Stoffes ist jedoch „Sondergut“ (Kindheitsevangelium; Stammbaum Jesu; Gleichnisse; Ostererzählungen). Die Traditionen der Apostelgeschichte sind eigens zu diskutieren.

b. Den Rahmen der Darstellung bildet das Markusevangelium. Lukas übernimmt im Wesentlichen die Anlage des Werkes wie die Abfolge der Perikopen, nimmt aber, weil er stark strafft, nur gut die Hälfte des Textbestandes auf. Sein zusätzliches Material schaltet er vor allem in zwei großen Blöcken ein (Lk 6,17 - 8,3 [mit der Feldpredigt]: Nachfolge; Lk 9,51 - 18,14: Reisebericht²⁹).

c. Theologische Probleme im Vorfeld des lukanischen Doppelwerks werfen vor allem zwei (miteinander) verbundene Fragen auf:

- Zum einen stellt sich das Problem, das (bekannte) Markusevangelium mit dem Stoff der Redenquelle und des (umfangreichen) Sondergutes zu vermitteln: Welches Profil hat die Verkündigung Jesu? Worin besteht ihre Kohärenz?
- Zum anderen entsteht das Problem, dass es möglicherweise im Umkreis der lukanischen Gemeinde(n) bei christlichen Gruppen Tendenzen gegeben hat, sich auf Geheimoffenbarungen zu berufen, die Geschichtlichkeit Jesu zu relativieren und die ethischen Konsequenzen des Evangeliums zu überblenden (vgl. Apg 20,28f.): Welche Identität hat die christliche Verkündigung?

Das zentrale Problem, das es in der Sicht des Lukas zu lösen gilt, lässt sich in der Frage zuspitzen, wie die Kontinuität des Evangeliums in der Diskontinuität der Zeiten gewahrt bleiben kann. Diese Frage, die eine Frage der Kirche seiner Zeit ist, will Lukas beantworten, indem er zeigt, welches Evangelium Jesus selbst verkündet hat und wie es die Urgemeinde nach Ostern neu empfangen und neu verstanden hat, so dass es „bis an die Grenzen der Welt“ (Apg 1,8) als Evangelium verkündet werden konnte.

Weiterführende Literatur:

Daniel Marguerat, Luc-Actes: une unité à construire, in: J. Verheyden (ed.) *The Unity of Luke-Acts* (BETHL 142), Leuven 1999, 57-82.

Georg Geiger, Der Weg als roter Faden durch Lk-Apg, in: J. Verheyden (Hg.), *The Unity of Luke-Acts* 663 – 673.

Christoph G. Müller, Lukas als Erzähler und Charakter-Zeichner. *Gesammelte Studien zum lukanischen Doppelwerk* (HBS 69), Freiburg i. Br. 2012.

²⁹ Vgl. *Reinhard von Bendemann*, Zwischen δόξα und σταυρός. Eine exegetische Untersuchung der Texte des sogenannten Reiseberichts im Lukasevangelium (BZNW CI), Berlin/New York 2001.

2.3.5. Aspekte lukanischer Theologie

a. Die theologische Absicht des Werkes spiegelt sich im Prooemium des Evangeliums (Lk 1,1-4). Dort legt Lukas ausdrücklich Rechenschaft über den Ausgangspunkt und das Ziel seines Unternehmens ab.

- Lukas hat keinen unmittelbaren Zugang zur Jesus-Tradition; er sieht sich vielmehr als Glied einer längeren Traditionskette, die von den „Augenzeugen, die zu Dienern des Wortes geworden sind“ (den Aposteln), über die "vielen", die bereits vor ihm „den Versuch unternommen haben, eine Erzählung“ über Jesus zu schreiben (etwa Markus und Q), bis hin zu ihm selbst reicht.
- Die Traditionskette, an die Lukas anknüpft, verbürgt die Authentizität der Erinnerung an Jesus. Aufgrund ihrer Vielfalt stellt sich aber in der Gegenwart das Problem der rechten Reihenfolge, der richtigen Anordnung des Stoffes. Das ist im Kern ein theologisches, nicht so sehr ein chronologisches Problem: Lukas will in einer umfassenden Erzählung darstellen, wie zusammengehört, was Jesus getan und gelehrt hat, wo die Prioritäten sind und wo die Mitte zu suchen ist.
- Das Ziel des Evangeliums (und des Doppelwerks) besteht darin, Theophilus (und andere Christen) der Zuverlässigkeit der Katechese zu vergewissern, die sie erhalten haben. (Damit ist auch eine Voraussetzung für eine größere Breitenwirkung geschaffen). Das erfordert, genau zu wissen, was „von Anfang an“ (vgl. Apg 1,1f.21) mit Jesus geschehen ist. Die Glaubwürdigkeit christlicher Katechese durch den vollständigen und wohlgeordneten Bericht vom Anfang zu begründen, ist das Ziel des Evangeliums wie der Apostelgeschichte.

Der Prolog erhebt in elegantem Griechisch einen kulturellen Anspruch, der theologisch gedeckt ist; er weist das Evangelium als Biographie aus, die Katechese ist.

b. Nach der Darstellung des Evangeliums geht Jesus einen kontinuierlichen Weg durch das ganze Judenland von Galiläa nach Jerusalem (vgl. Lk 23,5; Apg 10,37ff.). Insbesondere der Reisebericht (Lk 9,51 - 19,28) ist signifikant. Lukas ist nicht an einem historisch zuverlässigen Itinerar interessiert; die stete Ausrichtung des Weges auf Jerusalem ist ihm vielmehr Ausdruck der inneren Einheit des Wirkens Jesu, die sich von ihrem Ende her erschließt: Tod und Auferstehung. Nach der Apostelgeschichte geht dagegen die Bewegung von Jerusalem aus in die Heidenwelt hinein. Signifikant ist das Programmwort des Auferstandenen Apg 1,8. Die Missionsreisen des Paulus werden von Lukas so dargestellt, dass Jerusalem immer die Ausgangsstation ist (Apg 12,25; 15; 18,22). Das Werk endet mit dem Hinweis auf die Möglichkeit der Evangeliumsverkündigung in Rom, die Paulus unter beengten Verhältnissen wahrnimmt (Apg 28,28). Das Ende der Apostelgeschichte ist allerdings offen. Zwei wichtige Probleme bleiben ungelöst: das Verhältnis zu den Behörden (Paulus ist Gefangener; er wird das Martyrium erleiden), und das Verhältnis zu den Juden (in ihrer großen Mehrheit glauben sie nicht an Jesus; Paulus wendet das jesajanische und jesuanische Verstockungsmotiv auf sie an, um die Verweigerung auf Gott selbst zurückzuführen – in der Aussicht auf eine kommende Lösung). Die Geradlinigkeit des Weges sieht Lukas als Zeichen dafür an, dass er vom Geist Gottes bestimmt ist. Gottes Geist, der schon die jungfräuliche Geburt Jesu bewirkt hat (Lk 1,35), bestimmt von der Taufe an (Lk 3,22) Jesu öffentliches Wirken (Lk 4,1.14.18 u. ö.); er befähigt auch die nachösterlichen Zeugen, glaubwürdig und verständlich das Evangelium zu verkünden (Apg 1,5; 2,4.17f. u. ö.).

2.3.5.1 Die Theologie des Weges

a. Das Christentum wird in der Apostelgeschichte als „Weg“ dargestellt (Apg 16,17: „Weg des Heiles“; 18,25: „Weg des Herrn“; 18,26: „Weg Gottes“; 19,9.23; 22,4; 24,14.22: „Weg“); so kann die Dynamik des Christseins in der Nachfolge Jesu zum Ausdruck kommen.

- Es gibt keinen Punkt eines gelebten Lebens, an dem nicht ein Weg zu Jesus und durch ihn zu Gott beginnen könnte – weil Jesus sich auf die Suche nach den Verlorenen macht, wie beispielhaft Zachäus zeigt (Lk 19,10).
- Es gibt keinen Weg zu Jesus, der nicht durch eine tiefe Krise führte – weil es ohne Bekehrung keine Begegnung mit Gott gibt, wie der Zöllner im Tempel vormacht und der Zöllner nicht wahrhaben will (Lk 18,9-14).
- Es gibt keine Krise in der Begegnung mit Gott, die er nicht durch Jesus zum Guten führte – weil Jesus der Heiland der Armen, der Freund der Sünder, der Nächste der Fremden ist, wie beispielhaft der dankbare Samariter zeigt (Lk 17,11-15).

Diese Heilsdramatik erschließt sich, wenn nicht nur das Ergebnis, sondern der Prozess exegetisch aufgedeckt wird. Dadurch wird der Text geöffnet – als Orientierung für alle, die ihrerseits versuchen, mit Jesus einen Weg ihres Lebens zu Gott zu finden.

b. Die Stationen des Weges sind durch Begegnungen gekennzeichnet. Jesus kommt auf seinem Weg ganz verschiedenen Menschen nahe, die ganz verschieden reagieren. Teils bleibt es bei – positiven oder negativen – Augenblicken. Teils werden Fäden in den Text des Evangeliums gewoben, die Personen und Typen immer wieder erscheinen lassen und mit der Geschichte Jesu verknüpfen.

2.3.5.2 Die Suche nach den Verlorenen

a. Lk 19,10 ist eine Art Unterschrift, die Jesu gesamte Sendung auf den Punkt bringt. Der Oberzöllner Zachäus, in den Augen der Zeitgenossen ein notorischer Sünder, wird zum Paradebeispiel eines Verlorenen, den der Menschensohn Jesus sucht und findet, um ihn zu retten (Lk 19,1-10).

b. In Lk 15 verbindet der Evangelist drei Gleichnisse vom Verlieren und Finden, die das Herz der Verkündigung Jesu schlagen hören lassen.

- Lk 15,3-7 (par. Mt 18,12ff.): Das Gleichnis vom verlorenen Schaf,
- Lk 15,8ff.: Das Gleichnis von der verlorenen Drachme,
- Lk 15,11-32: Das Gleichnis vom verlorenen Sohn.

Der Aspekt ist immer die Freude über das Finden – die desto größer ist, je schwerer das Verlorene wiederzufinden ist und je wertvoller es für den ist, der es verloren hat. Die erzählte Situation (Lk 15,1f.) lässt verstehen, dass die drei Gleichnisse direkt die Verkündigung und Praxis Jesu selbst widerspiegeln.

c. Verlorenheit ist ein Irrweg, auf den jemand gerät, weil Schuld im Raume steht, die letztlich tötet. Der Neuaufbruch ist dann Vergebung, die die Dimensionen einer Totenauferweckung hat.

2.3.6 Der Aufbau des lukanischen Doppelwerkes

Das Lukasevangelium

1,1-4	Das Vorwort: Die Absicht des Evangelisten
1,5 - 2,52	Die Vorgeschichte: Geburt des Täufers und des Gottessohnes
3,1 - 4,13	Der Auftakt: Der Täufer, die Taufe und die Versuchung
4,14 - 9,50	Jesu Wirken in Galiläa und Judäa
	4,14-44: Der programmatische Auftakt
	5,1 - 6,69: Die Berufung und Unterweisung der Jünger
	7,1 - 8,56 Die Evangeliumsverkündigung in Wort und Tat
	9,1-50 Die Einweisung der Jünger in die Nachfolge
9,51 - 19,27	Jesu Weg nach Jerusalem
	9,51 - 13,21 Jüngerunterweisung auf dem Weg der Nachfolge
	13,22 - 17,10 Die Rettung der Verlorenen
	17,11 - 19,27 Die Hoffnung auf Vollendung
19,28 - 24,53	Das Pascha Jesu in Jerusalem
	19,28 - 21,38 Jesu letztes Wirken in Jerusalem
	22-23 Jesu Leiden und Sterben am Paschafest
	24 Jesu Auferstehung, Erscheinungen und Himmelfahrt

Die Apostelgeschichte

1,1-26	Die Vorbereitung: Jesu Erscheinungen und Himmelfahrt mit dem Auftragswort 1,8
2	Pfingsten: Die Erfüllung der Geist-Verheißung Jesu
3,1 - 8,3	Das Zeugnis Jesu in Jerusalem
8,4 - 12,25	Das Zeugnis Jesu in Samarien und der Übergang zur Völkermission
	8 Das Wirken des Philippos
	9 Die Bekehrung des Paulus
	10,1 - 11,18 Die Taufe des Kornelius durch Petrus
	11,19-30 Die Gemeinde von Antiochia
	12,1-25 Konflikte in Jerusalem
13,1 - 28,31	Das Zeugnis Jesu bis an die Grenzen der Erde
	13,1 - 14,28 Die Erste Missionsreise des Paulus und Barnabas
	15 Das Apostelkonzil
	15,36 - 18,22 Die Zweite Missionsreise des Paulus
	18,23 - 21,17 Die Dritte Missionsreise des Paulus
	21,18 -26,32 Die Gefangenschaft des Paulus (Jerusalem, Caesarea)
	27,1 – 28,15 Die Reise nach Rom
	28,16-31 Das Zeugnis des Paulus in Rom

2.4 Das Johannesevangelium

2.4.1 Die Verfasserfrage

a. Das Johannesevangelium ist (wie die synoptischen Evangelien) ursprünglich anonym. Die Überschrift „Evangelium nach Johannes“, an der Wende zum 3. Jh. erstmals handschriftlich belegt, trägt es erst seit dem 2. Jh.

b. Die altkirchliche Auffassung, der Evangelist sei der Zebedäussohn aus dem Evangelium und damit der „Lieblingsjünger“, entwickelt sich in mehreren Schritten.

1. Schritt (Redaktion des Johannesevangeliums)

Der „Jünger, den Jesus liebte“ (Joh 13,23; 19,26; 20,1ff.), wird mit dem Zeugen und „Autor“ des Evangeliums (Joh 20,30f.) identifiziert (Joh 21,24).

2. Schritt (Irenäus)

Irenäus von Lyon (um 180 n. Chr.) identifiziert den durch Joh 21,24 als Lieblingsjünger ausgewiesenen Evangelisten

- mit dem aus den synoptischen Evangelien (z. B. Mk 1,19f.) und aus dem Nachtragskapitel (Joh 21,2) bekannten Zebedäussohn „Johannes“ (*adv. haer.* III 1,1),
- mit dem „Alten“ resp. „Presbyter“ (2 Joh 1; 3 Joh 1), dem Verfasser der Johannesbriefe (*adv. haer.* III 16,5.8),
- und mit dem Verfasser der Apokalypse namens Johannes (Offb 1,1.4.9; 22,8) und gibt an, er habe in Ephesus gelebt (*adv. haer.* III 1,1; vgl. 22,5).

Adversus haereses III 1,1:

Danach gab Johannes, der Jünger des Herrn, der an seiner Brust gelegen hat, auch selbst ein Evangelium heraus, als er in Ephesus in Asien weilte - im Kreis der Presbyter.

In der gesamten Antike, im Mittelalter und der Neuzeit gibt es bis zum Aufkommen der historisch-kritischen Exegese kaum eine Kritik an der Überzeugung von der apostolischen Verfasserschaft des Evangeliums durch „Johannes“.

c. Bereits in der Alten Kirche gibt es an einem Punkt kontroverse Debatten: Strittig ist die Identifizierung des Evangelisten mit dem Seher der Apokalypse. Dionysos von Alexandrien (3. Jh.) schreibt:

Völlig anderer und fremder Art ist gegenüber diesen Schriften (d. h. dem Johannesevangelium und den Johannesbriefen) die Apokalypse. Es fehlt jede Verbindung und Verwandtschaft. Ja, sie hat sozusagen kaum eine Silbe damit gemein. Auch enthält weder der Brief - vom Evangelium nicht zu reden - irgendeine Erwähnung oder einen Gedanken der Apokalypse noch die Apokalypse vom Brief... (nach Euseb., *hist. eccl.* 7,25).

Die Debatte verläuft allerdings verquer. Eigentlich strittig war der kanonische Status der Johannesoffenbarung. Sie war im Westen beliebt, im Osten weniger. Die Verfechter einer Kanonisierung haben mit der Verfasserfrage argumentiert: Wenn der Apostel Johannes der Autor ist, muss auch die Offenbarung als kanonisch akzeptiert werden. Die Gegner einer Kanonisierung der Johannesoffenbarung haben hingegen das Gewicht der Apokalypse durch die Infragestellung der johanneischen Autorschaft zu mindern versucht.

d. Die historisch-kritische Exegese lehnt die traditionellen Identifizierungen ab. Die Kritik bedarf jedoch ihrerseits einer kritischen Betrachtung:

1. Die Historizität des Lieblingsjüngers wird zwar oft bestritten³⁰, ist aber wahrscheinlich.
2. Die Identifizierung des Evangelisten mit dem Seher Johannes ist historisch falsch. Die theologischen Positionen sind zu unterschiedlich. Gelegentliche Parallelen erklären sich aus gemeinchristlichen Traditionen, wie sie vor allem in Kleinasien gepflegt worden sind. Die „Apokalypse gehört nicht zur „johanneischen Schule“ (anders *Martin Hengel*).
3. Die Identifizierung des Evangelisten mit dem Zebedaiden ist unwahrscheinlich. Papias scheint den Lieblingsjünger und Johannes nicht zu identifizieren (vgl. Euseb., *hist. eccl.* III 39, 5ff.); die Gleichsetzung erfolgt erst später. Auch andere Gleichsetzungen mit einem der Zwölf (Berger: Andreas; Charlesworth: Thomas) bleiben spekulativ. Ob der „Lieblingsjünger“ ein Mitglied des Zwölferkreises war, ist offen.
4. Der „Lieblingsjünger“ ist die große Autorität, die der johanneischen Gemeinde den Zugang zu Jesus verbürgt (vgl. Joh 20,3-10). Er wird auch als Gewährsmann der auffällig zahlreichen Lokaltraditionen in Jerusalem und Judäa in Betracht kommen.
5. Das Evangelium hat seine endgültige Gestalt in einer „Schule“ gewonnen, die gezielte Traditionspflege getrieben (vgl. Joh 21,24f.) und auch die Johannesbriefe ediert hat (vgl. 1Joh 1,1-4).
6. Die Identifizierung des Evangelisten mit dem Verfasser der Johannesbriefe ist fraglich (vgl. Klauck). Trotz der großen theologischen Nähe ergibt sich dies sowohl aus der veränderten Situation als auch aus den unterschiedlichen theologischen Akzenten. Wohl aber ist daran zu denken, dass der „Presbyter“ auch der Editor des Evangeliums gewesen ist.

Angesichts der Komplexität der Indizien kann kein abschließendes Urteil gefällt, sondern nur ein offener Diskurs mit Wahrscheinlichkeitsurteilen angestoßen werden – der weitergehen wird.

³⁰ So von *J. Kügler*, *Der Jünger, den Jesus liebte. Literarische, theologische und historische Untersuchungen zu einer Schlüsselgestalt johanneischer Theologie und Geschichte. Mit einem Exkurs über die Brotrede in Joh 6 (SBB 16)*, Stuttgart 1988; *U. Wilckens*, *Maria, Mutter der Kirche (Joh 19,26f)*, in: R. Kampling - Th. Söding (Hg.), *Ekklesiologie des Neuen Testaments. FS K. Kertelge*, Freiburg - Basel - Wien 1996, 247-266. Doch spricht gerade Joh 21,23 für eine historische Gestalt. Die Irritationen, die der Tod des Jüngers ausgelöst hat, sind als reine Fiktion schwer zu verstehen.

2.4.2 Die johanneische Gemeinde

a. Es gibt keine direkte Lokalisierung in den johanneischen Schriften. Zwar haben das Evangelium und die Briefe eine Gemeinde (oder mehrere Gemeinden) vor Augen. Aber ihre Lokalisierung und Zusammensetzung lässt sich nur indirekt erschließen. Hinweise ergeben sich zum einen aus der Machart und den impliziten Leserinnen und Lesern des Textes selbst, zum anderen aus der Stellung des Johannesevangeliums in der Tradition des Urchristentums.

b. Die johanneische Gemeinde lebt als kleine christliche Gruppe in einem potentiell aggressiven Umfeld (Joh 14-16).³¹ Das ist an sich typisch für die neutestamentliche Zeit. Ob sich Spezifisches findet, ist strittig. Die Beziehungen zum Judentum sind durch große geistige Nähe und wechselseitige Abgrenzung gekennzeichnet, die verbale Aggressionen umschließt. Das Evangelium spiegelt den Bruch mit der Synagoge (vgl. Joh 9,34), die Briefe hingegen arbeiten ein „Schisma“ in der johanneischen Gemeinde selbst auf.

c. Die johanneische Gemeinde steht im Gedankenaustausch mit weisheitlich-dualistischen Strömungen des Judentums, auch mit den Vorböten der Gnosis und des Dokerismus, gegen den sich der Erste Johannesbrief zur Wehr setzt.

d. Die johanneische Gemeinde wird – zusammen mit dem Evangelisten – unterschiedlich eingeschätzt.

- Wo der Evangelist (in der Tradition Bultmanns) als großer Außenseiter gesehen wird, lange und weitgehend isoliert von anderen Teilen der Kirche, denkt man an eine kleine verschworene Gruppe, die ihr spezielles Charisma pflegt und erst im Zuge einer recht intensiven Redaktion gesamtkirchlich eingeordnet worden ist (Wengst³²; Becker; Schnackenburg). Hauptthemen der Nachbearbeitung wären Sakramente und Amt, futurische Eschatologie und gesamtkirchliche Öffnung für die Welt gewesen.
- Wo das Johannesevangelium theologisch tief im Urchristentum verwurzelt gesehen wird, denkt man an die Weiterführung synoptischer und eine konstruktive Auseinandersetzung mit paulinischen Traditionen. Der Evangelist markiert dann selbstbewusst den herausragenden Ort der johanneischen Kommunität in der durch Petrus repräsentierten Gesamt-Kirche (vgl. Joh 21).

Die Einleitungswissenschaft weist von der Traditionsgeschichte her in die zweite Richtung. Dann verhandelt das Corpus Johanneum nicht nur die Probleme und Eindrücke einer kleinen Gruppe, sondern paradigmatisch die einer Elite (wie sie sich selbst sieht) in der größeren Kirche.

³¹ R.E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple*, New York 1979.

³² Klaus Wengst, *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus*, München ⁴1992 (¹1981).

2.4.3 Zeit und Ort

a. Die theologische Nähe zu den Johannesbriefen ist sehr groß, insbesondere zum Ersten Johannesbrief. Das Evangelium ist im Kern älter als die Briefe (vgl. *Klauck*³³ gegen *Schnelle*³⁴). Wenn man mit einem längeren Entstehungsprozess rechnet, ist auch mit zeitlichen Überschneidungen zu rechnen.³⁵

b. Die kirchliche Tradition verortet die johanneischen Schriften in Ephesus. Der Überlieferungsstrang ist weit stärker als bei den anderen Evangelien. Das spricht für historische Zuverlässigkeit.

Hypothetisch bleibt die Lokalisierung der „Grundschrift“ im Ostjordanland (*Wengst* u. a.) – mit der Hilfshypothese einer späteren Migration nach Kleinasien. Sie setzt die lange Isolation des Evangeliums voraus und kann auf keine Lokaltradition verweisen.

Die Wurzeln der johanneischen Kommunität liegen, vermittelt durch den „Lieblingsjünger“ (und den Presbyter?), in Palästina (Judäa; Jerusalem). Ihren kirchengeschichtlichen Platz hat sie in Kleinasien (Ephesus) gefunden.

c. Das Evangelium ist ab der Mitte des 2. Jh. durch Handschriften (P⁵²), Rezeption (Justin) und Zitate breit bezeugt. Eine Spätdatierung nach 130 (*F. C. Baur* im 19. Jh.) scheidet deshalb aus.

Eine Frühdatierung auf 65-69 (*Berger*) scheidet u. a. an der Benutzung des Markus.

