

HUBERT FRANKEMÖLLE

ÜBERLIEFERUNG JESU - JESUSÜBERLIEFERUNG DER KIRCHE

Jesus Christus als "Krisis" der biblischen Traditionen

Ist mein Wort nicht wie Feuer
- Wort des Herrn -
und wie ein Hammer,
der Felsen zerschmettert?
(Jer 23,29)

Feuer auf die Erde zu bringen
bin ich gekommen,
und wie wünsche ich,
daß es schon entflammt wäre.
(Lk 12,49)

Das gestellte Thema ist unerschöpflich - thematisch und methodisch, geht es doch um nicht weniger als die grundlegenden Transformationen vom jüdischen zum christlichen Glauben. Überlieferungsvorgänge sollen skizziert, Traditionskrisen verdeutlicht werden - und dies nicht binnentheologisch, sondern in einem gesamtgesellschaftlichen Kontext. Wie soll man vorgehen? Soll man die altbekannte Problematik "vom verkündigenden Jesus zum verkündigten Christus" erneut referieren? Soll man sich auf einige, heute aktuelle Beispiele beschränken, wie etwa: Was sagt das NT zur Entwicklung des Amtes, zur "feministischen Theologie" oder zur "Theologie der Befreiung"? Genügt es, Tradierungsbrüche, Verengungen oder Erweiterungen historisch zu belegen? Oder sollte man das Thema personengebunden - exemplarisch, etwa am Beispiel des Apostels Paulus behandeln, der von sich in 1 Kor 15,3 behauptet: "Vor allem nämlich habe ich euch überliefert, was auch ich empfangen habe"? Ist nach Paulus Weitergabe des Evangeliums "vor allem" als Weitergabe festformulierter Glaubenssätze des depositum fidei zu verstehen? Ist das die paulinische Meinung oder finden wir sie etwa in Gal 1, wo Paulus die Einzigartigkeit seines Evangeliums gegen jegliches "andere Evangelium" (1,6.7.8.9) - und würde es "ein Engel vom Himmel" bringen (1,8) - verteidigt und mit einem Anathema belegt? Wird Paulus von der jüdischen Forschung des 19./20. Jahrhunderts zu Recht als der eigentliche Begründer des dogmatischen Christentums gesehen? Dagegen spricht, daß die christliche Forschung die Verwurzelung der paulinischen Theologie in seiner christozentrischen Lebensphase nach der Berufung zum Apostel Jesu Christi bei Schriftzitaten, Hymnen, Doxologien, credoartigen Kurzformeln des Glaubens und den grundlegenden Theologumena in der hellenistischen Theologie nachgewiesen hat. Wie Paulus in der torazentrischen Zeit in der radikal verstandenen und praktizierten Theologie pharisäischer Richtung (vgl. Phil 3,2-6 u.a.) verwurzelt war, ebensowenig lebte er als traditionsloser Enthusiast und Einzelgänger nach seiner großen Lebenswende. Die Traditionsgebundenheit und Freiheit des Paulus liegen heute - cum grano salis - ebenso im hellen Licht der Wissenschaft wie die Aktualisierungen, die die paulinische Schule im Kol, Eph, 2 Thess und in den Pastoralbriefen (1/2 Tim, Tit) durch transformierende Rezeption vorgenommen hat.

Daß man heute ebenso von einem sehr differenzierten ständigen

Transformationsprozeß in der vorsynoptischen und synoptischen Literatur (Q, Mk, Mt, Lk mit den jeweiligen vorevangeliiaren Traditionen) wie in der johanneischen Schule ausgeht, ist ebenso im Grundansatz unbestritten (mögen auch die Modelle der Abhängigkeit weiter variieren). Grundsätzlich gilt: In der gesamten biblischen Überlieferung des AT und NT und in der außerkanonischen Literatur lassen sich selbst innerhalb der schriftlichen Überlieferungen Interpretationen, Aktualisierungen, auch starke inhaltliche Überarbeitungen feststellen, die oft mehr den Neuanfang denn die Kontinuität betonen. Dies ist im Ansatz in der Forschung unbestritten. Das heißt: "Kontinuität" erscheint oft als Zauberwort, das Veränderungen in den Schleier des Unveränderlichen hüllt. Zum anderen: Diese ständigen Transformationen, ohne die eigene Identität in der Bibel nicht zu verwirklichen ist, machen noch keine Sinnkrise und Tradierungskrise aus. Tradition gibt es biblisch nur als Transformation des Tradierten auf die eigene Situation hin. Es liegt in der Schrift also ein äußerst dynamisches Verständnis von Überlieferung vor, auch wenn in der Geschichte der Exegese (vor allem beim traditionsgeschichtlichen Ansatz) bis in die jüngste Zeit hinein eine verhängnisvolle Trennung der tradita von der je aktuellen traditio festzustellen ist.