Irenäus rechnet mit einer Entstehungszeit nach den Synoptikern bis spätestens in die Zeit Trajans (*adv. haer.* III 3,1 [Euseb., *hist. eccl.* V 8,4]. 4 [Euseb., *hist. eccl.* III 23,4]). In diesem Zeitraum siedelt auch die heutige Exegese meist die Entstehung an: 90-100.

2.4.4 Literarische Integrität

a. Das Johannesevangelium ist zwar ein theologisch geschlossenes Ganzes, aber keine literarische Einheit. Die beiden wichtigsten Beobachtungen:

- Im Lichte von Joh 20,30f. erweist sich Kap. 21 als Nachtrag.
- An Joh 14,31 schließt unmittelbar Joh 18,1 an. Die Kap. 15-17 sind zwar „johanneisch“, aber redaktionell.

Beide Beobachtungen nötigen zur Rekonstruktion einer Tradition.

b. Zu unterscheiden sind drei Stadien:

1. die Grundschrift des Evangeliums,
2. redaktionelle Erweiterungen in der „Johannesschule“, vor allem durch die Kapitel 15, 16 und 17,
3. der Nachtrag eines Herausgebers Kap. 21.

Exegetisch-theologisch ist das Evangelium als – gewachsene – Einheit zu lesen. Als literarisches Modell eignet sich das aus der alttestamentlichen Prophetenexegese gewonnene Konzept der „Fortschreibung“.

³³ *H.-J. Klauck*, Die Johannesbriefe (EdF 276), Darmstadt 1991, 17-22.

³⁴ So auch *G. Strecker*, Theologie des Neuen Testaments, hg. v. F. W. Horn, Berlin 1995, 439-541; *P. Stuhlmacher*, Biblische Theologie des Neuen Testaments II, Göttingen 1999, 199-286, bes. 209f.

³⁵ Vgl. *Th. Söding*, Johanneische Fragen. Einleitungswissenschaft, Traditionsgeschichte, Theologie, in: P. Hofrichter (Hg.), Für und wider die Priorität des Johannesevangeliums. Symposium in Salzburg am 10. März 2000 (Theologische Texte und Studien 9), Hildesheim u. a. 2002, 213-239.

2.4.5 Traditionen

a. Johannes wird synoptische Traditionen, wahrscheinlich auch synoptische Evangelien gekannt haben, darüber hinaus aber eigene Traditionen, die auf den Lieblingsjünger zurückgeführt werden.

b. Sehr wahrscheinlich ist, dass Johannes in seinem Passionsbericht einer eigenen Tradition folgt, die sich in manchem von der synoptischen unterscheidet und in den Grundzügen historisch plausibler klingt. Die Alternative (A. Dauer, F. Neiryneck), dass Johannes – oder eine vorjohanneische Tradition – Synoptiker (Markus, Lukas) redigiert habe, ist weniger wahrscheinlich.

c. Die historisch-kritische Exegese war sich lange Zeit einig, dass Johannes eine „Semeia-Quelle“ benutzt hat, in der die sieben Wundergeschichten gesammelt waren. Hauptargument: die Zählung in 2,11 und 4,54. Diese „Semeia-Quelle“ wurde von Rudolf Bultmann als Zeugnis einer Herrlichkeitschristologie angesehen, die latent gegen die Kreuzestheologie gerichtet gewesen sei. Heute überwiegt Skepsis (*Schnelle*): weil die Zählung abbricht und die christologische Profilierung eine Projektion ist.

Weitere Quellen-Hypothesen – Jesusreden; Ich-bin-Worte – scheitern an fehlenden Möglichkeiten überzeugender Argumentation.

d. Joh 20,30f. spricht dafür, dass auch Johannes im wesentlichen Traditionen aufgreift. Sie werden auf den „Jünger, den Jesus liebte“ zurückgeführt. Er war nach Joh 18,16 ein Bekannter des Hohenpriesters, wird also aus Jerusalem stammen und begegnet ausdrücklich nur im Kontext der Passionsgeschichte und des Osterevangeliums. Verdanken sich ihm die im Vergleich zu den Synoptikern auffällig zahlreichen Jerusalem-Episoden?³⁶

e. Die johanneischen Jesustraditionen haben in vielen Fällen einen historischen Kern; sie begegnen aber in einer Überlieferungsgestalt, die in sehr starkem Maße nachösterlich transformiert und theologisch reflektiert sind. Gerade dies begründet den einzigartigen Wahrheitsanspruch des Johannesevangeliums. Der johanneische Kreis nimmt für sich in Anspruch, gerade durch die Selektion und Redaktion, durch Stilisierung und Interpretation die Wahrheit Jesu Christi zum Vorschein zu bringen.

f. Freilich bricht desto stärker die Frage nach dem Verhältnis zur synoptischen Tradition auf. Johannes wollte schwerlich die Synoptiker verdrängen; er setzt sie ja voraus. Zuweilen mag er sie korrigieren wollen, vor allem will er sie ergänzen und vertiefen. Das richtige Gespür hatte wohl Clemens Alexandrinus (nach Euseb., *hist. eccl.* VI 14,7):

Johannes habe als letzter, von seinen Schülern angespornt und vom Geist inspiriert, in der Erkenntnis, dass das Leibliche in den Evangelien schon dargelegt sei, ein pneumatisches Evangelium verfasst.

Die Lösung zeichnet Johannes vor, indem er am Beispiel des Petrus und des Lieblingsjägers (in Joh 20,1-10) die Relationen klarstellt und gleichzeitig seinen Ort in der Kirche definiert (vgl. Joh 21,15-23).

³⁶ Vgl. 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.

2.4.6 Theologische Grundlinien

Die johanneische Theologie ist profiliert. Sie erreicht Spitzenwerte neutestamentlicher Christologie.

a. Jesus ist das fleischgewordene Wort Gottes.

Der Prolog, der „ganz oben“ bei der Göttlichkeit des Schöpfungswortes anfängt, endet „ganz unten“ bei einem Menschen aus Fleisch und Blut (Joh 1,1-18). Jesus ist nach dem Johannesevangelium „eins“ mit dem „Vater“ (Joh 10,30) – nicht identisch, aber im Leben und Sterben voller Liebe mit ihm verbunden. Weil er gesandt ist und Gott schaut (anders als jeder andere Mensch), bringt er authentisch Kunde von Gott (Joh 1,18).

b. Jesus bringt das ewige Leben.

Der Sohn hat vom Vater die Vollmacht erhalten, der Welt das ewige Leben zu bringen. Es besteht in der Teilhabe an der Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn im Heiligen Geist. Um dieses Leben der Welt zu bringen, muss Jesus sie in die Krise führen: zwischen Gut und Böse, Licht und Finsternis, Wahrheit und Lüge zu unterscheiden. Diese Unterscheidung, die viele als Dualismus deuten, dient aber nur wieder der Heilsvermittlung, die Gottes Liebe zur Welt (Joh 3,16) verwirklicht.

c. Jesus fordert die Bruderliebe nach Maßgabe seiner eigenen Liebe.

Die Fußwaschung, eine johanneische Besonderheit, ist eine Tat der Liebe, die der Herr seinen Knechten erweist (Joh 13), um sie zu seinen Freunden zu machen (Joh 15). Diese Liebe Jesu zu den Seinen soll ausstrahlen. Im Johannesevangelium gibt es keinen Aufruf zur Feindesliebe. Aber die Bruderliebe ist nicht exklusiv, sondern positiv zu verstehen. Sie soll anziehend wirken und gerade so ihren Radius ausweiten.

Literatur:

Thomas Söding (Hg.), Johannesevangelium – Mitte oder Rand des Kanons? (QD 203), Freiburg - Basel - Wien 2003

2.4.7 Gliederung des Johannesevangeliums

1,1-18	Prolog	
1,19 - 12,50	Die Offenbarung Jesu vor der Welt in Zeichen und Worten	
Galiläa	1,19-36	Das Zeugnis des Täufers Johannes
	1,37-51	Die Berufung der ersten Jünger
	2,1-12	Das Weinwunder zu Kana (1. Zeichen)
Jerusalem	2,13-22	Tempelaustreibung vor dem Paschafest
	2,23 - 3,21	Das Gespräch mit Nikodemus
Judäa	3,22-36	Das letzte Zeugnis des Täufers über Jesus
Samaria	4,1-42	Das Gespräch mit der Samariterin
Galiläa	4,43-54	Heilung des Sohnes eines Beamten (2. Zeichen)
Jerusalem	5,1-9	Heilung des Gelähmten von Bethesda (3. Zeichen)
	5,10-47	Selbstoffenbarung Jesu als Sohn Gottes
Galiläa	6,1-15	Speisung der Fünftausend (4. Zeichen)
	6,16-21	Seewandel (5. Zeichen)
Jerusalem	6,22-71	Selbstoffenbarung Jesu als Brot des Lebens
	7,1-13	Verborgene Reise zum Laubhüttenfest
	7,14-39	Selbstoffenbarung als Prophet im Tempel
	7,40-52	Zwiespältige Reaktionen im Volk
	(7,53 - 8,11: Jesus und die Ehebrecherin)	
	8,12-59	Selbstoffenbarung Jesu im Tempel als Licht der Welt
	9,1-7	Die Heilung des Blinden von Schiloach (6. Zeichen)
	9,8-34	Das Verhör des Blinden
	9,35-41	Der Glaube des Geheilten und Blindheit der Pharisäer
Judäa	10,1-41	Selbstoffenbarung beim Tempelweihfest als guter Hirt
	10,42-44	Rückzug an die Taufstelle des Johannes am Jordan
	11,1-44	Die Auferweckung d. Lazarus in Bethanien (7. Zeichen)
	11,45-54	Der Todesbeschluss des Hohen Rates
	11,55-57	Die Stimmung in Jerusalem
Jerusalem	12,1-11	Die Salbung Jesu in Bethanien
	12,12-19	Der Einzug Jesu in Jerusalem
	12,20-28	Gespräch mit Heiden
	12,29-36	Letztes Gespräch mit Juden
	12,37-50	Letzte Offenbarungsrede
13,1 - 17,31	Die Offenbarung Jesu vor den Seinen in einem Zeichen und Wort	
	13,1-20	Die Fußwaschung
	13,21-30	Die Identifizierung des Verräters
	13,31-35	Ankündigung des Fortgehens
	13,36-38	Ankündigung der Verleugnung durch Petrus
	14,1-31	(Erste) Abschiedsrede
	15,1-16,4	Zweite Abschiedsrede
	16,5-33	Dritte Abschiedsrede
	17	Das Abschiedsgebet Jesu

18 - 19	Die Passion Jesu	
	18,1-11	Gefangennahme Jesu
	18,12-27	Verhör bei Hannas. Verleugnung durch Petrus
	18,28 - 19,16	Jesus vor Pilatus
	19,17-37	Kreuzigung
	19,38-42	Grablegung
20,1-29	Die Auferstehung Jesu	
	20,1-10	Die Auffindung des leeren Grabes
	20,11-18	Die Erscheinung vor Maria aus Magdala
	20,19-23	Erste Erscheinung im Jüngerkreis
	20,24-29	Erscheinung vor Thomas
20,30f.	Schlusswort des Evangelisten	
21,1-23	Nachtrag: Erscheinungen in Galiläa	
	21,1-14	Der reiche Fischfang
	21,15-19	Die Berufung des Petrus zum Hirten
	21,20-23	Die Zukunft des Lieblingsjüngers
21,24f.	Epilog der Herausgeber	

3. Die Apostelgeschichte:
Der Aufbruch ins Weite

a. Lukas ist der Historiker unter den Theologen und der Theologe unter den Historikern seiner Zeit. Er ist der Evangelist, der sich nicht mit einer Jesusbiographie begnügt, sondern eine Missionsgeschichte des Petrus und Paulus angeschlossen hat.

b. Die theologische und historische Leitidee des Lukas: Es gibt einen wesentlichen Zusammenhang zwischen Jesus und der Kirche.

- Dieser Zusammenhang ist darin begründet, dass Jesus Menschen in die Nachfolge berufen und eine Gemeinschaft der Gläubigen im Zeichen der Gottesherrschaft gesammelt hat (Lk 19,10).
- Er wird dadurch erneuert, dass der auferstandene Jesus seinen Missionsauftrag universal ausweitet (Apg 1,8).
- Er wird dadurch bewährt, dass in der Verkündigung wie im Leben der Urgemeinde das Gedächtnis Jesu gewahrt wird.

Der Zusammenhang zwischen Jesus und der Kirche erklärt sich bei Lukas dadurch, dass er die Geschichte als Ort des Handelns Gottes ansieht. Deshalb erschließt er den Rückraum der Heilsgeschichte Israels und blickt voraus auf die Zeit der Kirche, die sich bleibend Jesus und der Urgemeinde verpflichtet weiß.

3.1 Die Fortsetzung des Evangeliums

a. Lukas verbindet das Evangelium und die Apostelgeschichte mit seiner Theologie des Weges.

- Jesus geht im Evangelium durch das ganze Judenland von Galiläa nach Jerusalem (vgl. Lk 23,5; vgl. Apg 10,37ff.). Insbesondere der Reisebericht (Lk 9,51 - 19,28) ist signifikant. Lukas ist nicht an einem historisch zuverlässigen Itinerar interessiert; die stete Ausrichtung des Weges auf Jerusalem ist ihm vielmehr Ausdruck der inneren Einheit des Wirkens Jesu, die sich von ihrem Ende her erschließt: Tod und Auferstehung.
- Nach der Apostelgeschichte geht dagegen die Bewegung von Jerusalem aus in die Heidenwelt hinein. Die Missionsreisen des Apostels werden von Lukas so dargestellt, dass Jerusalem immer die Ausgangsstation ist (Apg 12,25; 15; 18,22). Die Apostelgeschichte endet mit dem Hinweis auf die Möglichkeit der Evangeliumsverkündigung in Rom, die Paulus wahrnimmt (Apg 28,28).

Die Geradlinigkeit des Weges sieht Lukas als Zeichen dafür an, dass er vom Geist Gottes bestimmt ist. Gottes Geist, der schon die jungfräuliche Geburt Jesu bewirkt hat (Lk 1,35), bestimmt von der Taufe an (Lk 3,22) Jesu öffentliches Wirken (Lk 4,1.14.18 u.ö.); er befähigt auch die nachösterlichen Zeugen, glaubwürdig und verständlich das Evangelium zu verkünden (Apg 1,5; 2,4.17f. u.ö.).

b. Das Christentum wird in der Apostelgeschichte als „Weg“ dargestellt (Apg 16,17: „Weg des Heiles“; 18,25: „Weg des Herrn“; 18,26: „Weg Gottes“; 19,9.23; 22,4; 24,14.22: „Weg“); so kann die Dynamik des Christseins in der Nachfolge Jesu zum Ausdruck kommen.

- Es gibt keinen Punkt eines gelebten Lebens, an dem nicht ein Weg zu Jesus und durch die ihn zu Gott beginnen könnte – weil Jesus sich auf die Suche nach dem Verlorenen macht (Lk 19,10).
- Es gibt keinen Weg zu Jesus, der nicht durch eine tiefe Krise führte – weil es ohne Bekehrung keine Begegnung mit Gott gibt, wie der Zöllner im Tempel vormacht und der Zöllner nicht wahrhaben will (Lk 18,9-14).
- Es gibt keine Krise in der Begegnung mit Gott, die er nicht durch Jesus zum Guten führte – weil Jesus der Heiland der Armen ist (Lk 4,16-21 [Jes 61,1f.] 10,21f.).

Lukas zeigt in seiner Apostelgeschichte, dass die Missionare, so gut sie es können, dem Weg Jesu folgen und Menschen dort aufsuchen, wo sie leben, unabhängig von ihrer Religion, Kultur, Rolle oder Moralität. Sie haben allerdings große Probleme, diese Möglichkeiten zu erkennen und wahrzunehmen; deshalb müssen zuerst sie selbst bekehrt werden, bevor sie andere bekehren können.

Literatur:

Daniel Marguerat, Luc-Actes: une unité à construire, in: J. Verheyden (ed.) *The Unity of Luke-Acts* (BETHL 142), Leuven 1999, 57-82.

Georg Geiger, Der Weg als roter Faden durch Lk-Apg, in: J. Verheyden (Hg.), *The Unity of Luke-Acts* 663 – 673.

3.1.1 Die literarische Verklammerung zwischen den beiden Teilen

a. Lukas verweist in Apg 1,1f. auf sein „erstes Buch“ zurück, die Geschichte Jesu im Evangelium. Der zweite Band schildert die Geschichte der urchristlichen Mission in „Jerusalem und ganz Judäa und Samaria und bis ans Ende der Welt“ (Apg 1,8). Es verweist immer wieder auf die Geschichte des Wirkens, des Leidens und der Auferstehung zurück. Beide Bücher sind Theophilus gewidmet, wohl dem Auftraggeber (Lk 1,1-4). Im Lukasevangelium gibt es allerdings keinen Hinweis auf eine Fortsetzungsgeschichte.

b. Der Aufbau des lukanischen Doppelwerkes ist klar strukturiert (s.o. 2.4.6).

Unklar ist, ob Lukas bereits den Plan einer „Apostelgeschichte“ gehegt hat, als er das Evangelium schrieb. Klar ist aber, dass die Apostelgeschichte das Evangelium voraussetzt und mit ihm eine Einheit bildet.

c. Beide Werke haben eine gemeinsame Schnittmenge: Ostern. Lk 24 erzählt, auf einen Tag konzentriert, was in Apg 1 auf vierzig Tage ausgefaltet ist.

Evangelium		Apostelgeschichte	
Passionsgeschichte Lk 23			
Das leere Grab Lk 24,1-12			
Emmaus-Jünger Lk 24,13-35			
Lk 24,36-48	Erscheinung vor den Jüngern	Apg 1,2-7	
Lk 24,49	Verheißung des Geistes	Apg 1,8	
Lk 24,50f.	Himmelfahrt	Apg 1,9-11	
Lk 24,52	Rückkehr nach Jerusalem	Apg 1,12ff.	
		Apg 1,15-26: Nachwahl des Matthias	
		Apg 2 Pfingsten	

Die Konzentration auf einen einzigen Tag in Lk 24 ist ebenso theologisches Programm wie die Ausweitung auf vierzig Tage in Apg 1:

- Der eine Ostertag (der er bis heute liturgisch ist) spiegelt die Einheit des Ostergeschehens von der Auffindung des leeren Grabes über die Erscheinungen bis zur Himmelfahrt. Die Geistverheißung öffnet die Zeit Jesu für die Zeit der Kirche (und das Evangelium für die Apostelgeschichte).
- Die vierzig österlichen Tage erinnern an die vierzig Fastentage Jesu in der Wüste vor Beginn seines öffentlichen Wirkens (Lk 4,1-13), diese ihrerseits an die vierzig Fastentage Moses vor dem Empfang der Zehn Gebote auf dem Berg Sinai (Ex 34,28; vgl. 24,18; Dtn 9,9 – 10,11), in denen sich wiederum die vierzig Jahre der Wanderung Israels durch die Wüste spiegeln (Num 14,33f.; 32,13; Dtn 2,7; 8,2ff.; 29,4; Jos 5,6; Neh 9,21; Ps 95,10; Am 2,10; 5,25). Die vierzig Tage bilden einen einheitlichen Zeitraum, in dem Lukas aber die verschiedenen Aspekte des Auferweckungsgeschehens differenzieren kann.

Die Einheit des Ostertages in Lk 24 ist auf den Abschluss des Evangeliums abgestimmt, die vierzig Tage in Apg 1 auf die Eröffnung der Apostelgeschichte. Das erklärt die Gemeinsamkeiten wie die Unterschiede.

d. Ostern trennt und verbindet Jesus und die Kirche.

- Die Trennung besteht darin, dass Jesus nach seinem Tod und seiner Himmelfahrt nicht mehr leibhaftig unter seinen Jüngern ist. Er steht zwar – im Himmel, zur Rechten Gottes – ihm zur Seite. Er setzt aber darauf, dass die Jünger kraft des Geistes ihren eigenen Weg finden werden – nicht ohne Umwege und Stolpersteine, aber immerhin.
- Die Verbindung besteht darin, dass kein anderer als Jesus von den Toten erweckt worden, so dass nicht nur er als Person lebendig bleibt, sondern auch seine Verkündigung aktualisiert wird.

Die Trennung und Verbindung begründet eine Verpflichtung der nachösterlichen Jüngerschaft auf das vorösterliche Programm Jesu: ethisch wie spirituell und theologisch. Um diese Verpflichtung zu begründen und einzulösen, hat Lukas nicht nur das Evangelium, sondern auch die Apostelgeschichte geschrieben.

3.1.2 Die theologische Verklammerung zwischen den beiden Teilen

a. Die zentrale Verbindung schafft Apg 1 mit dem Stichwort Gottesherrschaft. Es ist das zentrale Stichwort der Verkündigung Jesu.

b. Das Stichwort in Apg 1,3 ist formal charakteristisch: Der Auferstandene hat keine andere Botschaft als der Irdische (so wie die Botschaft des Irdischen schon für die Zeit nach der Auferstehung Jesu geeignet ist). Diese Identifizierung wird im Nachhinein eine antignostische Pointe gewinnen, weil die apokryphen Evangelien ausführliche „Inhaltsangaben“ der Reden machen werden, die der Auferstandene im Geheimen gehalten habe und die das Eigentliche seiner Botschaft enthalten sollen, im Gegensatz zu seiner öffentlichen Rede für das einfache Volk.

c. Das Stichwort in Apg 1,3 ist inhaltlich präzise: Das Reich Gottes ist das zentrale Thema der Verkündigung Jesu (Lk 4,43; 8,1; 9,11; 10,11; 13,18; 16,16) und seiner Jünger (Lk 9,2; 10,9; vgl. 9,60).

- Jesus greift den großen Begriff der Hoffnung Israels auf (Lk 14,15; Lk 23,50): Heil für alle, wenn nicht mehr Menschen über andere herrschen, sondern Gott der Herr aller ist, den alle in Freiheit anerkennen (vgl. Lk 13,28f.). Das Festmahl ist dafür ein leuchtendes Bild: Gemeinschaft durch Leben aus dem Überfluss; teilen, ohne zu darben, Bedürfnisbefriedigung durch Lebenssteigerung (Lk 22,16,18).
- Dieses Heil Gottes sagt Jesus den Armen zu (Lk 6,20f.) – und denen, die arm werden (vgl. Lk 18,16f.),
 - weil Gott den Menschen, die unter unmenschlicher Herrschaft leiden, zu ihrem Recht verhilft und sie in Freiheit setzt,
 - und weil die Menschen ihre eigenen Herrschaftsansprüche hintanstellen müssen, um Gott die Ehre zu geben und die anderen Menschen anzuerkennen.
- Jesus richtet die Gottesherrschaft auf, indem er Dämonen austreibt (Lk 11,20) und Kranke heilt (vgl. Lk 10,9), Gleichnisse erzählt (Lk 13,18.20) und seine Jünger beten lehrt (Lk 11,1-4):
- Er überwindet, was Leiden verursacht, indem er das Leid ganz nahe an sich heranlässt, um es in der Macht Gottes zu verwandeln.
- Er verbindet die Lebensgeschichten von Menschen mit ihrer Hoffnung auf das Reich Gottes, um sie die Spuren Gottes in ihrer Welt entdecken zu lassen und ihnen Hoffnung auf die kommende Welt zu machen.

Er gibt seinen Jüngern eine Sprache, in der sie Gott ansprechen können, indem sie an Jesu eigener Gottessohnschaft Anteil gewinnen.³⁷

Jesus verkündet die Gottesherrschaft; er verwirklicht und verkörpert sie aber auch. In ihm ist sie Gegenwart (Lk 17,20f.); in ihm wird sie Zukunft erlangen.

In dieser Präsenz Jesu ist auch das Zeitproblem der Gottesherrschaft aufgedeckt und gelöst. Jesus setzt sich nach Lukas intensiv und kritisch mit der gängigen Naherwartung auseinander (Lk 19,11) und antwortet auf sie mit der Dialektik von Heilsgegenwart und Heilszukunft.

³⁷ Vgl. Th. Söding, Beten im Geiste. Das Vaterunser als Herzstück der Lehre Jesu, in: *Communio* 37 (2008) 560-571.

d. Das Stichwort in Apg 1,3 ist politisch brisant. Die Jünger fragen (Apg 1,6) nach der Aufrichtung des „Reiches für Israel“ (βασιλεία τῷ Ἰσραήλ) und verbinden das mit ihrer Naherwartung (vgl. Lk 17,20f.): Die verheißene Geistsendung falle mit der Vollendung der Gottesherrschaft in eins.

- Die Jünger greifen damit ein politisches Verständnis der Gottesherrschaft auf, als stände sie in der Konkurrenz irdischer Herrschaft, und verbinden es mit einer Einschränkung auf Israel.
- Im lukanischen Doppelwerk wird dadurch erstens die Erinnerung an die Verurteilung Jesu als König der Juden aus politischen Gründen aufgerufen und zweitens die Frage nach dem Verhältnis zwischen Israel und den Völkern aufgeworfen.

Jesus trifft nach dem Lukasevangelium wie nach Apg 1 die nötigen Unterscheidungen im Sinne seiner Antwort auf die Steuerfrage (Lk 20,22-25) und im Sinne seiner Zeitvorstellungen:

- dass es nicht so schnell zu einem Abbruch der irdischen Zeit kommen wird;
- dass die Nähe der Gottesherrschaft ein qualitativer Begriff ist, so dass alles daran liegt, zu zeigen, wie sie schon auf Erden zu erfahren ist;
- und dass die Zukunft der Gottesherrschaft, ihre jenseitige Vollendung ganz in der Hand Gottes steht.

Damit entdeckt Lukas – ähnlich wie Markus und Matthäus – den qualitativen Sinn der „Naherwartung“.

e. Die „Gottesherrschaft“ wird auch in den Erzählungen der Apostelgeschichte zu einem Thema der urchristlichen Predigt, freilich zumeist insofern indirekt, als derjenige verkündet wird, der die Gottesherrschaft verkündet hat. Freilich taucht auch das Stichwort selbst auf:

- Philippus verkündet laut Apg 8,12 den Samaritern alles „vom Reich Gottes und vom Namen Jesu Christi“ (εὐαγγελιζομένῳ τὰ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ὀνόματος Ἰησοῦ Χριστοῦ).
- Paulus und Barnabas definieren den neu Getauften die Gottesherrschaft als Ziel ihres Lebens, das freilich nur auf einem schweren Weg zu erreichen ist (Apg 14,22).
- Die paulinische Verkündigung in Ephesus wird von Lukas unter das Thema „Reich Gottes“ gestellt (Apg 19,8),
- Paulus verkündet als Gefangener in Rom den Juden (Apg 28,23) und allen Interessenten (Apg 28,31) das Reich Gottes und verbindet die Verkündigung mit der Lehre über Jesus Christus (κηρύσσω τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ καὶ διδάσκω τὰ περὶ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ).

Das Neue der urchristlichen Basileiapredigt besteht darin, dass Jesus die Gottesherrschaft auf seinen Tod und seine Auferstehung hin, die österlichen Zeugen aber die Gottesherrschaft von seinem Tod und seiner Auferstehung her zur Sprache bringen.

3.2 Die erste Kirchengeschichte

a. Die Apostelgeschichte erzählt die entscheidenden Weichenstellungen und ersten Stationen der urkirchlichen Evangeliumsverkündigung „in Jerusalem und ganz Judäa, in Samaria und bis ans Ende der Welt“ (Apg 1,8).

- Der missionarische Impuls nimmt die Dynamik der Sendung Jesu auf (Lk 19,10) und weitet sie – Schritt für Schritt – ins Universale.
- Der theologische Grund dieser Mission ist der Glaube an Gott, der „sein Volk besucht und ihm Erlösung verschafft hat, ... um allen zu leuchten, die in der Finsternis sitzen und im Schatten des Todes“ (Lk 1,68.78).
 - Die Juden, die den „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“ kennen, sollen Jesus als Gottes „Knecht“ entdecken, „den er verherrlicht hat“, um das von den Propheten angekündigte Heil für alle zu verwirklichen (Apg 3,13-26).
 - Die Heiden, denen er als Schöpfer und Erhalter längst nahe war, sollen ihn, den sie inmitten ihrer vielen Kulte als Unbekannten verehrten, als den einen Gott des Himmels und der Erde erkennen, der Jesus von den Toten erweckt hat, um den Erdkreis zu richten (Apg 17,16-34; vgl. 14,15ff.).

Die Apostelgeschichte konzentriert sich auf Petrus und Paulus; sie schaut von Jerusalem aus Richtung Westen nach Rom (und blendet dadurch andere Missionsrichtungen aus). Die Apostelgeschichte schildert nicht den Triumphmarsch christlicher Matadore, die als Helden die ewige Stadt erobern, sondern bricht ab, gerade als die Mission in Rom neu durchstarten soll. Probleme sind geblieben. Die Geschichte geht weiter. Die Maßstäbe sind gesetzt. Der einzige Produktivfaktor ist der Heilige Geist.

b. Die Dynamik der Mission stößt auf große Widerstände. Nach Lukas kommen sie

- nicht nur von außen, wo skeptische Zeitgenossen (Apg 17,32), unaufgeklärte Priester (Apg 14,11ff.), korrupte Richter und Beamte (Apg 16,16-40; 24,1-27), machtgeile Könige (Apg 12,1-5.19b-23), gierige Geschäftsleute und aufgeputschte Massen (Apg 19,21-40), aber auch aggressive Mitglieder des Hohen Rates (Apg 4,1-21; 5,21-42; 22,30 - 23,11) und örtlicher Synagogenvorstände (Apg 14,2; 17,1-15; 19,9) sowie jüdische Eiferer (Apg 13,45.50; 23,12-22) – keiner so brutal wie Saulus – genügend Probleme bereiten,
- sondern vor allem von innen: von den Aposteln, die dem Evangelium im Wege stehen.

Die Staus werden aufgelöst, weil der Heilige Geist den Menschen, die das Evangelium verkünden oder behindern, weit voraus ist und Gott immer schon dort sein Volk erwählt hat, wo das Evangelium erst langsam hinkommt.

- Der Heilige Geist überwindet die Sprachlosigkeit der Urgemeinde und lässt sie in der Muttersprache von Juden aus aller Herren Länder die großen Taten Gottes verkünden, mit Petrus als erstem Sprecher (Apg 2,1-47).
- Der Heilige Geist verleiht Petrus den Mut, das Wort Gottes auch in kritischer Lage freimütig zu verkünden (Apg 3-4), und überwindet seine Angst vor der Kontamination mit Heidnischem, um ihm den Sinn fürs Menschliche zu schärfen (Apg 10-11; 15,7-11).
- Jesus Christus selbst bringt Saulus/Paulus von der Verfolgung der Kirche ab (Apg 9,1-22; 22,1-21; 26,1-23) und motiviert ihn, öffentlich das Evangelium zu verkünden (Apg 18,9f.).

Nicht alle Probleme lassen sich lösen: Der Dissens mit der großen Mehrheit der Juden wächst; die politische Lage bleibt prekär.

c. Auf dem Weg der Mission kommt der Glaube an Gott in die Welt. Er wird auf diesem Weg nicht nur verbreitet, sondern auch vertieft.

- Er begegnet der griechischen Philosophie, die mit ihrer Skepsis die Theologie fordert und fördert (Apg 17,16-34); er erreicht die hellenistischen Bildungsforen, auf denen er sich bewegen kann – wenn man kann (Apg 19,8ff.).
- Er begegnet dem römischen Recht, das mit seinem Gerechtigkeitssinn trotz schwacher Richter Freiräume schafft (Apg 18,12-17; 19,35-40) – die im Konflikt erstritten sein wollen (Apg 16,16-40).
- Er findet eine Vielzahl von Verbündeten, die aus mehr oder weniger großer Entfernung (Apg 5,34-39; 19,30f.; 28,1-10) hilfreich werden.

Der Heilige Geist ist der Motor der Verständigung. Im Pfingstwunder ist alles vorbereitet (Apg 2,1-46).

4. Die Briefe:
Die Botschaft des Glaubens

a. Auf die Apostelgeschichte folgen im neutestamentlichen Kanon die Briefe der Apostel. Sie reden direkt die Mitglieder der Kirche an, deren Entstehung die Apostelgeschichte beschrieben hatte.

b. Die Apostelbriefe sind wie die Evangelien Verkündigung des Christusglaubens, aber auf eine andere Art: Während die Evangelien die Geschichte Jesu vergegenwärtigen, reden die Briefe kritisch Gläubige an, denen das Geheimnis des Glaubens in ihrer Lebenssituation neu erschlossen werden soll. Sie konzentrieren sich auf die Grundlagen des österlichen Christusbekenntnisses und leiten daraus Konsequenzen für das tiefere Verständnis des Glaubens, für die Feier des Gottesdienstes und die christliche Praxis ab.

Literatur:

Vouga, F., Der Brief als Form der apostolischen Autorität, in: K. Berger u. a., Studien und Texte zur Formgeschichte (TANZ 7), Tübingen 1992, 7-58

4.0 Grundorientierungen

a. Die Apostel, unter deren Namen die neutestamentlichen Briefe überliefert sind, sind die aus dem Apostelkonzil (Apg 15; Gal 2,1-10) bekannten:

- Paulus,
- Jakobus (der Bruder Jesu),
- Petrus,
- Johannes Zebedäus.

Hinzukommt Judas, der sich als Bruder des Jakobus vorstellt (Jud 1).

b. In den meisten antiken Handschriften und Listen stehen die Katholischen Briefe – und zwar in der Reihenfolge von Gal 2,9³⁸ – vor Paulus, aber mit der Apostelgeschichte zusammen; heute dominiert die Vorrangstellung des Paulus. Beides bringt theologische Entscheidungen zum Ausdruck. Das eine Mal wird gewürdigt, dass Paulus der letzte der Apostel ist, das andere Mal, dass er mehr als alle anderen zur Verbreitung des Evangeliums beigetragen hat. Beides ist in 1 Kor 15,1-11 vorgegeben.

Literatur:

Niebuhr, K.-W., Exegese im kanonischen Zusammenhang. Überlegungen zur theologischen Relevanz der Gestalt des neutestamentlichen Kanons, in: J.-M. Auwers – H.J. de Jonge (Hg.), *The Biblical Canons* (BETHL CLXIII), Leuven 2003, 557-584

³⁸ Vgl. *Dieter Lührmann*, Gal 2,9 und die katholischen Briefe. Bemerkungen zum Kanon und zur frühchristlichen regula fidei, in: ZNW 72 (1981) 65-87. Luther hat in seiner Bibel den Jakobusbrief weiter nach hinten gerückt, weil er ihn theologisch kritisiert hat.

Die Reihenfolge der Paulusbriefe in antiken Handschriften

1. Papyri

23 heute bekannte Papyri enthalten Paulustexte, drei bieten (fragmentarische) Texte aus mehr als einem Brief.

- P³⁰ (aus dem 3./4. Jh.) enthält Texte aus dem 1 und 2 Thess, beginnend mit der Seitenzahl 207. Es wäre demnach Platz für die Briefe Röm – Kol (wie in den gegenwärtigen Bibelausgaben).
- P³⁴ (aus dem 6./7. Jh.) hat Texte aus dem 1Kor und 2Kor.
- P⁴⁶ (Chester Beatty aus dem 3. Jh.) hat Briefe in der Reihenfolge Röm (beginnend mit 5,17) – Hebr – 1 Kor – 2 Kor – Eph – Gal – Phil – Kol – 1 Thess (endend mit 5,28).

2. Majuskeln

20 Majuskel-Handschriften haben mehrere Paulusbriefe. Es gibt verschiedene Abfolgen:

- a. Röm – ½ Kor – Eph – Gal – Phil – 1/2 Thess – 1/2 Tim – Tit – Phlm – Hebr
L (020); Ψ (044); 048 (unvollständig); 056; 075; 0142.
- b. Röm – 1/2 Kor – Eph – Gal – Phil – 1/2 Thess – Hebr – 1/2 Tim – Phlm
κ (01); A (02); B (03) (unvollständig), C 04; H (015) (unvollständig); I (016) (unvollständig);
K (018); P (025); 0150; 0151.
- c. Röm – 1/2 Kor – Eph – Gal – Phil – 1/2 Thess – 1/2 Tim – Tit – Phlm
F (010); G (012)
- d. Röm – 1/2 Kor – Eph – Kol – Phil – 1/2 Thess – Phlm - Hebr
D (06); D^{abs1}

Literatur:

David Trobisch, Die Entstehung der Paulusbriefsammlung. Studien zu den Anfängen christlicher Publizistik (NTOA 10), Fribourg – Göttingen 1989, 17-29

4.0.1 Die Form der Briefe im Neuen Testament

a. Die weitaus meisten Briefe der Antike sind – zufällig erhaltene, glücklich entdeckte – Privatschreiben. Von diplomatischen Noten gibt es hingegen Kopien; sie wurden in Archiven gelagert. Einige wenige Briefe haben einen literarischen Anspruch. Cicero (fam. II 4,1) unterscheidet

- Freundschaftsbriefe, die der Pflege der Kommunikation dienen,
- und politisch-philosophische Briefe, die dem geistigen Gespräch über weite Entfernungen dienen.

Die neutestamentlichen Schreiben haben einen starken Beziehungs-, aber auch einen starken Inhaltsaspekt.

b. Das für das Neue Testament mit Abstand wichtigste Schreibmaterial ist – wie für die gesamte Zeit – Papyrus. Daneben gibt es in der Antike (in Holz oder Metall gefasste) Wachstafelchen und (für Kurznachrichten, Quittungen etc.) Tonscherben. Wesentlich teurer ist – aus Tierhaut hergestelltes – Pergament. Für Bibeltex te kommt es erst nach Konstantin in Betracht. Weil es so teuer war, musste die Gemeinde zu Wohlstand gekommen sein, um ein Pergamentbuch finanzieren zu können.

Auf Papyrus wurde üblicherweise nur eine Seite beschrieben (die daraus sich ergebende Standardlänge findet sich im Philemonbrief sowie im Zweiten und Dritten Johannesbrief). Das Blatt wurde gefaltet und versiegelt. Auf der Rückseite, die dadurch zur Außenseite wurde, standen Absender, Adresse und Datum. Nichts davon ist in neutestamentlichen Briefen erhalten geblieben.

Auf Papyrus wurde mit Tinte geschrieben, mittels eines Schreibrohres oder einer Schreibfeder (2 Joh 12; 3 Joh 13).

Briefe wurden üblicherweise diktiert und von einem professionellen Schreiber (einem Sekretär) – gegen Bezahlung – geschrieben. In Röm 16,22 steht sogar ein Gruß des Schreibers Tertius. Eigenhändige Notizen sind wie ein Fingerabdruck (1 Kor 16,21; Gal 6,11; Phlm 19; vgl. Kol 4,18; 2 Thess 3,17).

c. Die Perser (Hdt 8,98), die Diadochen und dann – perfektioniert – die Römer haben ein staatliches Postwesen aufgebaut (*cursus publicus*), das allerdings Privatpersonen nicht zu Gebote stand. Sie sind auf private Hilfe angewiesen: reisende Freunde, Geschäftspartner, Händler, andere Vertrauenspersonen.

Im Neuen Testament gibt es prominente Briefträger (Vertrauensleute: 1 Kor 16,3.17f.; Epaphroditus: Phil 2,25-30; Timotheus: 1 Kor 4,17; 16,10f.; Phil 2,19-23; 1 Thess 3,1-6; Titus: 2 Kor 8,16-24; Phoebe: Röm 16,1f.). Sie waren auch Interpreten.

Literatur:

Ralph Brucker, Briefliteratur, in: Kurt Erlemann u. a. (Hg.), Neues Testament und Antike Kultur I, Neukirchen-Vluyn 2004, 116-119

Horst Blanck, Das Buch in der Antike, München 1992

Hans-Albert Rupprecht, Kleine Einführung in die Papyruskunde, Darmstadt 1994

Alberto Morena, Geschichte des Lesens, Reinbek bei Hamburg 1999

4.0.1.1 Präskript

a. Der antike Brief beginnt mit einem genau gegliederten Anfang, dem sog. Präskript („Vorwort“). Es enthält drei feste Elemente:

- Absenderangabe im Nominativ (*superscriptio*),
- Empfängerangabe im Dativ (*adscriptio*),
- Gruß (*salutatio*).

Diese drei Elemente begegnen in zwei leicht variierten Grundformen:

- in der griechischen Version als ein Satz mit dem Verb „grüßen“ (*chairein*), so im Neuen Testament Apg 15,23; 23,26; Jak 1,1;
- in der jüdischen Version mit zwei Nominalsätzen und dem Friedenswunsch, so in allen Paulusbriefen.

Paulus nutzt dieses Schema, um die einzelnen Elemente mehr oder weniger stark theologisch auszugestalten, immer auf den Anlass und das Thema des Briefes abgestimmt; besonders ausgiebig geschieht dies im Römerbrief.

4.0.1.2 Prooemium

Der zweite Teil eines Briefes ist bei den Griechen und Römern – oft – eine Einleitung (*Prooemium*), die der Erinnerung an die Vorgeschichte dient, dem Dank für Gewesenes, dem Ausblick auf Kommendes. Wo der Dank fehlt (Gal 1,6-9), wird es ersetzt.

4.0.1.3 Briefcorpus

Die Hauptteile der Briefe sind am stärksten individuell nach dem Thema und Anlass gestaltet. Im Ersten Korintherbrief arbeitet der Apostel Fragen der Gemeinde ab, die ihn mündlich und schriftlich erreicht haben; im Römerbrief baut er einen großen Argumentationsbogen auf. Häufig finden sich am Anfang die heilsverkündigenden Teile (Indikativ), dann die fordernden (Imperativ), z. B.

- Röm 1-11 – 12-15
- Gal 1,11-4,21 – 5-6
- Eph 1-3 – 4-6.

4.0.1.4 Postskript

Die Postskripte enthalten vor allem Grüße, überdies Aufträge, Ankündigungen etc. Paulus gibt ihnen z. T. eine liturgische Färbung, besonders deutlich in 2Kor 13,13. Besonders lang ist die Grußliste Röm 16 – entweder ein Zeichen für einen sekundären Anhang oder (wahrscheinlicher) für das Interesse des Apostels, sich der Hauptstadtgemeinde bekannt zu machen.

Literatur:

Berger, K., Formen und Gattungen im Neuen Testament (UTB 25322), Tübingen 2005

Klauck, H.-J., Die antike Briefliteratur und das Neue Testament. Ein Lehr- und Arbeitsbuch (UTB 2022), Paderborn 1998

Reiser, M., Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments (UTB 2197), Paderborn 2001

Schnider, F. – W. Stenger, Studien zum neutestamentlichen Briefformular (NTTS 11), Leiden 1987

4.0.2 Die Funktion der Briefe

a. Die neutestamentlichen Briefe, besonders die des Apostels Paulus, sind von großer Gedankenstärke und hoher Ausdruckskraft. Sie sind weder Privatbriefe noch Geschäftskorrespondenz. Sie finden einen ganz eigenen Ton durch die Konzentration des Verfassers auf den Glauben, den er mit den Adressaten teilt, und die Sendung, die er als Apostel hat. Die Briefe sind zum öffentlichen Vorlesen in der Gemeindeversammlung bestimmt (1 Thess 5,27).

b. Die neutestamentlichen Briefe sind – mit der Apostelgeschichte zusammen – die wichtigsten Dokumente für die Geschichte des Urchristentums. Mit den (überlieferten) Verfassern Paulus, Jakobus (dem Bruder Jesu), Petrus, Johannes und Judas, Bruder des Jakobus, aber auch Adressaten wie Timotheus und Titus werden Protagonisten, mit Rom, Ephesus, Korinth, Philippi, Thessalonich Vororte, mit der „Fremde“ (1 Petr) und der „Diaspora“ (Jak) typische Situationen des Urchristentums genannt.

c. Die neutestamentlichen Briefe sind herausragende Zeugnisse urchristlicher Theologie. Sie klären das Bekenntnis zum einen Gott und einen Herrn (1 Kor 8,6), sie vertiefen den Glauben an Jesus Christus, seine Menschwerdung, seinen Tod und seine Auferstehung wie seine Wiederkunft; sie sprechen von der Taufe und der Eucharistie, sie reflektieren und konkretisieren die Sendung der Kirche. Sie tun dies in der Form der Anrede: Sie wollen Herz und Verstand der Christen erreichen und ihr Leben beeinflussen. Sie fordern, zwingen aber nicht; sie sprechen das Evangelium zu, das im Lesen und Verstehen aufgenommen wird.

d. Die Paulusbriefe sind zwar meist nur, der Not gehorchend, entstanden, weil der Apostel nicht vor Ort die Probleme persönlich lösen konnte, haben aber eine seit alters anerkannte besondere Kommunikationskraft. Sie überbrücken räumliche, später auch zeitliche Distanzen. Sie führen das Gespräch zwischen Apostel und Gemeinde schriftlich weiter. Sie werden ein Speicher theologischer Grundaussagen in Form der direkten Anrede.

Literatur:

Hans Weder, Neutestamentliche Hermeneutik, Zürich 1986, 314-324

Christina Hoegen-Rohls, Zwischen Augenblickskorrespondenz und Ewigkeitstexten. Eine Einführung in die paulinische Epistolographie (BThSt 135), Neukirchen-Vluyn 2013

4.0.3 Paulinische und Katholische Briefe

a. Die Paulusbriefe sind dadurch gekennzeichnet, dass sie eine bestimmte Ortskirche anreden (Thessalonich, Korinth, Philippi, auch Rom) oder die Gemeinden einer Region, z. B. Galatien (Gal 1,2) oder Achaia (2 Kor 1,1). Der Philemonbrief ist an den Empfänger persönlich und an seine Hausgemeinde gerichtet.

b. Die Briefe des Jakobus, Petrus, Johannes und Judas gelten seit Eusebius (hist. eccl. II 23,25; VI 14,1) als „katholische“, heißt: an die ganze Christenheit gerichtete Briefe.

Die Adressen lauten im Einzelnen:

„an die zwölf Stämme in der Diaspora“ (Jak 1,1)

„an die Auserwählten, die Fremdlinge der Diaspora von Pontus, Galatien, Kappadozien, Asien und Bithynien“ (1Petr 1,1)

„denen, die denselben Glauben wie wir empfangen haben durch die Gerechtigkeit, die unser Gott gibt und der Retter Jesus Christus“ (2Petr 1,1)

„an die Berufenen, die von Gott, dem Vater Geliebten und von Jesus Christus Gehaltenen“ (Jud 1)

„an die auserwählte Herrin und ihre Kinder“ (2Joh 1)

Aus dem Rahmen fallen der Erste Johannesbrief, der keine briefliche Adresse hat, und der Dritte Johannesbrief, der an einen Gaius gerichtet ist, aber kirchenpolitische Fragen im größeren Maßstab beantwortet.

c. Das Briefformular entspricht weitgehend – Ausnahme: Jakobus – den Paulinen. Die Katholischen Briefe werden von der Exegese weitgehend als pseudepigraph angesehen. Damit wird eine Nachahmung der Paulinen wahrscheinlich.

d. Auch die Johannesoffenbarung beginnt mit Briefen, die an sieben Gemeinden im Umkreis von Ephesus gerichtet sind (Offb 2-3). Sie haben eine Stellvertreterfunktion für die ganze Kirche (Offb 22,23).