Versteht man außerdem gemäß neueren Ansätzen in der Exegese (aufgrund der Wirkungsgeschichte der unseligen nationalsozialistischen Zeit in der Bundesrepublik Deutschland erst seit Ende der 60er Jahre feststellbar) biblische Texte nicht als ästhetische, zeitunabhängige Literatur, sondern als unmittelbare Lebensäußerungen jüdischer und christlicher Gemeinden, Gruppen, Schulen, Bewegungen und ihrer Repräsentanten¹ (dieser Ansatz ist nur im Kontext der gesamten Neuorientierung der Gesellschaftswissenschaften und der Theologie zu verstehen²), dann ist Tradition nicht nur als kommunikativer, sondern auch als handlungsorientierter Prozeß zu verstehen. Neutestamentlich gesprochen: Die vielfältigen Traditionen sind unterschiedliche Zeugnisse und Modelle konkreter Nachfolgepraxis "in den Spuren" Jesu (1 Petr 2,21). Die sinneröffnenden Erfahrungen wurden grundsätzlich verschriftlicht und tradiert, weil die je neuen Rezipienten sie interpretieren als Entwürfe geglückten und befreiten Menschseins - sinnstiftend auch unter neuen ge-

1 Zu diesem Neuansatz, biblische Texte im sozialen Kontext zu verstehen, vgl. etwa R. Rendtorff, *Das Alte Testament*, Neukirchen 1983, 1985, 1-136; zu neutestamentlichen Ansätzen vgl. den kritischen Forschungsüberblick H. Franke-möller, *Sozialethik im Neuen Testament. Neuere Forschungstendenzen, offene Fragen und hermeneutische Anmerkungen*, in: *Katholische Soziallehre in neuen Zusammenhängen* (Theologische Berichte 14), Zürich 1985, 15-88; sowie W.G. Kümmel, *Das Urchristentum. II. Arbeiten zu Spezialproblemen. b. Zur Sozialgeschichte und Soziologie in der Urkirche*, in: *ThR* 50 (1985) 327-363.

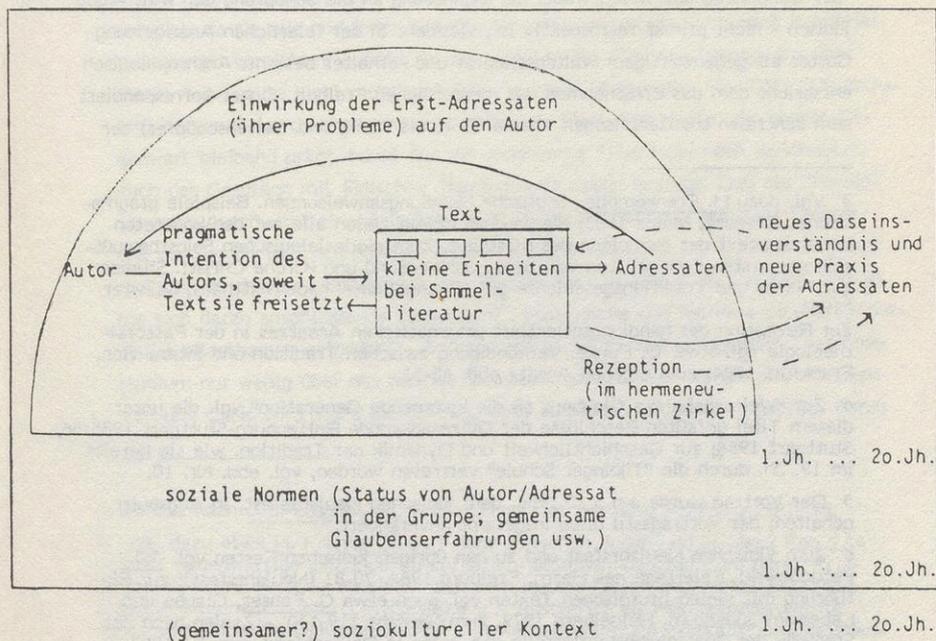
2 Vgl. dazu die beiden fundierten und stimulierenden Sammelwerke von O.Fuchs (Hg.), *Theologie und Handeln*, Düsseldorf 1984, und H.U.v. Brachel/N. Mette (Hg.), *Kommunikation und Solidarität*, Freiburg/Münster 1985.