4.0.4 Ursprüngliche und nachgeahmte Paulusbriefe

a. Nach herrschender Meinung sind eigenhändige Paulusbriefe folgende sieben:

- an die Römer,
- zwei an die Korinther (1/2 Kor),
- an die Galater,
- an die Philipper,
- der erste an die Thessalonicher (1Thess),
- an Philemon.

Als nachgeahmte Briefe gelten jene

- an die Epheser,
- an die Kolosser,
- der zweite an die Thessalonicher,
- zwei an Timotheus (1/2 Tim),
- an Titus.

Teils wird eine paulinische Verfasserschaft diskutiert (Kol, 2Thess, z.T. Eph, selten 2Tim).

b. Die Briefe der Paulusschule sind nicht wie die Protopaulinen von den Aufgaben der Mission geprägt, sondern von den Problemen und Chancen der wachsenden Gemeinden im paulinischen Missionsgebiet. Fragen der rechten Lehre im Sinne des Apostels Paulus, der Ekklesiologie und der Entwicklung des kirchlichen Dienstamtes treten in den Vordergrund. Da die Antworten in einer Neubesinnung auf die Mitte des Christusglaubens gesucht werden, enthalten die Deuteropaulinen große Zeugnisse neutestamentlicher Theologie.³⁹

c. Umstritten ist, ob mit einer regelrechten „Paulusschule“ zu rechnen ist, die – meist nimmt man Ephesus als Ort an – gezielt nachgeahmte Paulusbriefe versandt hat, um Einfluss auf den Gang der Kirchengeschichte im Sinne des Völkerapostels zu nehmen (Scholtissek u. a.), oder ob die Deuteropaulinen an verschiedenen Orten in paulinischen Gemeinden entstanden sind und erst sekundär in das Corpus Paulinum gestellt worden sind (Schmeller). Da in allen – bis auf den 2Thess – Kleinasien mit der Hauptstadt Ephesus eine große Rolle spielt, ist die erste Annahme etwas wahrscheinlicher.

d. In der gesamten antiken Literatur ist das Phänomen der Pseudepigraphie bekannt. Im Judentum blüht es unter dem Druck der impliziten Kanonhermeneutik auf, dass inspirierte Bibelbücher nur bis Esra geschrieben worden sein dürfen. Zur Pseudepigraphie gehört deshalb typischerweise die Abfassung einer Schrift unter dem Namen eines Großen der normativen Vergangenheit. Beispiele sind das Danielbuch und die Weisheit Salomos. Streng genommen gehören auch die David zugeschriebenen Psalmen dazu. Auf einem anderen Blatt sieht die Exegese die Fortschreibung z. B. der Propheten durch Prophetenschüler in deren Büchern – sei es über Jahrhunderte hinweg. Klassischerweise verbindet sich die Pseudepigraphie mit einem befristeten Geheimhaltungsbefehl, der erst in der Gegenwart (der Entstehungszeit) endet. Im Neuen Testament bezieht man sich auf die Größen der apostolischen Ursprungszeit, ein, zwei Generationen zurück: Paulus, Petrus, Jakobus. Einen Geheimhaltungsbefehl gibt es nicht.

³⁹ Vgl. M. Frenschkowski, Pseudepigraphie und Paulusschule. Gedanken zur Verfasserschaft der Deuteropaulinen, insbesondere der Pastoralbriefe, in: F. W. Horn (Hg.), Das Ende des Paulus (BZNW 106), Berlin 2001, 239-272.

e. Der *terminus technicus* „Pseudepigraphie“ (Lügenschrift) impliziert ein negatives Werturteil⁴⁰: Die Briefe seien, bewusst um andere zu täuschen, unter fremdem Namen geschrieben worden, um die Autorität des vermeintlichen Urhebers für die eigenen Interessen zu nutzen.

Nüchterer ist ein historischer Begriff, der die Pseudepigraphie als ein literarisches Verfahren versteht, das der Vergegenwärtigung eines idealen Autors dient und ursprünglich dem Verfasser wie den Adressaten bekannt gewesen ist. Tertullian stellt für die Antike klar: „Es darf als Werk des Lehrers angesehen werden, was seine Schüler publiziert haben“ (Marc. IV 5,4). Dieser Grundsatz wird durch Jamblichos gestützt (vit. Pyth. 198).

In dieser Perspektive erweist sich die neutestamentliche Pseudepigraphie als ein Ferment des Kanons.

f. Paulus hat Sorge getragen, dass seine Gemeinden auch ohne ihn und nach seinem Tode fortleben konnten. Paulus hat ein enges Netz von Mitarbeitern aufgebaut; er hat auch Schüler gehabt. Deshalb bricht sein Werk nicht mit seinem Märtyrertod in Rom zusammen, sondern geht auf andere Weise weiter. Die pseudepigraphen Briefe vergegenwärtigen die Stimme des Apostels in nachapostolischer Zeit. Paulus hat Briefe geschrieben, um Raumprobleme zu lösen: Er konnte nicht überall gleichzeitig sein. Nun werden Paulusbrieve nachgeahmt, um Zeitprobleme zu lösen: Die paulinische Theologie muss fortentwickelt werden, um in neuen Situationen und angesichts neuer Herausforderungen zu bestehen und Orientierung zu geben.

Literatur

Theißen, G., Neues Testament, München 2002

Brox, N., Falsche Verfasserangaben. Zur Erklärung der frühchristlichen Pseudepigraphie (SBS 79), Stuttgart 1975

Brox, N. (Hg.), Pseudepigraphie in der heidnischen und jüdisch-christlichen Antike (WdF 484), Darmstadt 1977

⁴⁰ Vgl. *M. Janßen*, Unter falschem Namen. Eine kritische Forschungsbilanz frühchristlicher Pseudepigraphie. (Arbeiten zur Religion und Geschichte des Urchristentums 14), Frankfurt/M. 2003

4.1 Die älteste Schrift des Neuen Testaments
Der Erste Thessalonicherbrief

a. Der Erste Thessalonicherbrief ist aller Wahrscheinlichkeit nach der älteste Paulusbrief. Als Nachtrag zur Erstverkündigung geschrieben, bildet er eine Brücke zwischen der Frühzeit der paulinischen Theologie und der Theologie der Hauptbriefe. Dem Brief fehlen die Highlights der späteren Episteln: Kreuzestheologie und Rechtfertigungslehre. Deshalb steht er oft im Schatten der Aufmerksamkeit. Aber er hat eine unverkennbar paulinische Handschrift. Er markiert Ausgangspunkte paulinischer Theologie.

b. Der Brief hat eine Gliederung, die nicht alle, aber viele typisch paulinische Merkmale aufweist.

- Präskript und Postskript entsprechend dem späteren Schema.
- Das Prooemium ist zu einem ganzen Briefteil ausgebaut (was sich aus dem Anlass des Schreibens erklärt).
- Im Corpus gibt es nicht die später typisch gewordene Abfolge von „Indikativ“ (Heilverkündigung) und „Imperativ“ (Lebensführung). Vielmehr ist der Dank zu einem theologischen Thema gemacht, das der Vergewisserung über den Status der Gemeinde und die Qualität ihrer Beziehung zum Apostel dient, während in die Paraklese wichtige theologische Erörterungen über die Auferstehung eingebaut sind, die Mut machen und Trost spenden sollen.

1,1	Präskript
1,2 - 3,13	Dank an Gott für die Entwicklung der Gemeinde
	1,2 - 2,12 Dankbare Erinnerung an die Gründung der Gemeinde
	2,13 - 3,10 Dankbarer Rückblick auf die Bewährung der Gemeinde
	3,11ff. Fürbitte für die Gemeinde
4,1 - 5,24	Parakletische Wegweisung für die Gemeinde
	4,1-12 Grundsätzliche Mahnungen: Praxis der Agape
	4,13-18 Belehrung über die „Toten in Christus“: Hoffnung über den Tod hinaus
	5,1-11 Eschatologische Existenz: Glaube, Liebe und Hoffnung
	5,12-22 Einzelne Mahnungen für das Leben der Gemeinde: Miteinander und Füreinander
	5,23f. Fürbitte für die Gemeinde
5,25-28	Postskript

c. Paulus hat die Gemeinde in der Hauptstadt Makedoniens auf seiner Zweiten Missionsreise ca. 49 n. Chr. gegründet (Apg 17,1-15). Das entspricht seiner Missionsstrategie, in den großen Städten Keimzellen der Kirche zu gründen. Paulus redet die Thessalonicher als – ehemalige – Heiden an (1Thess 1,9f.). Sie bilden eine kleine Minderheit, die von ihrer Umgebung Nachstellungen und Bedrängnisse zu erleiden hat (1Thess 1,6; 2,14; 3,3f.).

d. Paulus schreibt den Brief wenige Monate nach der Gründung der Gemeinde. Er hatte sie überstürzt verlassen müssen, um sie nicht noch mehr zu gefährden, und schickt von Athen aus, seiner übernächsten Station (Apg 17,16-34), seinen engsten Mitarbeiter Timotheus, um nach dem Rechten zu schauen (1Thess 3,5f.). Auf dessen positive Nachrichten hin gibt Paulus seiner Freude über die erfreuliche Entwicklung Ausdruck (1Thess 3,6-10). Gleichzeitig nimmt er die Gelegenheit wahr, die Gemeindemitglieder in ihrem Christsein zu ermutigen, auf dem begonnenen Weg nicht nachzulassen (1Thess 4,1-12), und auf eine bedrängende Frage zu antworten (1Thess 4,13-18): Die Thessalonicher sorgen sich um die „Toten in Christus“ (1Thess 4,16); sie scheinen zu befürchten, dass verloren sei, wer vor der Parusie (1Thess 1,9f.) verstirbt. Diese Angst könnte sich aus mangelnder Vertrautheit mit jüdischer und christlicher Apokalyptik (Dan 12; Mk 12,18-27 parr.; Mk 13 parr.) erklären.

e. Wahrscheinlich befindet Paulus sich bei der Abfassung in Korinth (Apg 18,1-17), wo er nach Apg 18,5 die Rückkehr von Silas und Timotheus „aus Mazedonien“ erwartet (vgl. 1Thess 1,1) und sich nach Apg 18,11 eineinhalb Jahre (vgl. Apg 18,18: „längere Zeit“) aufgehalten hat; nach Apg 18,12 in der Zeit, als Gallio Prokonsul in Korinth war (50/51 n. Chr.).

f. Der Brief zeichnet theologische Leitlinien, die für Paulus charakteristisch bleiben, weil sie in breiteren Traditionen des Urchristentums ansetzen.

(1) Gott hat auch die Heiden in sein Reich und deshalb in sein Volk berufen.

Paulus stellt sich als Völkerapostel vor (1Thess 1,5ff.; 2,1-12). In der Universalität der Mission kommt die Universalität des Heilswillens Gottes zur Wirkung. Er zeigt sich darin, dass Gott (nicht nur die Juden, sondern auch) die Heiden „in sein Reich und seine Herrlichkeit berufen“ hat (1Thess 2,12; vgl. 5,9). Die Zugehörigkeit zur Kirche (1Thess 1,1) ergibt sich im Zuge der verheißenen Teilhabe an der Vollendung; in ihr drückt sich die Treue Gottes aus (1Thess 5,24).

(2) Jesus, der gestorbene und auferstandene Gottessohn, ist der Retter.

1Thess 1,9f. und 1Thess 5,9f. sind Kernsätze vorpaulinischer, futurisch-eschatologischer Christologie. Dominant ist die Erwartung der Parusie. Jesus ist der Gottessohn, der als Auferstandener die Glaubenden im Endgericht, das nicht lange auf sich warten lässt, retten wird (1Thess 1,9f.). Dies expliziert Paulus in 1Thess 4,13-18 unter Rekurs auf ein „Wort des Herrn“ (1Thess 4,15). Er „ist für uns gestorben, damit wir, ob wir wachen, ob wir schlafen, gemeinsam mit ihm leben werden“ (1Thess 5,10).

(3) Aus der Hoffnung auf die Vollendung folgt das Ethos der Agape.

Die Hoffnung, die auch angesichts der gestorbenen Christen wachsen darf, fußt auf dem Glauben und führt in die Liebe (1Thess 1,3; 5,8). Die Agape prägt das Christsein, das vom Ruf zur Heiligkeit bestimmt ist (1Thess 4,7), sowohl in der Beziehung der Christen untereinander als auch im Verhältnis zu den Außenstehenden (1Thess 4,9-12; 5,12ff.), besonders den Verfolgern (1Thess 5,15).

Literatur

Kommentare: T. Holtz (EKK XIII, Neukirchen-Vluyn 1986); E. Reinmuth (NTD 8/2, Göttingen 1998); C.A. Wanamaker (Grand Rapids 1990), A.J. Malherbe (AnB 32B, Garden City 2000); St. Schreiber (ÖTK 13/1, Gütersloh 2014), R. Hoppe (Freiburg i.Br. 2016).

K.P. Donfried, The Theology of 1Thessalonians, in: The Theology of the Shorter Pauline Letters, hg. V. K.P. Donfried – H. Marshall, Cambridge 1993, 1-79.

4.2 Streitschlichtung im Zeichen des Kreuzes
Der Erste Korintherbrief

a. Ein früheres Schreiben (vgl. 1Kor 5,9) ist verlorengegangen. Der Erste Korintherbrief ist ein pastorales Antwortschreiben mit theologischem Tiefgang.

b. Die Gliederung spiegelt die Vielfalt der pastoralen Fragen wider, die in Korinth aufgebrochen waren, und den Willen des Apostels, sie nicht nur pragmatisch, sondern theologisch fundiert so zu beantworten, dass die Glaubensorientierung in der Umwelt mit dem Aufbau der Kirche verbunden wird.

1,1-3	Präskript
1,4-9	Prooemium
1,10 - 4,21	Die drohende Spaltung und das „Wort vom Kreuz“
5-6	Sexualmoral und Rechtsstreit unter Christen
7	Ehe und Ehelosigkeit, Ehescheidung und Wiederheirat
8-10	Das Essen von Götzenopferfleisch
11	Die Feier des Herrenmahles
12-14	Die Gnadengaben
15	Die Auferweckung der Toten
16	Briefschluss

c. Paulus hat die Gemeinde in der Hauptstadt Achaias, einer quirligen Hafenstadt, einem Schmelztiegel der Religionen und Nationen, auf seiner zweiten Missionsreise ca. 50 n. Chr. gegründet (als er den Ersten Thessalonicherbrief geschrieben haben wird). Die Gemeinde besteht mehrheitlich aus Heidenchristen. Sie hat sich stark entwickelt. Eine „Filiale“ gibt es bereits in der Hafenvorstadt Kenchreae (Röm 16,1).

Paulus erhält über zwei Kanäle Nachrichten aus der korinthischen Gemeinde: durch mündliche Informationen, die er von den „Leuten der Chloë“ bekommt (1 Kor 1,11; vgl. 5,1; 11,18; auch 15,12), und durch einen Brief mit Fragen und Thesen, den Korinther ihm schreiben (1 Kor 7,1; vgl. 8,1; 12,1; 16,1.12).

d. Die Situation der Gemeinde wird den Informationen zufolge, über die Paulus verfügt, von theologischen Kontroversen bestimmt, die zu erheblichen praktischen Problemen führen. In Korinth artikuliert sich die Begeisterung einer vielleicht kleinen, aber einflussreichen Gruppe von Christen, die in der Euphorie des Anfangs, unter dem Eindruck reicher charismatischer Begabungen (1 Kor 12) und im Vollgefühl des – vermeintlichen – Wissens um die Geheimnisse des Christusgeschehens (vgl. 1 Kor 2,6-16) denken, schon der Fülle des Heiles teilhaftig zu sein (vgl. 1 Kor 4,7-13). Deshalb verstehen sie sich als „Geistbegabte“ (vgl. 1 Kor 2,13.15; 3,1; 12,1; 14,23), „Weise“ (1 Kor 1,20.29; 3,18f.), „Starke“ (1 Kor 4,10; vgl. 10,22 und 8,1.9; 10,23) und „Vollendete“ (1 Kor 2,6; vgl. 4,8), die sich von den unmündigen gebliebenen (vgl. 1 Kor 3,1), „fleischlichen“ (1 Kor 3,1) und „schwachen“ (1 Kor 4,10; 8,7ff.) Christen unterscheiden müssen. 1 Kor 13,1-3 hält ihnen den Spiegel vor.

Wesentliche theologische Merkmale des Enthusiasmus sind:

- eine überstarke Gegenwartseschatologie (1 Kor 4,6ff.) und
- eine spiritualistische Soteriologie (1 Kor 6,13).

Für diese Entwicklung sind verschiedene Faktoren verantwortlich: einerseits soziale Spannungen (1Kor 1,26ff.), vor allem jedoch andererseits sowohl eine Übersteigerung paulinischer Ideen als auch eine Beeinflussung durch religiöse Strömungen der Umwelt, namentlich durch die Mysterienreligiosität und durch jüdische Weisheitsspekulationen.

e. Paulus schreibt den Brief von Ephesus aus (1 Kor 16,8) und kündigt einen späteren Besuch an (die sog. „Dritte Missionsreise“ nach Apg 18,23 – 21,17). In Ephesus hat er schon Nachrichten aus Korinth empfangen. Deshalb ist das Jahr 55 n. Chr. wahrscheinlich. Auf das bevorstehende Pfingstfest weist Paulus selbst hin (1Kor 16,8).

f. Theologische Grundlinien

(1) Paulus legt das Evangelium als „Wort vom Kreuz“ (1Kor 1,18) aus.

Das Kreuz dokumentiert die Unverständlichkeit und Skandalösität des Todes Jesu (1 Kor 1,23). Damit greift Paulus das jüdische wie griechische Urteil über die Kreuzesstrafe auf: Sie gilt als die schändlichste und schrecklichste Todesstrafe überhaupt.

Paradoxerweise ist aber gerade deshalb das Kreuz der eschatologische Ausdruck der „Weisheit“ und des eschatologischen Rettungswillens Gottes (1Kor 1,18-25).

- Der Tod am Kreuz zeigt die Intensität der Proexistenz (1Kor 1,13) und der Theozentrik (1Kor 3,23) Jesu.
- Der Tod am Kreuz zeigt das Geheimnis Gottes (1Kor 2,1.7), das durch keine menschlichen Überlegungen entschlüsselt werden kann, weil Gott alles menschliche Denken unendlich übersteigt (1Kor 1,25).
- Der Tod am Kreuz zeigt zugleich mit der Schöpfermacht das Engagement Gottes für die Verachteten (1Kor 1,26ff.). Damit wird er zum eschatologischen Erweis der Liebe Gottes.

Die anthropologischen Konsequenzen der Kreuzestheologie sind

- der Glaube, der darauf verzichtet, sich selbst vor Gott zu rühmen, und stattdessen sein ganzes Heil allein in Gottes Gnade sucht (1Kor 1,29ff.; vgl. 1,21; 2,5; ferner 2,9),
- und die Liebe, die das Heil des Schwachen vor die eigene Freiheit stellt und teilhat an der Liebe, die Gott durch Jesus wirkt (1Kor 13), und die eigene Freiheit gerade im Dienst am Nächsten verwirklicht (1Kor 8).

Die Anthropologie ist christologisch begründet: in Kreuz und Auferstehung Jesu.

(2) Der Theologie des Kreuzes entspricht eine starke Theologie des Geistes.

Paulus greift einen wesentlichen Impuls der Korinther auf, lenkt ihn in die Bahnen biblischer Pneumatologie und wendet ihn kreuzestheologisch: Der auferweckte Gekreuzigte ist der Grund aller Hoffnung, weil er, der „Erstgeborene“, der „Anfang“, der Grund jener endzeitlichen Totenaufstehung ist, auf die alle hoffen. Der Geist ist Gottes Schöpferkraft, die er nicht nur in der Erschaffung, sondern mehr noch in der Errettung der Menschen zur Wirkung kommen lässt. Der Geist erfüllt Jesus; Jesus prägt den Geist (1Kor 15,45).

Die anthropologischen Konsequenzen der Pneumatologie sind:

- der Glaube, der von Gott so inspiriert ist, dass er das Wort vom Kreuz als Evangelium versteht – mit allen Konsequenzen (1Kor 2,6-16),
- und die Liebe, die kraft des Geistes, „in Christus“, weitergeben kann, was sie von Gott durch Jesus als Liebe erfahren hat.

Menschen sind geistbegabt, mitten im Leben. Das macht Hoffnung.

(3) Paulus vertritt eine Ethik der Agape.

Paulus ergreift durchweg die Partei der Schwachen (1Kor 8-10) – auch wenn die „Starken“ theologisch im Recht sind. Der Apostel plädiert in der Sexualethik für alttestamentlich-schöpfungstheologische Prinzipien (1Kor 5-6), in der Ehemoral (1Kor 7) und im Herrenmahlstreit (1Kor 11) für jesuanische Standards, in der Charismentheologie für eine Ekklesiologie der Partizipation und Kooperation (1Kor 12.14), Höhepunkt ist das „Hohelied“ der Agape 1Kor 13. Die Liebe, von der Paulus spricht, ist die Liebe Gottes selbst, die sich in der Sendung Jesu manifestiert und durch Jesus in die Herzen der Gläubigen dringt.

Literatur:

Wolfgang Schrage (EKK VII/1-4), Neukirchen-Vluyn 1991-2001; *Helmut Merklein* (- *Marlis Gielen*) (ÖTK 7/1-3), Gütersloh 1992.2000.2005; *Andreas Lindemann* (HNT 9,1), Berlin 2000; *Dieter Zeller* (KEK), Göttingen 2009; *Walter Klaiber* (BNT), Neukirchen-Vluyn 2011; *Luise Schottroff* (ThKNT), Stuttgart 2013.

4.3 Auseinandersetzungen um den Apostel
Der Zweite Korintherbrief

a. Der Zweite Korintherbrief ist in seiner Einheitlichkeit umstritten. Er zeigt scharfe Brüche zwischen 2Kor 2,13 und 2,14 sowie zwischen 2Kor 7,4 und 7,5. Er verweist in 2Kor 2,4 und 7,8 auf einen früheren Brief, der nicht der Erste Korintherbrief sein kann. Die Exegese rechnet entweder mit einem redaktionellen Verbund ursprünglich selbständiger Schriften oder einer turbulenten Entstehungsgeschichte.

b. Gliederung und Einheitlichkeit

1,1-2	Präskript
1,3-11	Prooemium
1,12 - 2,13	Versöhnung und neue Pläne
2,14 - 7,4	Der Dienst des Apostels
7,5-16	Die Sendung des Titus
8 - 9	Kollektenbitte
10 - 13	Die Arbeit des Apostels
13,11-13	Das Postskript

Unter Voraussetzung der Uneinheitlichkeit liegen dieser Gliederung folgende Einzelschreiben zugrunde:

- Die „Apologie“ 2Kor 2,14 – 7,4
- Der „Tränenbrief“ (2Kor 2,4; vgl. 2Kor 7,8) 2Kor 10-13
- Der Versöhnungsbrief 2Kor 1,1 – 2,13; 7,5 – 9,15; 13,11-13

c. Paulus wendet sich an dieselbe Gemeinde wie mit dem Ersten Korintherbrief. Allerdings sind offenbar nicht alle dort angesprochenen Probleme ausgeräumt; besonders das Verständnis des Apostolates (vgl. 1Kor 9) scheint umstritten gewesen zu sein; vielleicht haben sich die Korinther ein wenig vernachlässigt gefühlt.

d. Unter Voraussetzung der Einheitlichkeit sind es Irritationen im Verhalten, besonders in den Reisen des Apostels, die Paulus zu einem klärenden Wort veranlasst haben, während 2Kor 10-13 aufgrund einer neuen Konfliktsituation geschrieben worden wäre, die durch das Auftreten konkurrierender Apostel bestimmt ist.