samtgesellschaftlichen Bedingungen. Nicht historische und formale Authentizität (etwa die Autorschaft durch Apostel) scheint in diesem nachösterlichen Prozeß im NT der ausschlaggebende Aspekt gewesen zu sein (in spät- und nachneutestamentlicher Zeit verschiebt sich im Kampf gegen Häretiker und Ketzler die Argumentationsstruktur), vielmehr wird das als "echt" und authentisch anerkannt, was in der Rezeption gelebter Glaubenspraxis sich als wahr, d.h. als sinnstiftend, befreiend, erlösend und praxisinnovierend erweist.

Über diese und andere sich aufdrängenden Aspekte soll nicht gehandelt werden.

Da nach dem handlungsorientierten-pragmatischen Textverständnis³ jeder Schreiber bzw. Sprecher in seiner konkreten Handlungssituation bei den Lesern bzw. Hörern etwas Bestimmtes erreichen, Impulse zu einem neuen Selbstverständnis geben und zu einer neuen Praxis anstiften will, war - durch die eigene Glaubensüberzeugung bedingt - der Weg meines Zugangs zum Versuch, auf das gestellte Thema eine Antwort zu geben, gewiesen. Ich sehe nämlich die Ursachen für die Tradierungskrise des christlichen Glaubens heute und für die Probleme bei der "Weitergabe des Glaubens an die kommende Generation"⁴ auch im Kontext unterschiedlicher Lesarten der Bibel und verschiedener, christlich verengter Deutungen der Person Jesu von Nazareth mit seinem besonderen theologischen Anspruch.

Der Text als Element des kommunikativen Handelns zwischen Autor und Adressat



Das Thema soll in dreifacher Hinsicht entfaltet werden: Es sollen Informationen gegeben werden zur Differenzierung der Alternative Judentum - Christentum; trage ich mit diesem Punkt Eulen nach Athen, dann möge er zur Vergewisserung dienen; generell bin ich der Meinung, daß wir christlichen Theologen (einschließlich Neutestamentler) die Erkenntnisse der jüdischen Theologie und der Jüdischkeit zu wenig beachten. Sodann: Um Jesus Christus als "Krisis" der biblischen Traditionen im AT und NT sowie der Traditionen des Frühjudentums erkennen zu können, ist Jesu personale und soziale Identität im gesellschaftlich bedingten Interaktionsprozeß (s.u. III) zu bedenken. Und schließlich: All dies erscheint nur dann sinnvoll, wenn die Fragen nicht als historisch vergangene, sondern als unsere christliche Identität heute betreffende verstanden werden.

I. "Mögest Du für ein gutes Jahr eingeschrieben werden!"

Mit diesem Wunsch haben sich heute morgen⁵ die ca. 240 jüdischen Gläubigen der Gemeinde in Augsburg und die ca. 27 500 Gläubigen aller jüdischen Gemeinden in der Bundesrepublik Deutschland gegenseitig begrüßt. Anlaß ist Rosch Haschanah, das jüdische Neujahrsfest zum Jahre 5.748, das als einer der höchsten jüdischen Feiertage am 1. und 2. Tag im Monat Tischri, dem siebten biblischen Monat (vgl. Lev 23,24) gefeiert wird.⁶ Inhalt des Festes ist, wie die Liturgie des Tages sagt, "der Geburtstag der Welt", wobei die Erinnerung an die Schöpfung der Welt - gut jüdisch - nicht primär retrospektiv ist, vielmehr in der feierlichen Anerkennung Gottes als gegenwärtigem Weltenschöpfer und -erhalter besteht. Anthropologisch entspricht dem das Ernstnehmen der menschlichen Freiheit. Daher korrespondiert dem zentralen theozentrischen Thema (Gott als König und Weltenschöpfer) der

3 Vgl. dazu H. Frankemölle, *Biblische Handlungsanweisungen. Beispiele pragmatischer Exegese*, Mainz 1983; die Text-Beispiele zielen alle auf den konkreten Lebenskontext der Gemeinde des Matthäus. Zum ekklesiologischen Selbstbewußtsein des ersten Evangelisten vgl. ders., *Jahwe-Bund und Kirche Christi. Studien zur Form- und Traditions-geschichte des "Evangeliums" nach Matthäus*, Münster 1984.

Zur Rezeption des handlungsorientiert-pragmatischen Ansatzes in der Pastoraltheologie vgl. etwa D. Funke, *Verkündigung zwischen Tradition und Interaktion*, Frankfurt 1984; zum eigenen Ansatz ebd. 48-51.

4 Zur "Weitergabe des Glaubens an die kommende Generation" vgl. die unter diesem Titel gefaßten Beschlüsse der Diözesansynode Rottenburg-Stuttgart 1985/86, Stuttgart 1986; zur Geschichtlichkeit und Dynamik der Tradition, wie sie bereits im 19. Jh. durch die "Tübinger Schule" vertreten wurden, vgl. ebd. Nr. 10.

5 Der Vortrag wurde am 5.10.1986, dem jüdischen Neujahrsfest, in Augsburg gehalten; der Vortragstil blieb insgesamt unverändert.

6 Zum jüdischen Neujahrsfest und zu den übrigen jüdischen Festen vgl. J.J. Petuchowski, *Feiertage des Herrn*, Freiburg 1984, 70-81 (Neujahrsfest); zur Einführung mit vielen liturgischen Texten vgl. auch etwa G. Fohrer, *Glaube und Leben im Judentum*, Heidelberg 1979, zum Neujahr 119-130. - Zahlen nach der Statistik der Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland vom 1.1.1987.

stärker anthropologische Hauptakzent dieses Tages als himmlischer Gerichtstag, wonach" am Neujahrstage alle Erdenbewohner vor Gott wie ein Heer vorbeiziehen" (Mischna Rosch Haschanah 1,2), um gerichtet zu werden. So heißt es in der Liturgie des Neujahrsfestes: "Heute ist der Geburtstag der Welt, heute werden vor Gericht gezogen alle Weltgeschöpfe - sei es als Kinder, sei es als Knechte. Wenn als Kinder, dann erbarme Dich unser, wie ein Vater sich seiner Kinder erbarmt. Wenn als Knechte, dann hängen unsere Augen an Dir, bis Du uns gnädig bist, und bis Du heute unseren Richtspruch ins Licht führst, Du Heiliger!"⁷ Gott selbst erinnert sich an diesem Tag gleichsam der ganzen Welt und vor allem der Taten der Menschen, die mit dem Gebet "Schreibe uns ein in das Buch des Lebens!" Gottes Gnade erleben. An diesem Tag des "Gedenkens an das Schofarblasen", wie nach Num 29,1 und Lev 23,24 dieser Tag jüdisch auch benannt wird, sollen die Feiernden sich an die Geschehnisse am Sinai und an das Gelöbnis des Volkes erinnern und sie als die gegenwärtige Freiheit bestimmend erfahren. Daraus folgt: "Alles, was der Ewige geredet hat, wollen wir tun" (Ex 19,8), da Gott, "der ihre [der Menschen] Herzen gebildet hat, auf all ihre Taten achtet" (Ps 33,15; zitiert am Beginn der Liturgie).