Unter Voraussetzung der Uneinheitlichkeit hat Paulus

- die „Apologie“ verfasst, um Irritationen über seinen apostolischen Dienst auszuräumen,
- den „Tränenbrief“ nach einem Zwischenbesuch in Korinth geschrieben, der mit einem Desaster geendet hatte, weil sich die Gegnerschaft gegen die paulinische Art der Mission massiv manifestiert hatte,
- den „Versöhnungsbrief“ geschrieben, nachdem der „Tränenbrief“ samt der Sendung des Titus die Wogen geglättet hatte, um die Versöhnung zu besiegeln und das Kollektenwerk abzuschließen.

Den Versöhnungsbrief, den er durch Titus überbringen lässt, hat Paulus aus Makedonien, vermutlich aus Philippi geschrieben (2Kor 7,3ff.; 9,4f.), nachdem er in „Asien“ eine Todesgefahr überstanden (2Kor 1,8), und Troas, eine Chance zur Gemeindegründung auslassend (2Kor 2,13f.), verlassen hat. Unter Einbeziehung von Teilungshypothesen wären die anderen Brieffragmente früher verfasst, und zwar noch in Ephesus, aber vermutlich nach der Gefangenschaft. Als Zeitraum kommt am ehesten 56 n. Chr. in Betracht.

e. Theologische Grundlinien

(1) Paulus profiliert den Apostolat als „Dienst der Versöhnung“ (2Kor 5,18)

Paulus entfaltet in seiner „Apologie“ eine facettenreiche Apostolatstheologie mit weitreichender Wirkung für das Verständnis der Apostolizität der Kirche.

- Der Apostel, von Gott besiegt, wird von Gott eingesetzt, den Siegeszug des Evangeliums zu demonstrieren (2Kor 2,14-17).
- Die Gemeinde ist ein „Brief“, geschrieben vom Geist, ausgefertigt vom Apostel – ein Gütesiegel seiner Arbeit (2Kor 3,1-3).
- Paulus ist „Diener des Neuen Bundes“ (2Kor 3,6) – typologisch mit Mose zu vergleichen (2Kor 3,6-4,6); er bringt die Freiheit des Evangeliums (2Kor 3,17).
- Paulus ist als Apostel ein schwacher Mensch, der den „Schatz in irdenen Gefäßen“ aufbewahrt (2Kor 4,7-18).
- Paulus ist Stellvertreter Christi, der in der Autorität und Vollmacht Gottes wirkt (2Kor 5,20). So leistet er den „Dienst der Versöhnung“ (2Kor 5,18).

Die Verbindung leistet die Kreuzestheologie (2Kor 12-13). Christus „wurde in seiner Schwachheit gekreuzigt, aber lebt aus Gottes Kraft“ (2Kor 13,4). Deshalb gilt: „Wenn ich schwach bin, bin ich stark“ (2Kor 12,10).

(2) Paulus entwickelt eine Theologie des Alten und Neuen Bundes.

In 2Kor 3 spricht Paulus von der Herrlichkeit des „Alten Bundes“, die so groß ist, dass Mose, wenn er vom Sinai kommt (Ex 34), sein Gesicht vor den Israeliten verhüllen muss – obgleich das Gesetz nicht zum Leben führt, sondern den Sündern tötender Buchstabe ist (2Kor 3,6). Ungleich größer ist die Herrlichkeit des Neuen Bundes, weil der Geist durch das Evangelium das Leben bringt (2Kor 3,17). Wer zum Glauben kommt, sieht unverhüllt die Herrlichkeit Gottes auf dem Antlitz Christi (2Kor 4,1-6).

(3) Paulus gewährt Einblick in die Leidenschaft seines apostolischen Dienstes.

Der „Tränenbrief“ 2Kor 10-13 ist voller Emotionen geschrieben, die von Paulus intensiv theologisch reflektiert werden. Einerseits führt er den Korinthern die Leiden, andererseits die Mystik des Apostolates vor Augen. Zusammengebunden wird es kreuzestheologisch: „Wenn ich schwach bin, bin ich stark“ (2Kor 12,20) gilt, weil zuvor gilt: „Er wurde in seiner Schwachheit gekreuzigt, lebt aber aus Gottes Kraft“ (2Kor 13,4).

Kommentare

Windisch, H. (KEK 6) 1924 (1970); *Bultmann, R.* (KEK-Sonderband) 1976; *Wolff, Chr.* (ThHK 8) 1989; *Lang, F.* (NTD 7) 1986; *Klauck, H.-J.* (NEB.NT) 1986; *F. Zeillinger*, Krieg und Friede in Korinth, 2 Bde., Wien 1992.1997; *H. D. Betz*, 2. Korinther 8 und 9. Ein Kommentar zu zwei Verwaltungsbriefen des Apostels Paulus, Gütersloh 1993; *E. Gräßer* (ÖTBK 8/1-2) 2002.2005; *N. Baumert*, Mit dem Rücken zur Wand. Übersetzung und Auslegung des zweiten Korintherbriefes, Würzburg 2008; *Th. Schmeller*, 2Kor 1-7 (EKK VIII), 2012; *ders.*, 2Kor 8-13 (EKK VII) 2015.

4.4 Ein Brief in die Hauptstadt Der Römerbrief

a. In allen Kanonlisten und in allen erhaltenen Handschriften führt der Römerbrief die Reihe der Paulusbriefe an. Das ist nicht nur seinem vergleichsweise großen Umfang, sondern auch seinem theologischen Gewicht geschuldet.

- In der gegenwärtigen Kanongliederung (die in der Antike u.a. von Gregor von Nazianz bezeugt wird) folgt der Römerbrief auf die Apostelgeschichte, die in Rom endet. Die Apostelgeschichte umschreibt den Zeitraum, in dem auch der Römerbrief entstanden sein muss, hält aber – durchaus im Sinn des Paulus – den Primat der missionarischen Praxis vor der brieflichen Kommunikation und theologischen Reflexion fest.
- Wo die Kanongliederung (wie bei Athanasius) auf die Evangelien zuerst die Apostelgeschichte und die Katholischen Briefe folgen lässt, bevor das Corpus Paulinum kommt, korrespondiert der Römerbrief vor allem mit dem Ersten Petrusbrief, der nach seinem Postskript in Babylon (Deckname für Rom) geschrieben worden ist und seinerseits eine Brücke von Rom in die paulinischen Missionsgebiete schlägt. Die Abfolge der Briefe spiegelt dann den Verlauf der Geschichte, der mit 1 Kor 15,1-11 übereinstimmt: Zuerst ist Jesus als Auferstandener Petrus (Kephas) und den Zwölfen sowie Jakobus und „mehr als fünfhundert Brüdern (und Schwestern)“ erschienen, als letztem erst Paulus.

Die Spitzenstellung des Römerbriefes im Corpus Paulinum soll ihm eine hermeneutische Schlüsselrolle einräumen.

- In Röm 15,17-29 umreißt Paulus nicht nur sein bisheriges Wirken als Apostel, sondern schmiedet Pläne für die Zukunft, die für die Römer wichtig werden, auch wenn sie wegen der Verhaftung des Apostels in Jerusalem nicht wie geplant umgesetzt werden konnten.
- In Röm 15,14-16 ordnet Paulus seinen Brief in das „priesterliche“ Wirken ein, das er als Apostel Jesu Christi übernimmt.⁴¹ Damit deutet er nicht nur in zentraler Perspektive seine Missionstätigkeit, von der die Apostelgeschichte erzählt und auf der die Briefe aufbauen, sondern begründet auch den theologischen Rang seiner Briefe, die im Kanon gesammelt sind, weil sie zur Heiligen Schrift gehören und im Gottesdienst vorgelesen werden.
- Das zentrale Thema des Römerbriefes ist die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes in der Rechtfertigung der Gläubigen (Röm 1,16f.).
 - Damit wird einerseits eine Brücke zurück zum zentralen Thema des Alten Testaments sowie des Matthäusevangeliums geschlagen: Gottes Gerechtigkeit;
 - andererseits wird ein Vorzeichen vor die anderen Paulusbriefe gesetzt, von denen sich besonders der weit kürzere Galaterbrief in Themenstellung und Linienführung mit dem Römerbrief berührt.

Speziell in der Theologie des Westens ist die Rechtfertigungslehre des Römerbriefes dominant geworden, vor allem durch Augustinus, später durch Martin Luther und das Konzil von Trient.

- Die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes führt zur Rechtfertigung der Gläubigen (Röm 3,21-31). Das ist der zentrale theologische Punkt des Briefes, die am stärksten durchreflektierte Theologie der Erlösung im Neuen Testament.

Die enge Vernetzung des Römerbriefes mit vielen anderen Texten des Neuen Testaments entspricht seiner tiefen Verankerung im Alten Testament. Große Teile des Briefes sind angewandte Exegese der Tora, der Prophetie und der Psalmen; alles sind Verkündigung Jesu Christi als Retter der Welt.

⁴¹ Vgl. Robert Vorholt, Paulus als Priester. Der Apostel im Dienst der Versöhnung, in: *Communio* (D) 38 (2009) 67-81.

b. Die Spitzenstellung des Römerbriefes im Corpus Paulinum spiegelt auch die zentrale Bedeutung der römischen Christengemeinde in der Geschichte der frühen Kirche wider.⁴²

- Paulus hat die Gemeinde nicht gegründet; ihre Anfänge liegen im Dunkeln. Sie hat bereits vor der Abfassung des Briefes eine tiefe Krise überstanden, von der auch Paulus weiß (vgl. Apg 18,1f.): die Ausweisung von Juden (wahrscheinlich Judenchristen) unter Claudius wegen Unruhen, die ein „Chrestus“ ausgelöst habe (nach Sueton, Claud. XXV).⁴³
- Der Römerbrief ist eine wichtige Quelle für die Geschichte der römischen Kirche,
 - besonders wegen der Stellungnahme des Apostels zum Streit zwischen „Starken“ und „Schwachen“ in Röm 14
 - und wegen der langen Grußliste in Röm 16 (wenn sie ursprünglich zum Brief gehört).

Der Römerbrief enthält das älteste Zeugnis der Existenz der Gemeinde in der Hauptstadt des Imperiums; er ist zugleich das wichtigste theologische Zeugnis ihrer Geschichte.

Paulus scheint recht gute Informationen über wichtige Aspekte des römischen Gemeindelebens besessen zu haben: Er kennt innere Konflikte zwischen „Starken“ und „Schwachen“, die mit der Geltung des Gesetzes zu tun haben (Röm 14); er rechnet mit Juden- und Heidenchristen (Röm 11,17f.); vieles wird er von Priska und Aquila aus erster Hand erfahren haben, anderes durch weitere persönliche Kontakte.

- Paulus weiß, dass alle Wege nach Rom führen – auch diejenigen, die dann über Rom hinaus führen sollen. Die römische Gemeinde ist das Bindeglied zwischen Ost und West, Kleinasien und Spanien. Paulus hat schon oft, wenngleich bislang vergeblich, Kontakt gesucht (vgl. Röm 1,8-15).
- Paulus hat sich in Röm 13,1-7 – einem oft missdeuteten Text – intensiv mit den politischen Verhältnissen vor Ort befasst und eine Lösung des Loyalitätsproblems im Sinne des jesuanischen Steuergroschenwortes (Mk 12,13-17 parr.) gefunden:⁴⁴ Die Christen gehen nicht in eine politische Fundamentalopposition, sondern bejahen die Notwendigkeit einer legitimen politischen Gewalt; allerdings hat Paulus in Röm 13,1-7 nichts zu deren Missbrauch gesagt.
- Es liegt nahe, zu vermuten, dass auch die Wahl des Leitwortes „Gerechtigkeit“ nicht ohne Bezug auf die besonderen Interessen und Fragen der Christen in Rom erklärt werden kann. *Iustitia* ist ein Leitwort der politischen Ethik.

Später hat die römische Gemeinde einen Teil ihres Selbstbewusstseins aus der Adresse des wichtigsten Paulusbriefes gezogen (mehr noch allerdings aus dem Umstand, dass zwei Apostel, Petrus und Paulus, die beide in Jerusalem und Antiochia Station gemacht haben, in Rom gelebt haben und gestorben sind). Von Primatsansprüchen ist aber im Neuen Testament und in der Zeit der frühen Väter noch nichts zu vernehmen. Vielmehr werden die römischen Christen von Paulus als Teil der großen Welt-Kirche angesprochen, die im Entstehen begriffen ist (Röm 1,5f. 14f.).

⁴² Vgl. *Peter Lampe*, Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten (WUNT II/18) Tübingen 1989. Ferner *Joachim Gnilka*, Petrus und Rom, Freiburg - Basel - Wien 2002.

⁴³ Vgl. *Leonard Victor Rutgers*, The Jews in Late Ancient Rome. Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora, Leiden 2000.

⁴⁴ Vgl. *Paul Mikat*, Konflikt und Loyalität. Bedingungen für die Begegnung von früher Kirche und römischem Imperium (Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Vorträge G 402), Paderborn 2005.

4.5.1 Der historisch-kritische Blickwinkel

a. In der Perspektive historisch-kritischer Exegese ergeben sich neue Zusammenhänge, aber auch erhebliche Differenzierungen gegenüber der kanonischen Perspektive.

b. Der Römerbrief steht nicht am Anfang, sondern am Ende der paulinischen Briefproduktion, wiewohl die Tradition die „Gefangenschaftsbriege“ (Phil; Phlm – Kol; Eph) später, nämlich in Rom, ansetzt⁴⁵. Dass der Römerbrief das letzte Paulusschreiben geworden ist, ist allerdings nicht programmatisch, sondern zufällig. (Vielleicht hat er weitere Schreiben verfasst, die aber nicht erhalten geblieben sind.) Die brieflichen Interventionen des Paulus in Galatien, Korinth und Philippi scheinen aus seiner Sicht gefruchtet zu haben; nach der Verhaftung in Jerusalem gab es zwar noch die Möglichkeit, aber offenkundig nicht mehr die Notwendigkeit, per Brief in die innergemeindlichen Entwicklungen anderenorts einzugreifen. Der Römerbrief ist nicht auf Abschied, sondern auf Neuanfang eingestimmt.

c. Die Theologie der Gerechtigkeit Gottes in der Rechtfertigung der Gläubigen ist nicht das Vorzeichen, sondern die Summe der paulinischen Theologie.

- Der Römerbrief gibt nicht schlechthin das wieder, was Paulus immer schon verkündet hat, sondern fasst zusammen und entwickelt weiter, was der Apostel aufgrund seiner Erfahrungen mit den Gemeinden und des Dialoges mit ihren Positionen, aufgrund seiner anhaltenden Reflexion seiner Berufung, aufgrund seines fortgesetzten Schriftstudiums, seines Gebetes und seiner prophetischen Inspiration in Erfahrung gebracht hat.
- Die anderen Paulusbriege können nicht unbesehen unter dem Vorzeichen der Rechtfertigungslehre interpretiert werden, sondern müssen aus ihren eigenen Voraussetzungen und mit ihren eigenen Akzenten verstanden werden.

Als Summe integriert die Theologie der Gerechtigkeit und Rechtfertigung andere Ansätze und gewinnt dadurch an theologischem Reichtum: christologisch, schöpfungstheologisch, geschichtstheologisch.

d. Die Apostelgeschichte gehört nicht zu den Voraussetzungen, sondern im weitesten Sinn zu den Folgen des Römerbriefes. Sie ist deutlich später verfasst worden und steht durch ihren Verfasser Lukas im Wirkungsbereich der paulinischen Theologie, entwickelt aber ein eigenes Paulusbild, das neben substantiellen Gemeinsamkeiten auch deutliche Unterschiede aufweist.

e. Die Katholischen Briefe sind jünger als die Paulinen. Sie ahmen das paulinische Briefformular nach und reagieren z.T. auf seine Theologie. Insbesondere scheint der Erste Petrusbrief vom Römerbrief beeindruckt zu sein.

f. Der Römerbrief ist zum theologischen „Testament“ des Paulus geworden.⁴⁶ Er ist die reife Frucht der paulinischen Theologie, seine „Summe“.⁴⁷ Er steht am Anfang der Paulusbriege im Kanon, weil er die gesamte Lektüre der Paulusschreiben programmieren soll.

⁴⁵ *Udo Schnelle* (Einleitung 152-155) verteidigt diese Sicht aus Gründen einer (angenommenen) Weiterentwicklung der paulinischen Eschatologie (in Richtung Individualisierung) für den Philipperbrief.

⁴⁶ *Günter Bornkamm*, Der Römerbrief als Testament des Paulus, in: *Geschichte und Glaube. Ges. Aufsätze IV* (BEvTh 53), München 1971, 120-139.

⁴⁷ *Eduard Lohse*, Der Brief an die Römer (KEK), Göttingen 2003.

e. Gliederung

1,1-8	Präskript
1,9-17	Prooemium mit Themenangabe (1,16f.)
1,18-3,20	Die Gerechtigkeit Gottes in seinem Zorn über die Sünde von Juden und Heiden
3,21-8,39	Die Gerechtigkeit Gottes in der Rechtfertigung der Glaubenden
	3,21-29 Die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes im Tod Jesu
	4 Die Rechtfertigung der Glaubenden nach Abrahams Beispiel
	5 Die Hoffnung der Gerechtfertigten auf Gottes Herrlichkeit
	6,1-7,6 Die Befreiung von der Sünde zum Kampf um Gerechtigkeit
	7,7-25 Die Schuld und Not unter dem Gesetz
	8,1-30 Die Rettung der Glaubenden
	8,31-39 Resümee: Die Liebe Gottes in Jesus Christus
9-11	Die Gerechtigkeit Gottes in der Verstockung und Rettung Israels
12,1-15,13	Die Antwort der Glaubenden in Gottes Erbarmen
15,14-16,24	Postskript
16,25-27	Schluss-Doxologie (sekundär)

Gelegentlich wird überlegt, ob die lange Grußliste in Röm 16 original zum Brief gehört oder vielleicht an die Epheser gerichtet sei; die Gründe reichen nicht aus.

16,25ff. ist nach Ausweis der ältesten Handschriften ein späterer Zusatz, vermutlich aus dem gottesdienstlichen Gebrauch des Briefes.

f. Der Brief unterscheidet sich insofern von allen anderen kanonischen Briefen des Apostels, als er an eine ihm bis dato unbekannte Gemeinde gerichtet ist. Er schreibt den Römern trotz einiger Interventionen auch nicht, um die dortigen Probleme zu lösen, sondern um seine geplante Mission in Spanien vorzubereiten (Röm 15,24). Dazu braucht er die Unterstützung der Römer. Er muss davon ausgehen, dass es – auch in Rom – Einwände gegen seine Gnadentheologie gibt (vgl. Röm 6,1.15; vgl. 3,1). Der Brief setzt sich indirekt mit ihnen auseinander. Er ist besonders nahe mit dem Galaterbrief verwandt. Was dort aber in leidenschaftlicher Polemik und rhetorischer Zuspitzung über Gnade und Gerechtigkeit, Gesetz und Freiheit, Glaube und Liebe gesagt ist, wird im Römerbrief ausgewogener, differenzierter, weiterführender gesagt.

g. Paulus schreibt den Brief kurz vor Beginn seiner Kollektenreise nach Jerusalem nach Abschluss der Sammlung in Makedonien und Achaia (Röm 15,25f.). Damit kommen der Winter 55/56 als Abfassungszeit und Korinth als Abfassungsort in Betracht. Dazu passt die Empfehlung der Diakonin von Kenchreae, Phoebe, die den Brief wohl überbringen und dann auch erläutern sollte (Röm 16,1).

4.5.2 Theologische Aspekte

a. Der Römerbrief hat in der Geschichte der Theologie und der Kirche eine herausragende Rolle gespielt, die aber bislang nicht umfassend studiert worden ist. Drei Brennpunkte bilden sich heraus.

- *Erstens die Christologie in ihrem Verhältnis zur Theologie.*
Vom Präskript an (Röm 1,3f.) enthält der Römerbrief grundlegende Zeugnisse neutestamentlicher Christologie, die das urkirchliche Bekenntnis aufgreifen (Röm 10,9f.) und es ihrerseits auf einer breiten Skala von der Präexistenz und Sendung (Röm 8,3) über den Sühnetod (Röm 3,24) und die Auferweckung und Erhöhung (Röm 8,34) bis zur Parusie (Röm 11,25f.) ausführen und theologisch reflektieren.
Der Bezug zum Römerbrief wurde besonders in der Debatte mit Markion (100-160 n. Chr.)⁴⁸ virulent, die in Rom geführt wurde und mit seinem Ausschluss aus der dortigen Gemeinde endete. Im Kern des Streits stand das Verhältnis der Christologie zur Theologie. Markion sah eine Ablösung der alttestamentlichen durch die neutestamentliche Gottesrede; das musste scheitern, weil gerade der Römerbrief den untrennbaren Zusammenhang zwischen der Christologie und der Theologie der Schrift herstellt.
- *Zweitens die Ekklesiologie im Verhältnis von Christen und Juden.*
Röm 9-11 war und ist der Leittext christlicher Israeltheologie, wurde aber im Laufe der Jahrhunderte sehr unterschiedlich gedeutet. Immer hat er sowohl die Verwurzelung der Kirche in Israel als auch die gemeinsame Hoffnung auf Erlösung in der Zukunft begründet, immer hat er in der Gegenwart aggressionshemmend gewirkt, jedoch aus unterschiedlichen Motiven. Die Antike, das Mittelalter und die Neuzeit haben die Verstockung Israels betont und in den Juden das Spiegelbild unerlöster Existenz gesehen, in dem die Christen ihres eigenen privilegierten Status innwerden sollten. Erst nach der Shoa verstärken sich die Bemühungen um eine positive Israel-Theologie.⁴⁹
- *Drittens die Soteriologie im Verhältnis von Gerechtigkeit und Gnade.*
Nachdem in der Antike und im Mittelalter Augustinus und Thomas von Aquin die Rechtfertigungslehre des Apostels Paulus aktualisiert haben, hat sie zu Beginn der Neuzeit Martin Luther (1483-1546) neu entdeckt und mit der Kritik an der Kirche des Ablasses und des Papstes verbunden. Die Antwort des Konzils von Trient (1545-1563) kam zu spät. Über der Kontroverse um die paulinische Rechtfertigungslehre und in Sonderheit um die Lektüre des Römerbriefes ist die Einheit der lateinischen Kirche zerbrochen. Deshalb steht Paulus im Zentrum ökumenischer Bemühungen, durch einen differenzierten Konsens die Einheit der Kirche wiederzugewinnen. Bisheriger Höhepunkt ist die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“, die am Reformationsfest 1999 in Augsburg unterzeichnet wurde.⁵⁰

b. Theologische Grundlinien

(1) Das Evangelium offenbart die Gerechtigkeit Gottes.

Paulus macht das Hauptwort des Alten Testaments zum Hauptwort neutestamentlicher Theologie. Die Gerechtigkeit Gottes ist nicht jene, die Gott von uns fordert, sondern jene, die Gott uns erweist (Augustinus, Thomas, Luther, Trient). Zur Gerechtigkeit gehört die Treue Gottes zu seinen Verheißungen. Sie erweist sich in der Verurteilung der Sünder, aber mehr noch in der Begnadigung der Sünder durch Tod und Auferstehung Jesu (Röm 3,21-25). Glaube ist Bekenntnis und Vertrauen (Röm 10,9f.).

⁴⁸ Vgl. Katharina Greschat (Hg.), Markion. Gesammelte Aufsätze. FS Georg May (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte. Beiheft 68), Mainz 2005.