Jüdische Gemeinden und jüdische Theologie sind - oder sollten sein - lebendige Gegenwart für christliche Gemeinden und christliche Theologie heute. Daß es in unserem Land kaum noch jüdische Gemeinden und theologische Gesprächspartner gibt, da sie alle und jeder einzelne bewußt und systematisch nach industriellen Normen vernichtet wurden, ist auch Schuld der Christen (wenigstens über dieses Auch sollte nicht mehr gestritten werden). Auschwitz, Treblinka, Mauthausen, Bergen-Belsen, Neuengamme sind Fakten jener Geschichte, die unsere Gegenwart bleibend prägt. Nicht nur die sogenannte "Theologie nach Auschwitz", auch das Gespräch mit jüdischen Theologen ist davon geprägt. Daß die "Theologie nach Auschwitz" eine Belastung auch für das christliche Selbstverständnis und das der christlichen Kirchen werden kann, ist bekannt (zu erinnern ist etwa lediglich an den Synodalbeschluß der Rheinischen Landessynode von 1980 und an die sich daran anschließende Diskussion)⁸. Historische und hermeneutische Katharsis ist allenthalben gefordert. - So habe ich selbst in meinem eigenen Theologiestudium nur wenig über das heutige Judentum gehört. Das Verhältnis von Judentum und Christentum und die Stellung Jesu zu beiden Größen war geprägt durch

7 Zitiert nach J.J.Petuchowski, Gottesdienst des Herzens, Freiburg 1981, 78.

8 Vgl. dazu etwa H. Frankemölle, Friede zwischen Juden und Heiden? Eph 2,14 und der gegenwärtige Unfriede im christlich-jüdischen Gespräch, in: ders., Friede und Schwert. Frieden schaffen nach dem Neuen Testament, Mainz 1983, 144-165. Zu "Auschwitz" vgl. G.B. Ginzel (Hg.), Auschwitz als Herausforderung für Juden und Christen, Heidelberg 1980 (mit katholischen und evangelischen Dokumenten).

die Geschichtskonzeption von Martin Noth, der in seinem damaligen Standardwerk zur Geschichte Israels schreibt: "Jesus selbst mit seinem Wort und Werk gehörte nicht mehr zur Geschichte Israels. An ihm fand die Geschichte Israels vielmehr ihr eigentliches Ende."⁹ Analog dazu steht die Verwendung des diskriminierenden Begriffs "Spätjudentum" (nicht nur in religionspädagogischen Büchern) als Bezeichnung der Epoche des Judentums vom Ende des babylonischen Exils bzw. von Esra/Nehemia bis zum Beginn der talmudischen Periode (ca. 70 n. Chr.). Mit Recht setzt sich der sachlich angemessenere Begriff "Frühjudentum" in einem langwierigen Prozeß immer mehr durch. Ob mit der semantischen Änderung eine Einstellungsänderung der Christen einhergeht, steht noch dahin ...

Folgende Konsequenzen ergeben sich aus diesen Bemerkungen: Ich verstehe das Thema nicht nur historisch, auch nicht nur binnenchristlich. Implizieren die historisch-theologischen Aussagen der neutestamentlichen Theologen ipso facto Urteile zum jüdischen Selbstverständnis, so gilt dies nicht weniger für unsere eigene Gegenwart. Die Formen der Vereinnahmung und "Enteignung" sind z.Z. vielleicht subtiler, unter gegebenen Voraussetzungen könnten die Folgen aber ebenso Leiden schaffend, vielleicht auch wieder tödlich sein, wie neuere Umfragen belegen.¹⁰ Somit nimmt jedes Sprechen über Jesus als Juden und über nachösterliche Gemeinden teil am sozial verstandenen Überlieferungsvorgang im immer noch spannungsreichen Verhältnis von Judentum und Christentum; dies gilt auch für die keineswegs vorurteilsfreie historisch-kritische Exegese. Worte können mit B. Brecht nicht nur Bahnbrechend sein für eine neue Beurteilung der Geschichte¹¹, bei entsprechender Rezeption können sie auch die Einstellung und die Praxis der Rezipienten verändern. Wirkungsgeschichtlich trachtige Themen erfordern die eigene Betroffenheit. Pathologische Formen von fixierten Sprach-Traditionen und In-

9 M. Noth, *Geschichte Israels*, Göttingen 1969, 386; vgl. auch die Überschrift zum letzten Abschnitt des Buches: "Die Aufstände gegen Rom und das Ende Israels". Existierte Israel in substaatlicher Existenz nicht auch unter assyrischer, babylonischer, persischer und griechischer Herrschaft? - Zur kritischen Auseinandersetzung mit dem "Spätjudentums"-Modell vgl. K. Müller, *Das Judentum in der religionsgeschichtlichen Arbeit am Neuen Testament*, Frankfurt/Bern 1983, 103-117.

10 Vgl. zu dieser düsteren Prognose A. Silbermann, *Sind wir Antisemiten? Ausmaß und Wirkung eines sozialen Vorurteils in der Bundesrepublik Deutschland*, Köln 1982; ders.- J.H. Schoeps, (Hg.), *Antisemitismus nach dem Holocaust. Bestandsaufnahme und Erscheinungsformen in deutschsprachigen Ländern*, Köln 1986, 9-16, hier 11: 6,1% schätzen die Haltung der nichtjüdischen Bürger der Bundesrepublik gegenüber den jüdischen Mitbürgern als stark antisemitisch ein und 73,2% als mäßig antisemitisch! Nur 18,6% werden als nicht antisemitisch eingeschätzt, 2,0% machten keine Angabe.

11 Vgl. dazu B. Brecht, *Die List, die Wahrheit unter vielen zu verbreiten*, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 18, Frankfurt 1967, 231 am Beispiel von Konfutse, der in alten patriotischen Geschichtskalendern gewisse Wörter veränderte ("ermorden" statt "töten", "hingerichtet werden" statt "umkommen" usw.) mit der Folge: "Dadurch brach Konfutse einer neuen Beurteilung der Geschichte Bahn".

stitutionen als Signale für pathologisches Verhalten sind nicht theologisch als "Kreuz" (für wen auch immer) zu interpretieren, sie sind vielmehr von der Mitte des alt- und Neubundlichen Evangeliums her zu kritisieren und zu überwinden. Es gilt, verdrängte Traditionsstränge bewußt zu machen, um systemstabilisierende, unbiblische Verhaltensweisen bei uns heute aufzudecken. Es dürfte vielfach auch die Christologie betreffen, wenn Personenkult Jesu Anliegen überdeckt oder verdrängt. Wer vom Bibeltheologen wünscht, nur affirmativ sein eigenes "Jesus-Bild" bestätigt zu erhalten, könnte enttäuscht werden.

Der jüdische Neujahrsgruß am heutigen Tag: "Mögest Du für ein gutes Jahr eingeschrieben werden!" spricht indirekt auch unser christliches Wohl- oder Fehlverhalten an - und sei es nur in der Form einer heute wohl weitverbreiteten Überheblichkeit bei uns Christen. Diese wird bestimmt von der Meinung, der Christ könne auf Israel als Wurzel verzichten. Gegen solche Überheblichkeit hat bereits Paulus in Röm 9-11 energisch gekämpft (vgl. bes. 11,13-24). Da nach Paulus Gott Urheber der Kirche ist, existiert sie als "Kirche Gottes" (1 Thess 1,1; Gal 1,13; 1 Kor 1,2 u.a.) - allerdings durch und "in Jesus Christus" (1 Thess 2,14; Gal 1,22 u.a.); aufgrund dieser theozentrisch-messianischen Struktur existiert die Jesusbewegung als messianische Erneuerungs-Gemeinde Jahwes nur als "MittehaberIn der Wurzel" Israels (Röm 11,17). Will man etwas zur "Kirche Gottes" und insgesamt zur Überlieferung Jesu, in der er selbst stand, die er aber auch innovierte, sagen, sind zunächst Jesu Lebenskontext, d.h. die ihn betreffende jüdische Umwelt und die jüdischen Glaubensüberlieferungen zu beachten.