⁴⁹ Päpstliche Bibelkommission, Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel 24. Mai 2001 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 152), Bonn 2002.

⁵⁰ Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre, Frankfurt – Paderborn 1999, besorgt vom Adam-Möhler-Institut in Paderborn.

(2) Die Verkündigung der Gerechtigkeit deckt die Sünde von Juden und Heiden auf.

Alle Menschen haben gesündigt (Röm 1,18 – 3,20). Sünde muss verurteilt werden. Sünde ist Ungerechtigkeit, die aus einer Ablehnung des Gottseins Gottes springt. Die Heiden sündigen, indem sie gegen ihr Gewissen, die Juden, indem sie zudem gegen das Gesetz handeln. Das Gesetz kann die Juden nicht retten, seine Gerechtigkeit besteht in der Verurteilung der Übertreter.

(3) Die Verkündigung der Gerechtigkeit zielt auf den Glauben und die Rechtfertigung von Juden und Heiden.

Glaube ist Einheit von Bekenntnis und Vertrauen (Röm 10,9f.). Das Bekenntnis verbindet Monotheismus und Christologie. Das Vertrauen ist eines, von dem das ganze Leben bestimmt ist. Die Paraklese konzentriert sich auf die Erfüllung des Gesetzes durch die Liebe (Röm 13,8ff.).

(4) Die Verwirklichung der Gerechtigkeit führt zur Rettung ganz Israels

Paulus arbeitet das Problem auf, dass sich die große Mehrheit der Juden dem Christusglauben verweigert, kritisiert die offenbar herrschende Meinung, dass „Israel“ deshalb verworfen sei, erinnert die Heidenchristen an ihre jüdischen Wurzeln und gibt sein prophetische Einsicht in die Rettung „ganz Israels“ kund (Röm 11,26). „Gott hat sein Volk nicht verstoßen, das er einst erwählt hat“ (Röm 11,2).

- Gott hat – schon im Blick auf Jesus und die Vollendung des Reiches Gottes – Israel erwählt (Röm 9,3ff.); freilich ist diese Erwählung nicht eine Sache des Fleisches, sondern des Geistes (Röm 9,6-13) und schließt, weil sie allein auf Gottes freier Gnadenwahl beruht, die Erwählung der Heiden nicht aus, sondern ein (Röm 9,14-29).
- Es ist Eifer für Gott (Röm 10,2), der die große Mehrheit der Juden das Evangelium Jesu Christi, das sie retten soll (Röm 10,5-15), ablehnen lässt. In dieser Ablehnung wiederholt sich die alte Widerspenstigkeit des Volkes Gottes für das prophetische Wort Gottes (Röm 10,16-21) und ereignet sich die prophezeite Verstockung Israels (Röm 11,1-12).
- Wegen seiner Verstockung darf Israel nicht abgeschrieben und vergessen werden. Im Gegenteil: Da Gott seine Gnade nicht reut, wird er „ganz Israel“ retten, und zwar durch den „Retter vom Zion“ (Röm 11,25f.).

Literatur:

Wissenschaftliche Kommentare:

J.D.G. Dunn, 1988), E. Käsemann (HNT) 1973, E. Lohse (KEK) 2003, H. Schlier (HThKNT) 1977, P. Stuhlmacher (NTD) 1989, M. Theobald (SKK) 1992.1993, U. Wilckens (EKK), 1980- 1982), D. Zeller (RNT) 1985, M. Wolter (EKK) 2014. 2018.

4.5 Aufgeklärte Theologie
Der Kolosserbrief

a. Der Kolosserbrief findet nicht wenige Fürsprecher unmittelbar paulinischer Verfasserschaft. Die Mehrheitsmeinung ist allerdings, dass der Kolosserbrief das älteste Beispiel paulinischer Pseudepigraphie ist.

b. Die Gliederung entspricht derjenigen der original paulinischen Schreiben.

1,1-2	Präskript
1,3-11	Prooemium
1,12-20	Die theologische Basis: Das Christuslied
1,21-2,7	Der Anfang des Glaubens: Die Gemeinde und ihr Apostel
	1,21ff. Mahnung zum Dienst am Evangelium
	1,24-29 Der Dienst des Apostels
	2,1-7 Der Glaube der Gemeinde
2,8-23	Die Kritik der „Philosophie“
3,1 - 4,6	Der Weg des Glaubens
	3,1-17 Die Konsequenz der Taufe
	3,18 - 4,1 Das Leben in der Familie
	4,2-6 Grundsätze der Ethik
4,7-19	Postskript

c. Der Brief richtet sich „an die heiligen Brüder in Kolossae“ (Kol 1,1), nach Kol 4,16 soll er zudem im benachbarten Laodizea gelesen werden. Auch Hierapolis wird genannt (Kol 4,13).

Kolossä, eine Stadt im Lykostal, gehört zum paulinischen Missionsgebiet in Kleinasien; die Gemeinde ist aber nicht durch den Apostel selbst, sondern – von Ephesus aus – durch Epaphras (Kol 1,17f.; 4,12f.), einen Paulus-Mitarbeiter, gegründet worden (Kol 1,3-8).

Der Autor redet die Kolosser als Heidenchristen an (Kol 1,27; 2,13), setzt aber auch – heterodoxe – jüdische Einflüsse voraus (Kol 2,11.16).

Tacitus (*ann.* XIV 27,1) berichtet von einem schweren Erdbeben im Jahr 60/61 n. Chr., bei dem Laodizea, die Nachbarstadt, stark zerstört worden ist. Möglicherweise ist auch Kolossae betroffen gewesen (Orosius, *adv. pag.* VII 7,12). Manche schließen daraus, der Brief müsse vorher geschrieben sein, andere, die Adresse sei historisierend, also Teil pseudepigrapher Strategie. Es herrscht argumentatives Patt.

d. Obwohl die Kolosser im Glauben fest verwurzelt sind (Kol 1,4ff.), scheinen einige mit einer „Philosophie“ zu sympathisieren, die von Heidenchristen die Beachtung von Speiseverboten (Kol 2,16.21), des Neumondes und Sabbats (Kol 2,16f.) verlangt, vielleicht auch die Beschneidung (Kol 2,11). Dies steht im Zeichen nicht der Gesetzesobservanz, sondern des Dienstes an den „Weltelementen“ (Kol 2,8; vgl. Gal 4,3.9) – wohl Feuer, Wasser, Erde, Luft, deren wechselseitige Verhältnisse nach pythagoreischer Lehre den Lauf der Welt bestimmen. Die „Philosophen“ berufen sich auf ihre „Weisheit“ (Kol 2,23), die sie in Visionen und im Kontakt mit Engeln erfahren haben (Kol 2,18). Die „Philosophie“ ist eine synkretistische Erlösungsreligion, die jüdische Elemente aufnimmt und mit dem Christusglauben verbindet. Vor dieser Lehre warnt der Brief.

e. Die Verfasserschaft des Kolosserbriefes ist umstritten. Gegen die Echtheit werden sprachliche Gründe angeführt (spezifischer Wortschatz, Häufung von Abstrakta, Genitivketten, wenig Konjunktionen). Theologische Gründe sind umstritten. Die kosmische Christologie erklärt sich aus dem rezipierten Hymnus (Kol 1,15-20). Die Eschatologie ist stärker präsentisch als in den Hauptbriefen gehalten (Kol 3,1; vgl. Kol 2,12.13). Christus ist nicht der Leib der Kirche (1 Kor 12,12-28), sondern das Haupt des Leibes (Kol 1,18). Die Kirche ist nicht nur universal, sondern kosmisch gedacht, aber immer auch lokal.

Die Vertreter der Echtheit rechnen mit Entwicklungen paulinischer Theologie, verschleifen aber die Unterschiede. Sicher ist der Verfasser ein „Pauliner“. Dass er ein Sekretär sei, der zu Lebzeiten geschrieben habe, wird gleichfalls erwogen (Eduard Schweizer).

f. Zeit und Ort sind unsicher. Vieles spricht für Ephesus (Paulusschule) und für spätestens 70 n. Chr. Das Erdbeben wird nicht erwähnt; doch folgt daraus noch keine Entstehung vor 61 v. Chr.

g. Theologische Grundlinien lassen sich deutlich erkennen.

(1) Christus ist der Mittler der Schöpfer und der Erlösung.

Der Hymnus Kol 1,15-20 schlägt den Bogen von der Erschaffung über die Erhaltung bis zur Erlösung nicht nur der Menschen, sondern der ganzen Schöpfung. Zwischen Schöpfung und Erlösung gibt es einen christologischen Zusammenhang: Es wird zur umfassenden Versöhnung kommen, weil die Welt „durch ihn und auf ihn hin“ erschaffen worden ist (Kol 1,16).

(2) Christen sind neue Menschen.

Jeder kann Christ werden: „Griechen oder Juden, Beschnittene oder Unbeschnittene, Fremde, Skythen, Sklaven oder Freie“; denn: „Christus ist alles und in allen“ (Kol 3,11). Die Taufe führt zur Lebensgemeinschaft mit Christus in der Kirche (Kol 3,1-4). Das neue Leben muss aber auch gelebt werden.

(3) Christsein ist Ausdruck von Dankbarkeit und Freude.

Weil Gott alles Heil in Christus erschaffen und vorbehaltlos verschenkt hat, besteht tiefer Grund zur Dankbarkeit auch im Leiden (Kol 4,2-6). Diese Dankbarkeit führt zur Freude im Glauben und verleiht innere Stärke. Die „Haustafeln“ (Kol 3,8 – 4,1; vgl. Eph 5,22 – 6,9; 1Petr 2,18 – 3,7), die heute als Dokument des Patriarchalismus gedeutet werden, hatten damals eine andere Wirkung im Verhältnis der Geschlechter als heute, weil sie eine Ethik der Wechselseitigkeit (in traditionellen Rollenmustern) begründeten.

Wissenschaftliche Kommentare:

Josef Ernst (RNT) 1974, Joachim Gnilka (HthKNT) 1980; Michael Wolter (ÖTK) 1993, Hans Hübner (HNT) 1997, Ingrid Maisch (ThKNT) 2003.

4.6. Konservative Kirchenreform Die Pastoralbriefe an Timotheus und Titus

a. Die „Pastoralbriefe“ heißen so, weil sie nicht an Gemeinden, sondern mit Timotheus und Titus, zwei Apostelschülern, an Hirten (*pastores*) der Kirche gerichtet sind, die in der Zeit, da Paulus abwesend ist (also auch nach seinem Tod), die Kirche leiten sollen. Deshalb spielen Fragen der Kirchenorganisation neben der lebendigen Tradition in Glaube und Moral eine herausragende Bedeutung.

b. In den Texten kommen die Gemeindemitglieder kaum mehr vor, allenfalls als Objekte der Betreuung und Bedrohung, vor der sie geschützt werden müssen. Aber auf der historischen Ebene zeigt sich rezeptionsästhetisch ein anderes Bild (1 Tim 6,21; 2 Tim 4,22; Tit 3,15): Wer die Pastoralbriefe liest, lauscht einem (imaginierten) Gespräch zwischen Paulus und seinen besten Leuten, das sich nicht zuletzt um diejenigen dreht, die in den Kirchen vor Ort eine Führungsposition einnehmen sollen. Ohne deren Zustimmung würden die neuen Leader auf verlorenem Posten stehen.

c. Die Adressierung an Timotheus und Titus⁵¹ kommt nicht von Ungefähr.

- Timotheus wird bereits in den paulinischen Originalbriefen (Röm 16,21; 1 Kor 4,17; 16,10; 2 Kor 1,1.19; Phil 1,1; 2,19; 1 Thess 1,1; 3,1-6; Phlm 1,1) sowie den Deuteropaulinen (Kol 1,1; 2 Thess 1,1) und in der Apostelgeschichte (Apg 16,1-5; 17,14f.; 18,5; 19,22; 20,4) als einer der wichtigsten Mitarbeiter des Paulus erwähnt. Weil er der Sohn einer jüdischen Mutter und damit selbst Jude ist, hat Paulus ihn nach Apg 16,1-5 beschneiden lassen.
- Titus wird nicht in der Apostelgeschichte erwähnt, aber in zwei sicher originalen Briefen des Paulus (2 Kor 2,13; 7,6.13f.; 8,6.16f.; 12,18 sowie Gal 2,3). Weil Titus ein Heidenchrist ist, taugt er auf dem Apostelkonzil als lebendiger Beweis, dass man nicht beschnitten zu sein braucht, um Vollmitglied der Kirche zu sein (Gal 2,3).

In genau dieser Rolle treten Timotheus und Titus in den Pastoralbriefen auf: Sie sind Stellvertreter des Apostels vor Ort, mit allen Rechten und Pflichten.

d. Paulus selbst hat ein enges Netz von Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern geknüpft⁵², ohne die sein Missionskonzept nicht aufgegangen wäre. Dieses Kommunikationsnetz verbindet zu seiner Zeit Räume; konzeptionell weiterentwickelt, hat es die Kraft, auch Zeiten und Generationen zu überbrücken.

4.6.1 Die Verfasserfrage

a. Die traditionelle Exegese hat die Pastoralbriefe ans Lebensende des Apostels gesetzt. Der Zweite Timotheusbrief hat testamentarischen Charakter.

Die historisch-kritische Exegese ist allerdings in der ganz großen Mehrheit der Meinung, die Pastoralbriefe seien nicht von Paulus selbst, sondern (einige Zeit) nach dem Tode des Apostels in seinem Namen verfasst worden. Die Argumente müssen genau geprüft werden, für jeden Brief einzeln.

b. Hinweise gibt die Sprache. Die Sprache der Pastoralbriefe unterscheidet sich in Wortschatz und Syntax von den anerkannten Hauptbriefen. Aber die Differenzen sind nicht markant; der *sound* ist paulinisch; es könnte sich um Altersstil handeln.

Die Briefe sind untereinander enger verwandt als mit den Hauptbriefen. Die theologischen Schlüsselwörter „Retter“ (*sotér*), „Erscheinung“ (*epiphania*) und „Überlieferung“ (*parathéke*) sind nur für die Pastoralbriefe bezeugt. Das spricht dafür, sie als eigene Größe zu behandeln.

⁵¹ Vgl. *Hermann von Lips*, Timotheus und Titus.

⁵² Das Standardwerk ist: *Werner H. Ollrog*, Paulus und seine Mitarbeiter. Untersuchungen zu Theorie und Praxis der paulinischen Mission (WMANT 50), Neukirchen-Vluyn 1979.

c. Ein Indiz sind Personalnotizen.

- Nach 1 Tim 1,3 hat Paulus auf einer Reise nach Makedonien Timotheus in Ephesus zurückgelassen, nach Apg 20,4f. aber war er bei der 3. Missionsreise dabei. Der Erste Timotheusbrief könnte eine spätere Reise meinen, von der Lukas in der Apostelgeschichte nicht erzählt hat.
- Nach Tit 1,5 hat Paulus in Kreta Titus zurückgelassen; der Apostelgeschichte zufolge war Paulus aber nach der 1. Missionsreise nie mehr in Kreta. Auch hier bietet sich als Erklärung eine andere, spätere Reise an, die Lukas nicht mehr erwähnt.

Beides würde voraussetzen, dass Paulus in Rom nach seinem Hausarrest (Apg 28) wieder freigekommen und entgegen seiner Ankündigung nicht (gleich) nach Spanien, sondern erst noch einmal in den Osten gereist oder erst in den Westen und dann wieder in die Osten gelangt wäre. Das ist nicht auszuschließen, aber auch nicht wahrscheinlich.

d. Vershoben hat sich das Bild der Gegner und der Auseinandersetzung mit ihnen.

- Die Gegner werden als Gnostiker hingestellt (1 Tim 6,20), die Mythen und theologische Fabeln verbreiten. Das ist nach Ansicht vieler näher an den Auseinandersetzungen des 2. Jh. als an denen Mitte des 1. Jh. Aber es gibt fließende Übergänge.
- Die Pastoralbriefe argumentieren im Konflikt mit paulinischen Argumenten, so in 1 Tim 2,13f. und 1 Tim 4,3ff. Aber sie beschränken sich oft auf Diffamierungen; sie setzen kirchliche Machtmittel ein, um die Gegner auszuhebeln. Auch die Hauptbriefe kennen dergleichen Methoden; aber die Gewichte sind anders; Paulus ist in den Kontroversen diskursiv, polemisch und parakletisch, die Pastoralbriefe sind eher deklaratorisch und disziplinarisch.

Die Signale weisen in eine spätere Zeit, auch wenn sie nicht eindeutig sind.

e. Paulus wird zum heiligen Märtyrer stilisiert, der seinen Lauf vollendet hat (2 Tim 4,7) – während er nach den Hauptbriefen immer noch im Kampf steht (Phil 3,14). Die Pastoralbriefe setzen dem Apostel ein Denkmal, die Hauptbriefe zeigen ihn bei der Arbeit.

f. Die Ekklesiologie hat sich entwickelt.

- Im Zentrum stehen der Bischof (*epískopos*) und die Diakone. Dazu gibt es nur in Phil 1,1 eine Parallele – die aber weit entfernt läuft. Nach den Korintherbriefen und dem Römerbrief setzt die paulinische Ekklesiologie bei den Charismen an, die in den Pastoralbriefen kaum noch eine Rolle spielen, während das Amtscharisma betont ist (1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6).
- In den Pastoralbriefen haben die Presbyter (Älteste) eine wichtige Position (1 Tim 5,17-22; Tit 1,5-9), auch nach der Apostelgeschichte (Apg 14,23; 20,17); in den Hauptbriefen werden sie nicht erwähnt. Aber es könnte sich um Lokaltraditionen in Ephesus (1Tim 3 – Apg 20) und Kreta (Tit) handeln.
- Die Rolle der Frauen wird deutlich zurückgedrängt (1 Tim 2,8-15) – stärker als in Texten wie 1 Kor 14,33-36 (die in ihrer Echtheit nicht unstrittig sind) und deutlich anders als in sehr vielen anderen Paulustexten (vgl. nur Röm 16).

Die Entwicklung spiegelt die Situation einer späteren Generation.

g. Insgesamt überwiegen die Indizien, dass die Pastoralbriefe nicht von Paulus persönlich, sondern später mit Berufung auf ihn geschrieben worden sind.⁵³ Signifikant sind die Verschiebungen in der Ekklesiologie und im Apostelbild, überdies im Gegnerprofil; die Unterschiede in der Sprache und den Personalien lassen sich so leichter klären. Besonders klar gilt dies für den Ersten Timotheusbrief, der die Indizien am stärksten bündelt.

⁵³ Unter den neueren Kommentaren verteidigt *Luke Timothy Johnson* (Anchor Bible) die Echtheit.

4.6.2 Zeit und Ort, Anlass und Adressaten

a. Die Pastoralbriefe werden Ende des 2. Jh. sicher bezeugt. Wegen der entwickelten Gemeindestrukturen werden sie teils erst Mitte des 2. Jh. datiert.⁵⁴ Aber die Zeit für die Produktion von Paulusbriefen, die in eine personale Kontinuität gehören, wie die Pastoralbriefe sie voraussetzen, ist dann bereits abgelaufen. Die Kirchenverfassung ist nicht weit von der entfernt, die Apg 20 erkennen lässt. Das spricht für das Ende des 1. Jh. als Abfassungszeit.

b. Die Briefe geben keine direkten Hinweise auf den Entstehungsort. 2 Tim 1,17 weist nach Rom (wie die traditionelle Datierung). Das ist der ideale Abfassungsort; dort ist Paulus als Märtyrer gestorben. Die Adresse ist Ephesus (1 Tim 1,3; 2 Tim 1,18; 4,12) mit der Provinz Asien (2 Tim 1,15) resp. Kreta (Tit). Das kann auch die Herkunft sein.

c. Die Adressaten sind auf der Ebene des Briefes die beiden Musterschüler des Apostels. Die nachgeahmte Verfasserschaft vorausgesetzt, sind Timotheus und Titus aber nicht die realen, sondern die idealen Leser.

Timotheus und Titus sollen auf der Briefebene die Verhältnisse der Kirche um und nach Paulus organisatorisch und inhaltlich ordnen; deshalb sind die realen Verfasser auch in der dritten Generation und in Regionen zu suchen, die angesprochen sind: Kleinasien und Kreta. Dort setzt auch die Rezeption ein.

4.6.3 Corpus Pastorale

a. Eine eigene Frage ist, ob die Briefe einzeln oder als Dreierpack entworfen wurden.

- Für die Einzelaufhängung spricht nicht nur die alte Theorie der authentischen paulinischen Verfasserschaft. Die Kirchenordnungen des Ersten Timotheusbriefes und des Titusbriefes konvergieren zwar im Ergebnis, aber nicht in den Voraussetzungen, die lokale Verhältnisse widerspiegeln können. Der Zweite Timotheusbrief hat einen anderen Fokus als der Erste. Der Titusbrief könnte ohne die anderen Pastoralbriefe aus sich heraus gut gelesen werden.
- Für die Corpustheorie sprechen die Einheitlichkeit der Sprache und Zielrichtung, aber auch Querverbindungen, die Ansätze eines Narrativs erkennen lassen.
 - Es entsteht ein koordiniertes Itinerar des Paulus. Nach 1 Tim 1,3 hat er Ephesus verlassen. Nach Tit 3,12 überwintert er in Nikopolis (an der Westküste Griechenlands), offenbar, um nach Rom weiterzureisen, und beordert Titus von Kreta her dorthin. Nach 2 Tim 1,17 ist er in Rom und nach 2 Tim 4,9 soll Timotheus bald zu ihm kommen, obwohl oder weil in Asien die Distanz zu Paulus groß sei (2 Tim 1,15).
 - Die Gegner nehmen Gestalt an und gewinnen an Gewicht. 1 Tim 1,20 kritisiert allgemein Hymenäus und Alexander. 2 Tim 2,17f. kritisiert Hymenäus inhaltlich; 2 Tim 4,12 Alexander ethisch. Nach 1 Tim 1,20f., besteht Hoffnung; nach 2 Tim 1,15 ist Asien von Paulus abgefallen.
 - Nach 2 Tim 4,12 hat Paulus seinen Mitarbeiter Tychikus nach Asien geschickt (vgl. Eph 6,21; Kol 4,7; Apg 20,4), nach Tit 3,12 soll er die Mannschaft in Kreta verstärken. Er wäre demnach von Nikopolis via Kreta nach Kleinasien gereist.

Die Briefe passen hintereinander, wenn man sie in der Reihenfolge 1 Tim – Tit – 2 Tim liest. Paulus ist auf dem Weg nach Rom; er ordnet die Verhältnisse in Kleinasien und Kreta, bevor er sich via Griechenland nach Rom aufmacht.

Die Corpustheorie steht auf wackligen Füßen. Die Übereinstimmungen spiegeln wieder, dass es historische Erinnerungen gab, die so etwas wie den Horizont der Pastoralbriefe spiegeln. Die beiden Timotheusbriefe gehören zusammen – in der kanonischen Reihenfolge als Doppelpack; der Titusbrief steht extra. Die Timotheusbriefe koordinieren Rom und Kleinasien, der Titusbrief koordiniert Rom und Kreta (Griechenland). Personell, theologisch und organisatorisch werden die Pastoralbriefe durch die Mitarbeiter des Paulus und ihren Bezug auf ihn zusammengehalten.

⁵⁴ So auch *Gerd Häfner* in: M. Ebner – St. Schreiber, Einleitung in das Neue Testament 463 (um 140 n Chr.).

b. Die Corpustheorie funktioniert produktions-, aber nur bedingt rezeptionsästhetisch: Zwischen Kreta und Griechenland mit Kleinasien bleibt zu unterscheiden. Auch die Pastoralbriefe kennen ekklesiale Pluralität.

c. Die Pastoralbriefe gehören in den Prozess der Rezeption von Paulusbriefen. Sie bezeugen nicht unbedingt den gezielten Abschluss der „Produktion“ von Paulusbriefen und ratifizieren damit die Paulusbriefsammlung, die zu den Kernbereichen des Kanons gehört⁵⁵; aber sie setzen in großem Umfang Paulusbriefe voraus, vor allem den Römerbrief.