II. Die Grundthese: "Jesus war Jude". Zu Jesu Sozialität

"Jesus war Jude und ist es immer geblieben ... Jesus war voll und ganz ein Mensch seiner Zeit und seines jüdisch-palästinischen Milieus des 1. Jh.s, dessen Ängste und Hoffnungen er teilte ... Jesus teilt mit der Mehrheit der damaligen palästinischen Juden pharisäische Glaubenslehren ... Auch Paulus (wie übrigens Jesus selber) hat Methoden der Schriftlesung, ihrer Interpretation und Weitergabe an die Schüler verwendet, die den Pharisäern ihrer Zeit gemeinsam waren." Insgesamt: "Kirche und Christentum, neu wie sie sind, finden ihren Ursprung im Judentum des 1. Jh.s unserer Zeitrechnung ... Die Geschichte Israels ist mit dem Jahr 70 nicht zu Ende ... Der Fortbestand Israels ... ist eine historische Tatsache und ein Zeichen im Plan Gottes, das Deutung erheischt ... Es bleibt das auserwählte Volk".

Dies sind Sätze aus der neuesten Erklärung der Vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum im Sekretariat für die Einheit der Christen zum Thema: "Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche" vom Juni

1985 (Nr. 12.17.18.20.25). Zum Verhältnis von Christentum und Judentum heißt es ebd. (in Nr. 2 unter Aufnahme einer Ansprache von Johannes Paul II. vom 6. März 1982): "Beide sind 'schon durch ihre eigene Identität miteinander verbunden' ". Es ist hier nicht der Ort, auf die vielen offiziellen Erklärungen der verschiedenen katholischen Bischofskonferenzen¹² oder auf die offiziellen Erklärungen der katholischen Kirche (zu erinnern ist vor allem an die Konstitution über die göttliche Offenbarung sowie an die weitere Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils von 1965 über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen und an die Richtlinien und Hinweise für die Konzilerklärung 'Nostra Aetate', Art. 4, 1974) in dem mühsamen Prozeß der Identitätsfindung der eigenen christlichen Existenz und gleichzeitig der einzigartigen Beziehung zur jüdischen Existenz in der Zeit nach dem Nationalsozialismus einzugehen. Nur soviel sei festgehalten, daß es bislang kein offizielles oder offizioses Dokument gibt, das Jesu Jude-Sein historisch und theologisch so ernst nimmt wie das vom Juni 1985, auch wenn insgesamt kritische Anfragen und Wünsche bleiben.¹³

So lassen sich manche traditionsgeschichtlichen Nivellierungen feststellen (in Nr. 13 werden matthäische, lukanische und paulinische Stellen als Hinweise auf das Verhältnis Jesu zum biblischen Gesetz "ausgelegt"), doch ist der Hinweis auf die Glaubensüberzeugungen der damaligen Pharisäer oder auf die liturgische Praxis im Haus, in der Synagoge und im Tempel (in Nr. 14) Zeichen dafür, daß neben der theologiebildenden Rolle des AT (das aber nur zweimal zitiert wird im Gegensatz zu 75 neutestamentlichen Bibelstellen) auch das soziale Leben in den verschiedenen Strömungen des Judentums sowie den unterschiedlichen Kirchen/Gemeinden/religionspolitischen Gruppen im 1. Jh. n. Chr. in seiner Bedeutung für die Identitätsfindung der jesuanischen Jahwe-Gemeinde wenigstens ansatzhaft gesehen wird.

Damit steht diese letzte Erklärung in den genannten Punkten in Einklang mit den Erkenntnissen der Judaistik (von Christen und Juden) und der Bibeltheologen. Denn die Verfasser der neutestamentlichen Schriften wie auch ihre Gemeinden verstanden ihre Erzählungen, Hymnen, Doxologien, Glaubensbekenntnisse usw. vom eschatologisch qualifizierten neuen Handeln Gottes in und durch Jesus Christus als mögliche Zeugnisse jüdischen Glaubens, jüdischer Frömmigkeit und jüdischer Hoffnung. Wie sonst sollte man etwa die vielen "Erfüllungszitate" im Matthäus-

12 Zum offiziellen katholischen Diskussionsstand vgl. K. Richter, (Hg.), Die katholische Kirche und das Judentum. Dokumente von 1945-1982. Mit Kommentaren von E.L. Ehrlich und E. Zenger, Freiburg 1982; zu offiziellen Erklärungen aller Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften von 1948-1975 vgl. H. Croner, Stepping Stones to Further Jewish-Christian Documents, London 1977. Zu einem Überblick vgl. etwa C.Thoma, Die theologischen Beziehungen zwischen Christentum und Judentum, Darmstadt 1982, 11-44.