4.6.4 Der Aufbau des Ersten Timotheusbriefes

a. Der Erste Timotheusbrief folgt im wesentlichen dem Aufbauschema der authentischen Paulinen, gewinnt aber durch die Adresse eigene Konturen.

1 Tim 1,1f.	Präskript	
1 Tim 1,3-20	Prooemium	
	1,3-11	Korrespondenz und Aufgabe des Timotheus
	1,12-17	Das Vorbild des Apostels
	1,18-20	Die Ermahnung des Timotheus
1 Tim 2,1-6,21a	Corpus	
	2,1 – 3,16	Die Ordnung der Kirche
	2,1-7	Das Gebet
	2,8-15	Das Schweigen der Frauen
	3,1-13	Bischof und Diakone
	3,14ff.	Die Kirche im Geheimnis des Glaubens
	4,1-11	Die Zurückweisung der Irrlehrer
	4,1-5	Die falsche Askese
	4,6-11	Die falsche Lehre
	4,12 – 6,2	Das Verhalten der Gemeindeleiter
	4,12-16	Prinzipien
	5,1-6,2	Konkretionen
	6,3-21a	Die Bewahrung des Glaubens
1 Tim 6,21b	Postskript	

Der Aufbau verbindet das Persönliche mit dem Sachlichen – freilich nicht auf eine Gemeinde, sondern auf einen einzelnen Menschen – resp. einen Typ – bezogen.

b. Im Aufbau wird das Reformprojekt Kirche stark konturiert. Timotheus ist die Schlüsselfigur. Er bekommt Autorität und Macht. Er soll seinerseits den Übergang gestalten.

⁵⁵ So Peter Trummer, Die Paulustradition der Pastoralbriefe (BET 10), Frankfurt am Main 1978.

4.7.4 Anlass

a. Die Pastoralbriefe sehen sich genötigt, auf Gegner zu reagieren, die zurückgewiesen werden müssen. Das ist auch in den Paulusbriefen selbst nicht ungewöhnlich, sondern typisch, weil die paulinische Theologie kritisch ist und deshalb kritisiert wird. Wie in den echten Paulusbriefen gibt es lediglich die Möglichkeit indirekter Schlussverfahren, die immer mit Unsicherheiten behaftet sind.

b. Es gibt bei den Gegnern ein Judaisieren, das die Attraktivität des Judentums widerspiegelt, aber vermutlich angelernt ist und künstlich bleibt.

- Nach dem Ersten Timotheusbrief wird der Apostelschüler es mit Gesetzeslehrern zu tun bekommen, denen aber Kompetenz auf ihrem Gebiet abgesprochen wird (1 Tim 1,7). Als Antwort wird eine Transformation der paulinischen Gesetzestheologie entwickelt, die auf die ethische Funktion der Tora abhebt (1 Tim 1,8-11).
- Deutlicher ist der jüdische Einfluss nach dem Titusbrief. Gegner kommen danach „aus der Beschneidung“ (Tit 1,10); sie würden „jüdische Fabeln und Menschengebote“ propagieren (Tit 1,13f.) und dadurch die Gesetzestheologie verwirren (Tit 1,10) Dagegen wird eine starke Neufassung der paulinischen Gnadentheologie als Theologie der Erneuerung gesetzt (Tit 3,1-8).

Der judaisierende Einfluss scheint in Kreta stärker als in Kleinasien gewesen zu sein.

c. Die Herausforderung durch das Judaisieren verbindet sich in den Timotheusbriefen mit einer durch gnostische Tendenzen, auch wenn es sich noch nicht um eine Hochform, sondern nur um eine Vorform der Gnosis handelt.

- Der Erste Timotheusbrief kulminiert in einer Kritik „der sogenannten Gnosis“ (1 Tim 6,20). Kritisiert wird im Briefcorpus eine übertriebene Askese (1 Tim 4,3f.), ähnlich wie sie die „Philosophie“ vertritt, gegen die der Kolosserbrief antritt. Gegen sie setzt der Brief die paulinische, biblisch tief verwurzelte Schöpfungstheologie.
- Der Zweite Timotheusbrief kritisiert eine präsentisch-eschatologische Parole, die sich von der Gegenwartseschatologie der Paulusschule (Eph 2,4-6; 5,14; Kol 2,12f.) – offenbar durch Dualismus – stark unterscheidet (2 Tim 2,28); die Antwort greift die Paulus-Kritik der Auferstehungsleugner in 1 Kor 15 auf.
- Der Titusbrief hat keinen direkten Bezug zur „Gnosis“.

Was die Timotheusbriefe „Gnosis“ nennen, ist ein hellenistisch-jüdischer Leib-Seele-Dualismus, der christlich verbrämt ist.

d. Die Gegner sind nicht einheitlich. Die Herausforderung ist jeweils stark: Theologisch soll das genuin Paulinische zur Geltung kommen; organisatorisch müssen neue Strukturen geschaffen werden.

4.7.5 Theologische Eckpunkte

a. In keiner anderen Schrift des Corpus Paulinum hat das Lehren eine so große Bedeutung wie in den Pastoralbriefen. Der Grund liegt in der Auseinandersetzung mit der „pseudonymen Gnosis“ (1 Tim 6,20), die – eine Vorboten späterer Entwicklungen – mit „Antithesen“ (1 Tim 6,20) zwischen Schöpfung und Erlösung (vgl. 1 Tim 4,4), Leib und Seele (vgl. 2 Tim 2,18), Lust und Glaube (vgl. 1Tim 4,3f.) arbeite und die Tora in einen Mythos verwandele (1Tim 1,7; vgl. Tit 1,10.14; 3,9). Sie bedarf einer kritischen Auseinandersetzung; sie verlangt nach einer Neubesinnung auf die paulinische Theologie – und nach einer Struktur, die dem Inhalt Stabilität gibt. So wird die „gesunde Lehre“ (Tit 1,9; 2,1) des „gesunden Wortes“ (2 Tim 1,13; vgl. Tit 2,8; 1 Tim 1,10; 2 Tim 4,13) zur Orientierung in aufgewühlten Zeiten. Die Lehre ist „gesund“, weil sie die Vitalität des Evangeliums einfängt und eine heilsame Wirkung ausübt (Tit 1,13; vgl. 2,2).

b. Organisatorisch setzen sich die Pastoralbriefe für ein bischöfliches Leitungsamt ein, das im Kern ein Lehramt ist (1 Tim 3,1-6; Tit 1,5-9). Dass Frauen vom öffentlichen Lehren ausgeschlossen werden (1 Tim 2,9-15; vgl. 1 Kor 14,33-36), wirft, von heute aus gesehen, einen tiefen Schatten auf die Lösung, auch wenn die Frauen dazu ermuntert werden, wenn sie in die richtige Lehre gegangen sind (1 Tim 2,11 gegen 2 Tim 3,6f.), zu Hause als Lehrerinnen aktiv zu sein (Tit 2,3). Die Restriktion darf aber nicht übersehen lassen, dass die Pastoralbriefe ein Erfolgsmodell kreieren, das sich erst später flächendeckend durchgesetzt hat: den Typ eines aufgeschlossenen, frommen, traditionsbewussten und kreativen Gemeindeführers, der weiß, was er tut, und sagt, was er weiß (Tit 2,7). Wer leiten will, muss überzeugen, also so lehren, dass er verstanden wird; wer lehren will, muss gut unterrichtet sein und lebenslang weiter lernen (1 Tim 4,6-14; 6,2). Das episkopale Modell der Pastoralbriefe ist neu, aber – bis zum Titel (Phil 1,1) – durch und durch paulinisch inspiriert: Vorbildlichkeit und Nachahmung, Exegese und Reflexion, Personalität und Rechtmäßigkeit gehören zusammen.

c. Inhaltlich wird die treue Überlieferung beschworen (1 Tim 6,20; 2 Tim 1,12.14) – aber kein einziges Pauluszitat wird direkt wiederholt, vielmehr wird mit neuen Worten zweierlei erreicht: erstens eine Modernisierung der Sprache für die hellenistische Leserschaft und zweitens ihre tiefe Verwurzelung im jüdischen Mutterboden Jesu selbst (1 Tim 1,15; 2,5f.; 3,16; 2 Tim 1,10; 2,8.11ff.; Tit 2,14; 3,4-7). Beides ist typisch paulinisch: In den authentischen Briefen findet sich keine einzige Wiederholung, sondern ein breites Spektrum von Traditionen, die nur einen kleinen Ausschnitt aus der Glaubenswelt des paulinischen Urchristentums bilden können; auch Paulus selbst findet immer wieder neue Bilder und Begriffe, um die jüdische Identität Jesu als christologisches Datum festzuhalten und die Verheißung Israels als Zuspruch der Heidenchristen zu erschließen. Die Christologie ist elementar und pastoral.

Wissenschaftliche Kommentare

Norbert Brox (RNT) ⁵1989, Luke Timothy Johnson (AncB) 2001, Jürgen Roloff, 1Tim (EKK) 1988, Lorenz Oberlinner (HThK) 1994-1996; Alfons Weiser, 2Tim (EKK) 2003.

4.7 Avantgarde an der Peripherie
Der Erste Petrusbrief

a. Der Erste Petrusbrief gehört zu den theologischen Schwergewichten des Kanons. Er redet die Christen als angefochtene Minderheit an – und nimmt deshalb Probleme vorweg, wie sie sich wenige Jahre später in Kleinasien zugespitzt haben werden, wie die Plinius-Briefe und Kaiser Trajans Antworten zeigen (epistulae 10,96). Er entwickelt eine Soteriologie und Ekklesiologie auf der geistigen Höhe der Paulinen. Er schlägt den Bogen zurück von Rom in das Kernland der paulinischen Mission, wo das Christentum am kräftigsten wächst.

b. Die Gliederung ist mit derjenigen der Paulinen vergleichbar.

1Petr 1,1-2	Präskript
1Petr 1,3-12	Prooemium
1Petr 1,13 - 2,10	Das Leben der Getauften
1Petr 2,11 –3,12	Christsein in den Sozialordnungen der Welt
1Petr 3,13 - 4,19	Leidensbereitschaft
1Petr 5,1-14	Postskript

c. Der Brief wendet sich von Babylon-Rom aus an die Christen Kleinasiens, d.h. im paulinischen Missionsgebiet. Die Christen leiden unter starker Benachteiligung und Verfolgungen durch ihre heidnische Umgebung. Und können diese nur als Ungerechtigkeit wahrnehmen, nicht aber auch als Chance für eine erneuerte Gestaltung des Christseins. Der Brief ist geschrieben, um diesen Christen die Größe der ihnen geschenkten Gnade wieder vor Augen zu stellen und sie von dorthin neu zu motivieren (1Petr 5,12).

d. Der Verfasser stellt sich als „Petrus, Apostel Jesu Christi“ vor. Das entspricht der paulinischen Selbstvorstellung. Nach 1Petr 5,1 aber nennt Petrus sich Mit-Presbyter. Das kann darauf abgestimmt sein, dass sich in Jerusalem eine Presbyterialordnung herausgebildet hat (Apg 15; 21,18). Nach 1Petr 5,12 hat Petrus aber nicht direkt, sondern durch Silvanus geschrieben. Dieser Silvanus ist als Mitverfasser des Ersten (und Zweiten) Thessalonicherbriefes bekannt; wahrscheinlich ist er mit Silas identisch, ein aus Jerusalem stammender, mit Barnabas verbundener Paulusbegleiter auf der 2. Missionsreise (Apg 15,40 u.ö.).

- Die Exegese kritisiert seit dem 19. Jh. die petrinische Verfasserschaft mit den Argumenten, das Griechisch sei zu gut, es werde nur die Septuaginta zitiert, es fehlten jesuanische Erinnerungen; der Brief spiegele spätere kirchengeschichtliche Verhältnisse.
- Die Argumente sind nicht von der Hand zu weisen. Dennoch ist der Bezug zu Petrus nicht reine Fiktion. Wichtig ist die Angabe über Silvanus. Die Formulierung ist in ähnlicher Form aus Röm 16,22 (Tertius) und den etwas späteren Ignatiusbriefen bekannt (Ign Röm 10,1; Phld 11,2; Sm 12,1; Polyk 4). Nach Apg 15,22 hat Silas mit Judas Barsabbas den Brief mit dem Aposteldekret nach Antiochia übermittelt und dort erläutert. Es könnte sein, dass Silvanus diese Form wählt, um sich selbst als Verfasser zu zeigen, der im Namen des Petrus schreibt, der „durch“ ihn schreibt.

Der Brief ist, seine Pseudepigraphie vorausgesetzt, frühestens um 70 n. Chr. verfasst worden. Von den Turbulenzen in Kleinasien, die in der Johannesoffenbarung verhandelt werden, findet sich nur wenig. Deshalb wird er nicht nach 90 n. Chr. geschrieben sein. Aber die Indizien bleiben schwach. Auch eine frühere oder spätere Abfassung sind nicht ausgeschlossen.

e. Theologische Grundgedanken

(1) Die Christen bilden Gottes Volk.

Sie sind erwählt, begnadet, geheiligt, das königliche und priesterliche Geschlecht nach Ex 19. Das Verhältnis zu den Juden spielt keine Rolle. Die Diaspora ist Schicksal und Sendung (1 Petr 2,1-10; vgl. Ex 19.6).

(2) Christus ist mit Hingabe der Erlöser.

Jesus lebt die Gewaltlosigkeit des Knechtes Gottes und prägt damit das christliche Ethos vor. Christi Heil wird den Christen grundlegend in der als Wiedergeburt verstandenen Taufe zugeeignet (1 Petr 2,21-25; vgl. Jes 53,11f.5f.).

(3) Christen sind berufen, die Welt zu verändern.

Der Erste Petrusbrief ruft nicht zur Revolution und nicht zum Opportunismus, sondern zur humanen Gestaltung der vorgegebenen Lebensverhältnisse, zur selbstkritischen Prüfung der eigenen Lebenslage, zur Leidensfähigkeit und zur schleichenden Verwandlung der Welt.

(4) Christen legen in der Bedrängnis Zeugnis von Christus ab,

Sie geben „jedem Rechenschaft, der sie nach einem Wort über ihre Hoffnung fragt“ (1 Petr 3,15).

Literatur:

Thomas Söding (Hg.), Hoffnung in Bedrängnis. Studien zum Ersten Petrusbrief (SBS), Stuttgart 2009

Wissenschaftliche Kommentare:

P. J. Achtmeier (Hermeneia) 1996; Norbert Brox (EKK) 41993; Rainer Feldmeier (ThHK) 2005.

4.9 Weisheit auf der Seite der Armen
Der Jakobusbrief

a. Oft gilt der Jakobusbrief als Widerpart zu Paulus, weil er sich gleichfalls mit dem Thema Gesetz und Rechtfertigung auseinandersetzt, aber nicht die Antithese zwischen den „Werken des Gesetzes“ und dem Glauben an Christus aufbaut (wie Gal 2,16 und Röm 3,28), sondern fordert, dass der Glaube sich an Werken ausweisen lassen müsse, sonst sei er tot. Aus diesem Grund hat Martin Luther im Vorwort seiner Bibelübersetzung den Jakobusbrief eine „stroherne Epistel“ genannt und im Kanon weiter nach hinten gerückt. In jüngerer Zeit wird er wiederentdeckt: als Dokument eines vitalen Judenchristentums, das neben Paulus eigenes Gewicht hat.

b. Der Brief hat einen klaren Aufbau, der sich aber nicht an einer paulinischen Messlatte bestimmen lässt und deshalb oft als unklar gilt.

Jak 1,1	Präskript		
Jak 1,2-18	Prooemium: Warnung vor der Versuchung		
Jak 1,19 – 5,12	Corpus		
	1,19-27 Hörer des Wortes werden	2,1-13	Arme nicht demütigen
	2,14-26 Dem Glauben Taten folgen lassen	3,1-12	Die Zunge hüten
	3,13-18 Weise werden	4,1-12	Zwietracht überwinden
	4,13-17 Zeit nutzen	5,1-6	Hartherzigkeit überwinden
	5,7-11 Geduld üben	5,12	Nicht schwören
	5,13-18 Vertrauensvoll beten	5,19f.	Schwache stärken

Der Aufbau ist dadurch gekennzeichnet, dass im Corpus immer eine theozentrische Perspektive geöffnet und dann mit einer ethischen Linie verknüpft wird. Dieser Zusammenhalt ist, im Prooemium begründet, das eigentliche Thema des Jakobusbriefes: der Zusammenhang von Glaube und Bekenntnis, Frömmigkeit und Caritas.

- Die theozentrische Linie ist konsequent: vom Hören (Jak 1,19-27) und Glauben (2,14-26) über die inspirierte Weisheit (Jak 3,13-18) und das eschatologische Timing (4,13-17: Tempo; 5,7-11: Verlangsamung) zum Gebet.
- Die ethische Seite setzt abwechselnd drei Schwerpunkte:
 1. Solidarität der Reichen mit den Armen (Jak 2,1-13 – 5,1-6),
 2. Ehrlichkeit und Offenheit (Jak 3,1-12 – 5,12)
 3. Gemeinschaft und Bestärkung (Jak 4,1-12 – 5,19f.)

In diesem Ansatz zeigen sich starke Verbindungen mit der alttestamentlichen Weisheit, vor allem mit Jesus Sirach, aber auch mit der Bergpredigt.

Dem Brief fehlt – absichtlich oder nicht – ein Postskript.

c. Strittig ist die Verfasserfrage.

- Traditionell gilt der „Herrenbruder“ Jakobus als Verfasser, der nach dem Apostelkonzil zur Schlüsselgestalt der Jerusalemer Urgemeinde aufsteigt (Apg 15,13; 21,18) und 62 n. Chr. das Martyrium erlitten hat (Josephus, *antiquitates* 20, 197–203). Dafür spricht der jüdische Grundton zusammen mit dem Blickwinkel von Israel in die Diaspora (Jak 1,1).
- Von der historisch-kritischen Exegese wird die Historizität dieser Verfasserangabe bestritten. Als Gründe für die Skepsis werden angegeben: das ausgesprochen gute Griechisch, das dem Sprössling einer Handwerkerfamilie aus Nazareth nicht zuzutrauen sei, und die strukturelle Offenheit für hellenistische Anthropologie wie die Skepsis gegenüber Lüsten und Begierden (Jak 1,14f.; 4,1-3) und die Erschließung der Theologie von der Güte Gottes aus (Jak 1,17).

Die besseren Gründe sprechen für eine Zuschreibung der Verfasserschaft.

d. Nach Jak 1,1 ist die gesamte „Diaspora“ adressiert: die Christen als Israel, das in der Zerstreuung lebt, also nicht in Jerusalem. Das spricht gegen eine Verfasserschaft durch Jakobus selbst, weil die große Mehrheit der Juden, die nicht an Jesus glauben, aus dem Blick verschwindet. Die Adresse macht die Minderheitensituation transparent, die von den Christen ertragen und gestaltet werden soll – durch Rückbesinnung auf Jerusalem und die Familie Jesu, auf das Gesetz und die Weisheit.

e. Die Abfassungszeit hängt wie der Abfassungsort entscheidend von der Verfasserfrage ab. Wo die Echtheit des Schreibens bezweifelt wird, öffnet sich ein weites Feld. Womöglich ist die Zerstörung Jerusalems vorausgesetzt, so dass das Judenchristentum seine Operationsbasis verloren hat und sich jetzt auf ihre Führungsgestalt bezieht.

f. Der Jakobusbrief verfolgt eine Reihe theologischer Grundlinien. Die Christologie ist kaum entwickelt, die Theologie und Ethik sind stark.

(1) Gottes Wort hat schöpferische Kraft.

Gott ist in seinem Wort treu und verlässlich. Es hat schöpferische und erlösende Kraft. Wer auf sein Wort hört, wird ein neuer Mensch (Jak 1,8). Diese Erneuerung zeigt sich nicht zuletzt im Umgang der Gläubigen mit der Sprache: Ihr Wort soll verlässlich sein; sie sollen sagen, was sie tun, und tun, was sie sagen; sie brauchen nicht zu schwören, weil ihr Wort immer wahr ist; sie dürfen nicht mit gespaltener Zunge reden. Die Ethik des Jakobusbriefes ist zu einem guten Teil Sprach-Ethik.

(2) Die Armen haben Anspruch auf Solidarität.

Im Stile alttestamentlicher Weisheit und Prophetie, nahe an der Bergpredigt, schärft der Brief das soziale Gewissen der Reichen. Die Gemeinden scheinen sozial so heterogen wie im paulinischen Missionskreis (1Kor 1,12ff.). Desto wichtiger ist, dass die Demütigung der Armen in der Kirche, speziell im Gottesdienst, nicht verdoppelt wird, sondern sozialetisch aufgehoben, ekklesiologisch aber überwunden wird (Jak 2,1-13; 5,1-6).

(3) Der Glaube weist sich durch Taten aus.

Der Jakobusbrief erschließt einen eigenen, urjüdischen Zugang zur Rechtfertigungslehre, der nicht anti-paulinisch, aber un-paulinisch ist (Jak 2,14-26). Während Paulus den Glauben, der rechtfertigt, als Grundbestimmung des gesamten Lebens betrachtet und in dieser Bedeutung über die Liebe erschließt, in der er sich auswirkt (Gal 5,6), versteht der Jakobusbrief den Glauben als Bekenntnis und als Gehorsam gegen Gottes Wort; deshalb ist wichtig, dass der Glaube durch Taten seine Echtheit beweisen muss.

5. Die Johannesoffenbarung:
Hoffnung am Abgrund

5.1 Die Entstehungsgeschichte des Buches

5.1.1 Die Verfasserfrage

a. Anders als in der apokalyptischen Literatur üblich, nennt sich der Autor beim Namen: „Johannes“ (1,1.4.9). Er ist „Prophet“ (1,3 u.ö.), ein Christ aus Kleinasien (1,9), kein Apostel (vgl. 18,20; 21,24), aber offensichtlich ein Mann von großer Bekanntheit und Autorität in Ephesus und Umgebung (1,1: „seinem Knecht Johannes; 1,9: „Ich, Johannes, euer Bruder ...“). Religionssoziologisch gehört Johannes zu den Propheten, die – sei es als Wanderprediger (Mt 10,41; 23,34; Did 11,1-12; 13; 15,1), sei es vor Ort (1 Kor 12,28; Eph 2,26; 4,17) – missionarisch und katechetisch aktiv waren, ohne Gemeindeleiter (Episkopos, Presbyteros) zu sein.

b. Justin (dial. 81,4: „ein Mann mit Namen Johannes, einer der Apostel Christi, redete prophetisch in einer ihm zuteil gewordenen Offenbarung“) und Irenäus (dial. 81,4) haben Johannes von Patmos mit dem Verfasser des Evangeliums und der Johannesbriefe identifiziert. Dies war die Mehrheitsmeinung vor allem im Westen.

Im Osten war die apostolische Verfasserschaft viel länger umstritten, weil die apokalyptische Form auf Vorbehalte stieß, im Weltbild und in der Gerichtsdrastik.

c. Nach historisch-kritischem Urteil sind der Verfasser des Evangeliums und der Apokalypse nicht identisch. Zwar gibt es erstaunliche Motivanalogien. Aber die Unterschiede in der Eschatologie, Christologie und Ekklesiologie sind enorm.

Allenfalls kann diskutiert werden, ob die Apokalypse zur johanneischen Schule gehört (Hengel, Taeger [unter Annahme der Pseudepigraphie und der Spätdatierung]). Aber dafür reicht der Grad der Übereinstimmung nicht aus. Wahrscheinlich ist, dass Johannes in Ephesus auch Motive der Johannesschule aufgenommen hat und umgekehrt, dass die johanneische Schule, aus der das Vierte Evangelium und die Johannesbriefe entstanden sind, nicht ganz unbeeinflusst vom Propheten Johannes gewesen sind, auch wenn die Denkstrukturen stark differieren.

5.1.2 Die Adressatenfrage

a. Johannes richtet sein Werk an „die sieben Gemeinden in [der Provinz] Asien“ (Offb 1,4; vgl. 1,11), d.h. an alle (großen) Gemeinden dieser Region, die stellvertretend für die gesamte Kirche seiner Zeit stehen (vgl. 1,16.20 sowie 2,7.11.17.29; 3,6.13.22: „was der Geist den Gemeinden sagt“).

- Kleinasien ist das Zentrum des paulinischen Apostolates, Ort der Begegnung und Entwicklung paulinischer, synoptischer (Lukas) und johanneischer Theologie, das Gebiet mit den größten Anfangserfolgen der christlichen Mission (vgl. Plinius, ep. X 96,5f.), aber auch mit frühen Erfahrungen in der Persecution von Christen durch die pagane Umgebung (1Petr).
- Johannes richtet sich an Gemeinden der zweiten (oder dritten) Generation (Offb 2,4.13.19; 3,3). Sie müssen erhebliche Vorkenntnisse mitbringen, wenn sie die Schrift verstehen wollen.
- Johannes wendet sich nicht an bestimmte Amtsträger (auch wenn solche wohl vorausgesetzt sind [Offb 1,3; ferner 22,18f.]), sondern via Engel an die Gemeinde als ganze und an jeden einzelnen Christenmenschen in seiner ureigenen Glaubensverantwortung.

Die Situation der Gemeinden ist mit derjenigen, die der Erste Petrusbrief fokussiert, eng verwandt. Aber die Perspektive der Betrachtung ist eine andere.

b. Johannes hat ein genaues, sehr differenziertes Bild der kleinasiatischen Gemeinden.

- *Ephesus* (Offb 2,1-7): Die Gemeinde zeigt engagierte Glaubensstärke und verwirft die Nikolaiten, hat aber „die erste Liebe“ verloren (2,4), ist aus großer „Höhe“ (Offb 2,5) gefallen in die Mittelmäßigkeit eines bekenntnistreuen Christenlebens – und wird deshalb zur Rückbesinnung auf den vielversprechenden Anfang gemahnt (Offb 2,5).
- *Smyrna* (Offb 2,8-11): Die Gemeinde wird durch sog. „Juden“ aus der „Synagoge des Satans“ bedrängt (Offb 2,8), hat aber trotz ihrer Armut sich als „reich“ an Glaubensstärke erwiesen; ihr steht freilich Schlimmeres noch bevor: Johannes prophezeit Inhaftierungen (Offb 2,10) und ermuntert deshalb zur Treue (Offb 2,10).
- *Pergamon* (Offb 2,12-17): Die Gemeinde wird durch den Kaiserkult angefochten, bleibt aber – bislang – standhaft, duldet aber in ihrer Mitte Vertreter der „Lehre Bileams“ (Offb 2,14) und der „Lehre der Nikolaiten“ (Offb 2,15) und muss deshalb umkehren (Offb 2,16), d.h. die nikolaitische Lehre verwerfen.
- *Thyatira* (Offb 2,18-29): Die Gemeinde hat sich aus schwachen Anfängen gut entwickelt (Offb 2,19: „Du hast in letzter Zeit mehr getan als am Anfang“), lässt aber „das Weib Isebel“ gewähren (Offb 2,19-23) und ermahnt diejenigen, die der Prophetin nicht folgen, zur Festigkeit und Klarheit des Bekenntnisses (2,24f.: „Ich lege euch keine andere Last auf“).
- *Sardes* (Offb 3,1-6): Die Gemeinde ist klinisch tot (Offb 3,1); sie muss sich auf die Grundlehre des Christentums besinnen (Offb 3,2) und ihren Anfang im Glauben (Offb 3,3) und kann sich dabei an den wenigen Aufrechten orientieren (Offb 3,4).
- *Philadelphia* (Offb 3,7-13): Trotz geringer Kräfte (Offb 3,8) zeigt die Gemeinde eine vorbildliche Glaubensstärke und wird deshalb auch die kommenden Aggressionen aus der „Synagoge des Satans“ bestehen (Offb 3,9).
- *Laodizea* (Offb 3,14-22): Die Gemeinde ist lau, unentschieden, halbherzig (Offb 3,15f.), äußere Stärke kann die innere Schwäche nicht verdecken (Offb 3,17); die Gemeinde muss sich neu zu Jesus hinwenden, um durch ihn geheilt und geläutert zu werden (Offb 3,18f.).

Die Portraits sind charakteristisch, aber zugleich paradigmatisch.

5.1.3 Zeit und Ort der Abfassung

a. Johannes empfing seine Offenbarung auf Patmos, wo er sich „wegen des Wortes Gottes und des Zeugnisses Jesu“ aufhielt (Offb 1,9). Weder brauchte Johannes Patmos zu missionieren noch suchte er die Einsamkeit der griechischen Insel zur Vorbereitung auf den Offenbarungsempfang, vielmehr war er wahrscheinlich als scharfzüngiger Kritiker des Kaiserkultes für eine gewisse Zeit auf die Insel vor der Küste abgeschoben worden.

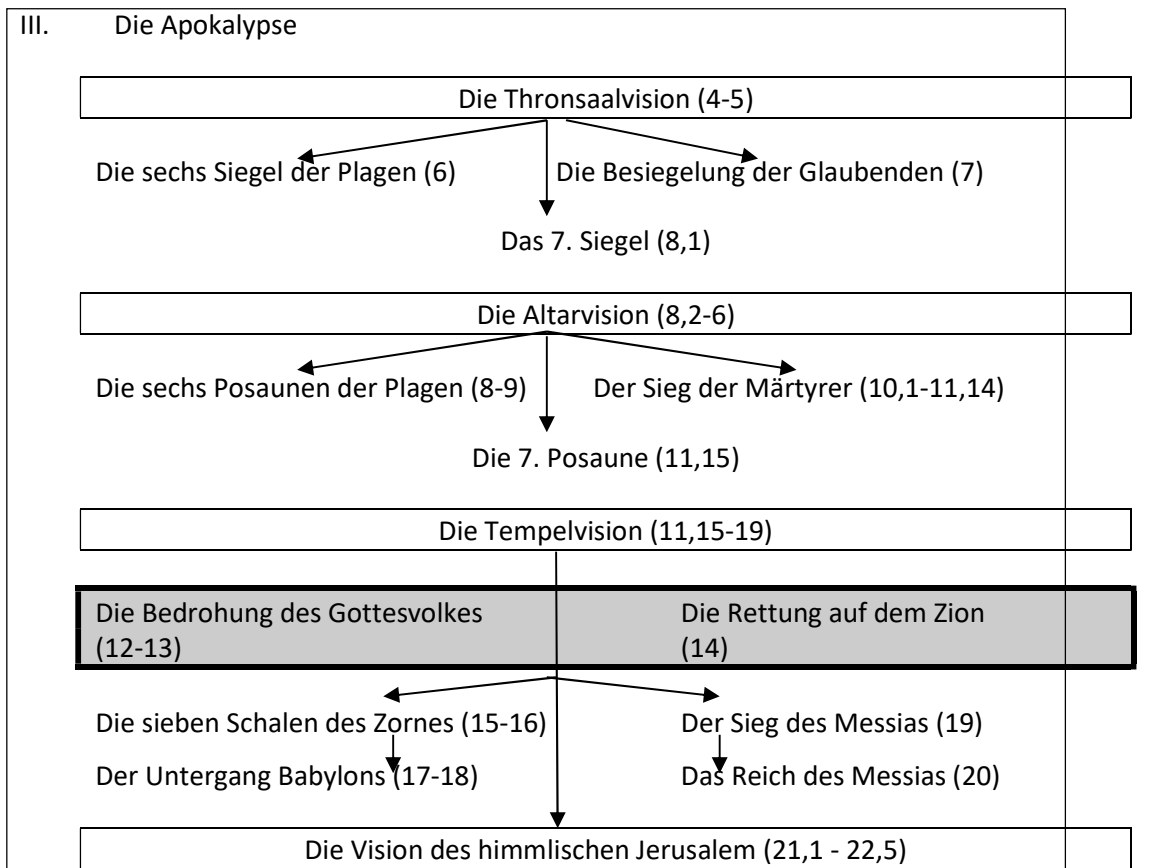
Ob die Offenbarung auch dort oder später an einem anderen Ort geschrieben worden ist, bleibt offen. Der Aorist in Offb 1,9 spricht für die zweite Möglichkeit.

b. Irenäus (*haer.* V 30,3) datiert (um 180) die Apokalypse auf das Ende der Regierungszeit Domitians (+ 96 n.Chr.): „Denn nicht vor langer Zeit wurde sie geschaut, sondern beinahe noch in unseren Tagen, nämlich am Ende der Regierung Domitians“ (*haer.* V 30,3; vgl. Euseb., *hist. eccl.* III 18f.; V 8,6). Das ist bis heute Mehrheitsmeinung der Forschung. Einige wenige (z.B. K. Berger) versuchen sich in einer Frühdatierung (Nero), wenige andere (z.B. Taeger, Witulski) in einer Spätdatierungen (Trajan).

5.1.4 Der Aufbau der Johannesoffenbarung

I. Einleitung
 Vorwort (1,1-3)
 Brief-Präskript (1,4-8)
 Beauftragungsvision (Schreibbefehl) (1,9-20)

II. Die sieben Sendschreiben
 Ephesus (2,1-7)
 Smyrna (2,8-11)
 Pergamon (2,12-17)
 Thyatira (2,18-29)
 Sardes (3,1-6)
 Philadelphia (3,7-13)
 Laodicea (3,14-22)



IV. Epilog (22,6-21)

Literatur:

Backhaus, K. (Hg.), Theologie als Vision. Studien zur Johannesoffenbarung, SBS 191, Stuttgart 2001

5.2 Neutestamentliche Apokalyptik

a. Die Offenbarung des Johannes ist das einzige apokalyptische Buch des Neuen Testaments. Nach der Überschrift Offb 1,1 („Offenbarung Jesu Christi, die Gott ihm gegeben hat, damit er seinen Knechten zeige, was in Kürze geschehen muss“) hat die Gattung ihren Namen.

b. Die Offenbarung des Johannes ist weder ein Einzelfall noch das Ende christlicher Apokalyptik.

- Die synoptische Tradition kennt aus dem Markusevangelium (Mk 13 parr.) und der Redenquelle (Lk 17) Endzeitreden Jesu. Matthäus hat sie zu einem großen Abschluss der Lehre Jesu ausgebaut (Mt 23-25).
- Die Paulusbrieve befassen sich oft mit apokalyptischen Themen: Jüngstes Gericht, Auferstehung der Toten, ewiges Leben (z.B. 1Thess 4-5; 1Kor 15; Röm 8).
- In der frühchristlichen Literatur, die nicht mehr ins Neue Testament aufgenommen worden ist, finden sich eine ganz Reihe von Apokalypsen, z.B. der „Hirt des Hermas“.

Die Johannesoffenbarung hat enge Verbindungen mit der alttestamentlichen und frühjüdischen Apokalyptik.

- Das einzige apokalyptische Buch des Alten Testaments ist Daniel mit der Vision des ewigen Reiches Gottes (Dan 2), der Parusie des Menschensohnes (Dan 7) und der Auferstehung der Toten (Dan 12).
- Im Frühjudentum sind in der Zeit vor dem Neuen Testament und in neutestamentlicher Zeit einige Apokalypsen geschrieben worden, die enge Verwandtschaft mit der Offenbarung des Johannes aufweisen.
 - Seit dem 2. Jh. v. Chr. entstehen verschiedene Henoch-Apokalypsen, die bilderreiche Szenarien des Weltenendes und der ihm vorangehenden Katastrophen entwickeln.
 - Um 70 n. Chr. entsteht das 4. Esra-Buch, eine Apokalypse, die angesichts der Zerstörung des Tempels durch die Römer die Theodizeefrage stellt.
 - Nach 70 n. Chr. beginnen in verschiedenen Sprachen Baruch-Apokalypsen zu entstehen. Sie machen den Frommen Mut, in den Bedrängnissen standzuhalten, weil sie überreich belohnt werden.

Die Johannesoffenbarung ist Teil einer lebendigen Literaturtradition, die jüdisch wie christliche blüht.

Die alttestamentliche, frühjüdische und frühchristliche Apokalyptik zeigt einige typische Gattungsmerkmale:

- die Offenbarung übernatürlichen, göttlichen Wissens;
- Visionen des Endes: der Auferstehung der Toten, des Jüngsten Gerichtes, der Heilsvollendung – aber auch der langen oder kurzen Zeit bis dorthin;
- das Auftreten eines Deuteengels (*angelus interpretis*), der dem Seher interpretiert, was der zwar wahrnimmt, aber nicht versteht;
- Himmelsreisen, seien es Verzückungen oder Entrückungen, die von der Erde in die Sphäre des Heiligen führen,
- Pseudepigraphie, verbunden mit der (fiktiven) Entstehung in idealer Vergangenheit,
- Inspiration des idealen Verfassers (Daniel, Henoch, Mose, Baruch ...);
- Geheimhaltungsbefehle, die befristet sind und die Zeit der Publikation mit der Zeit der faktischen Entstehung verbinden lassen.

Die Johannesoffenbarung gehört in die Gattung, hat aber Besonderheiten.

5.3 Interpretationstypen der Johannesoffenbarung

5.3.1 Zukunftsprognose

a. These: Johannes ist Prophet, er sagt den Gang und das Ende der Geschichte voraus: Die Katastrophen steigern sich zum Endgericht, dem das Reich Gottes folgt.

- Zeitgeschichtliche Variante: Irdische Katastrophen – Kriege, Seuchen, Hungersnöte – werden als Eintreffen der Prophezeiungen gedeutet.
- Endgeschichtliche Variante (Chiliasmus): Das Ende ist „nahe“ (Offb 1,3), es gibt kaum noch Zeit; das tausendjährige Reich des Messias (20,1-6) steht unmittelbar bevor; der Antichrist wird besiegt, eine erste Auferstehung der Gerechten zur Teilhabe an der irdischen Messiaherrschaft geschieht, bevor es zur endgültigen Verwirklichung des Gottesreiches kommt.

Die heutige Exegese verfolgt diese Interpretationslinie kaum mehr.

- Johannes stellt keinen Fahrplan der Endereignisse auf.
- Johannes nennt kein Datum des Weltendes.
- Prognostiziert Johannes überhaupt geschichtliche Ereignisse, die sich auf einer Zeitachse markieren lassen?

Der Gang der Geschichte hätte die Johannesoffenbarung falsifiziert; sie ist aber nach wie vor aktuell.

5.3.2 Gegenwartsdiagnose

a. These: Der Prophet ist Zeitdiagnostiker und -kritiker. Er hat eine (mehr oder weniger) schwere Christenverfolgung in Kleinasien unter Domitian (oder in Rom unter Nero) vor Augen resp. die Verführung durch die Faszination hellenistischer Kultur, attackiert den Kaiserkult aufs schärfste und will verhindern, dass die Christen Kompromisse eingehen; eher sollen sie Märtyrer werden.

b. Diese Interpretationslinie wird in unterschiedlichen Varianten in der heutigen Exegese favorisiert:

- Kritik der Herrschenden (E. Schüssler Fiorenza),
- Aufklärung der Glaubenden und Trost der Bedrängten (J. Roloff),
- Ermutigung der Schwachen und Ermahnung der Lauen (H. Giesen),
- Kritik der Anpasser und die Aufforderung zum Exodus (H.-J. Klauck),
- antiliberaler Kirchenreform aus dem Geist der Apokalyptik (K. Berger).

Die Deutung der Offenbarung als prophetische Gegenwartsanalyse ist exegetisch gut begründet, aber nicht über jeden Zweifel erhaben:

- Die Deutung wurde unter dem Eindruck einer negativen Sicht der Religionspolitik Domitians entwickelt, die sich nach heutigem Urteil nicht halten lässt und deshalb später modifiziert worden ist, wobei die johanneische Theologie in den Geruch des Ideologischen gerät.
- Johannes kritisiert scharf jeden Synkretismus, aber die Sendschreiben weisen nicht den Weg in eine rigoristische Sekte⁵⁶.

Die Johannesoffenbarung will aktuell sein; sie kritisiert das Imperium; aber sie geht nicht in ihren zeitgeschichtlichen Bezügen auf.

⁵⁶ Vgl. *Th. Söding*, Siegertypen. Der Triumph des Glaubens nach den Sendschreiben der Johannesapokalypse, in: Konrad Huber – Boris Repschinski (Hg.), *Im Geist und in der Wahrheit. Studien zum Johannesevangelium und zur Offenbarung des Johannes sowie andere Beiträge*. FS Martin Hasitschka (NTA 52), Münster 2008, 331-362.

5.3.3. Heilsdrama

a. These: Der Prophet Johannes ist weder politisch-theologischer Feuilletonist noch Pastoralpsychologe, weder rigoristischer Sektierer noch konservativer Revolutionär, er ist gewiss ein Tröster der Bedrängten, ein Kritiker der Lauen und ein scharfer Gegner der Opportunisten (die es aus seiner Sicht sind), aber vor allem ein Seher des eschatologischen Heilsdramas, das zur Aufrichtung der universalen Herrschaft Gottes gegen die Unheilsmacht des Bösen führt.

b. Die Ästhetik der Johannesoffenbarung vergegenwärtigt die Theologie.

- Johannes hat einen visionären Blick in den geöffneten Himmel geworfen und weiß deshalb um den Glanz der Vollendung; er hat die Gewissheit vom endgültigen Sieg Gottes aufgrund des Kreuzestodes und der Auferweckung Jesu. Johannes steht in der Kontinuität Jesu, wenn er das Reich Gottes wiederum zum Zentralbegriff der Soteriologie macht.
- Johannes hat einen visionären Blick in den Abgrund des Bösen geworfen und weiß deshalb, dass es sich, um alle Kräfte gegen Gott zu mobilisieren, politisiert: es sanktioniert die staatliche Macht, um die Menschen in den Tod zu führen, weil sie Herrscher als Götter anbeten und Gott als Überhöhung irdischer Macht sehen. Johannes steht in der Kontinuität Jesu, wenn er vom Sturz Satans aus dem Himmel als der Besiegelung seiner Niederlage spricht und gerade darin seine Gefährlichkeit begründet sieht.

c. Die johanneische Kritik zielt

- nach innen auf die Verfechter einer umstandslosen Symbiose zwischen Christentum und hellenistischer Kultur, zumal wenn sie die Form des Kaiserkultes annimmt („Nikolaiten“, „Isebel“),
- nach außen auf die Protagonisten einer politischen Theologie, die Polis und Imperium religiös überhöhen und deshalb Anspruch auf kultische Verehrung der Staatsgötter und des Kaisers erheben.

Die Kritik ist ein Erbe der Apokalyptik, das Johannes auf seine Situation anwendet.

d. Die Johannes-Apokalypse zeigt den dramatischen Prozess, dass die eschatologische Offenbarung der Herrschaft Gottes zunächst den härtesten Widerstand des Bösen stimuliert, der sich in massivster Form durch den politische und wirtschaftliche Macht beanspruchenden Synkretismus artikuliert, sodass die Gerechten ins Leiden gestürzt werden, dass aber die scheinbare Übermacht des Todes nur die letzten Zuckungen des tödlich verwundeten Widersachers Gottes und der Menschen sind, weshalb am Ende, alles beherrschend, die Stadt Gottes vom Himmel her als Ort des Lebens in Fülle auf die Erde herniederkommt.

e. Die Konsequenzen sind nicht Rigorismus und Sektierertum, sondern Heiligkeit im Sinne eines vitalen Wissens um das Gottsein Gottes und die Hybris menschlicher „Götter“, also einer kompromisslosen Bejahung des Hauptgebotes (Dtn 6,4f.) einschließlich des Bekenntnisses zum einen Kyrios Jesus Christus.

Literatur:

Th. Söding., Heiliger Krieg? Politik und Religion in der Offenbarung des Johannes (Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften und der Künste. Vorträge G 435), Paderborn 2011

5.4 Das letzte Buch der Bibel

a. Die christliche Bibel ist durch zwei gegenläufige Tendenzen gekennzeichnet:

- einen vielfach verknöteten Erzählfaden von Adam und Eva (Gen 1-2) bis zum himmlischen Jerusalem (Offb 21-22),
- und einen tiefen Einschnitt zwischen Maleachi und Matthäus, der das Alte und das Neue Testament unterscheidet.

Die Einheit der Schrift spiegelt die Einheit Gottes wider, der sich in der Geschichte offenbart, sodass Menschen ihre Geschichten mit Gott erzählen und in die Geschichte des Glaubens im Gottesvolk einschreiben können.

Die Zweiteilung der Heiligen Schrift spiegelt die epochale Wende wider, die Gott durch die Sendung seines Sohnes herbeigeführt hat (Gal 4,4f.), um seinen universalen Heilswillen zu verwirklichen.

b. Die Komposition der christlichen Bibel begründet ein spezifisches Verhältnis von Christentum und Judentum.

- Das christliche Alte Testament ist die ganze Heilige Schrift der Juden.
- Das Neue Testament, das den Christen der zweite Teil der Bibel ist, gilt den Juden allenfalls als Dokument der Religionsgeschichte, aber in keiner Weise als kanonisch, vielmehr einigen wenigen als interessant, den meisten jedoch, die es überhaupt zur Kenntnis nehmen, als theologisch fragwürdig.

Die christliche Lektüre des Alten Testaments steht in Spannung zur jüdischen Lektüre derselben Texte, weil im Christentum Jesus Christus selbst der entscheidende Fixpunkt für die Auslegung der gesamten Bibel ist.

Aus diesem religionsphänomenologisch singulären Umstand haben sich in der Vergangenheit schwere Interpretationskonflikte ergeben, während die Gegenwart von der Suche nach einer dialogischen Schriftauslegung geprägt ist.⁵⁷

c. In der christlichen Bibel sind Anfang und Ende genau aufeinander abgestimmt:

- Die Bibel beginnt und endet im Paradies.
 - Auf der ersten Seite der Bibel steht: „Siehe, es war sehr gut“, auf der letzten: „Siehe, ich mache alles neu“ (Offb 21,4).
 - Gen 1,1 spricht von dem, was am Anfang geschah (Gott schuf Himmel und Erde), Joh 1,1 von dem, was „im Anfang“ war, das Wort Gottes.
- Die Bibel endet in der heiligen Stadt Jerusalem, weil sie die Heilsgeschichte des Gottesvolkes integriert, dessen Zentrum Jerusalem ist. Das ist der qualitative Vorsprung der Erlösung vor der Schöpfung.

Anfang und Ende der Bibel sind deshalb miteinander verbunden, weil sie eine Mitte hat: die Person Jesu Christi, dessen Geschichte die vier Evangelien erzählen und die die Apostelgeschichte wie die Apostelbriefe besprechen.

d. In christologischer Lektüre läuft das Alte Testament auf die Gestalt des Messias zu, wie das heutige Schlusswort Mal 3,23f. zeigt, so wie die griechische Version des aramäischen „Maranatha“ (1Kor 16,22) – „Komm, Herr Jesus!“ das Neue Testament mit einem Ausblick auf die Vollendung (Offb 22,20) und mit einem liturgischen Gruß abschließt (Offb 22,21).

⁵⁷ Vgl. Päpstliche Bibelkommission, Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel (Verlautbarungen des apostolischen Stuhles), Bonn 2001.