13 Zum Dokument vom 24. Juni 1985 vgl. das vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz in der Reihe "Arbeitshilfen" Nr. 44, Bonn 1986, herausgegebene Heft; ebd. 12-44 eine Einführung und Analyse des Dokumentes von H.H.Henrix; zur Kritik vgl. ebd. 29f, 33-36 mit Anmerkungen 39 und 50 (mit jüdischen Stellungnahmen).

evangelium verstehen, das ständige Bemühen aller Theologen im NT um das Zeugnis der Schrift insgesamt und um einzelne Zitate oder die These des Paulus, wonach er zum Apostel berufen und auserwählt wurde, "um das Evangelium Gottes zu verkünden, das er [Gott] durch seine Propheten in heiligen Schriften im voraus verkünden ließ" (Röm 1,2; vgl. Gal 3,8; 1 Kor 15,1-5; 1 Petr 1,10-12 u.a.)? So sehr neutestamentliche Theologen die Einzigartigkeit Jesu betonen, so sehr verstehen sie sich in Einheit mit der heiligen Schrift des früheren Bundes. Dieses Selbstbewußtsein ist nicht nur Grund für eine (das AT und NT umfassende) biblische Theologie, sondern auch für die Notwendigkeit einer Betrachtung Jesu von Nazareth im Kontext der biblischen und synagogalen Theologie sowie der religionspolitischen Gruppen des Frühjudentums.¹⁴

Diese literarischen und soziologischen Hinweise lassen sich unter der heutigen religionsgeschichtlichen und literaturgeschichtlichen Perspektive verallgemeinern.¹⁵

P. Stuhlmacher geht sogar soweit anzunehmen, "daß alle entscheidenden Verkündigungsaussagen des Neuen Testaments über Gottes Handeln in Jesus Christus aus alttestamentlich-jüdischem Sprach- und Erfahrungszusammenhang heraus formuliert worden sind"¹⁶, wobei er jedoch wohl die stärker griechisch-hellenistisch gebildeten neutestamentlichen Theologen allzu stark unterbewertet. Dieser Gefahr entgeht K. Müller in seiner fundamentalen, kritischen Rückschau auf die religionswissenschaftliche Arbeit der Bibliker bis zu Beginn der sechziger Jahre, wenn er schreibt: Das Urchristentum zeigt sich "in seiner alles entscheidenden Anfangsstrecke ohne Alternative auf die alttestamentlichen Überlieferungen sowie auf die frühjüdischen Anstrengungen zu deren zeitgenössischer (sic!) Integration angewiesen, um überhaupt die Bedeutsamkeit Jesu von Nazaret verstehen und aussagen zu können. Jeder spätere und künftige christliche Glaube bleibt seitdem unverbrüchlich dem verbunden, was zunächst ausschließlich im jüdischen Verstehenshorizont über Jesus als den Christus gesagt werden konnte. Der christliche Überlieferungsprozeß aller Zeiten ist daher unentlassbar an seine jüdischen Anfänge gehalten, wenn anders er nicht seine Identität verspielen will." Nimmt man diese Einsichten ernst, dann ist das Christentum "in seinen maßgebenden Anfän-

14 Zum ersten Aspekt vgl. den umfassenden Forschungsbericht von H. Graf Reventlow, Hauptprobleme der Biblischen Theologie im 20. Jahrhundert (EdF 203), Darmstadt 1983, zum zweiten Aspekt vgl. aus der Fülle der Literatur u.a. G. Baumbach, Jesus von Nazareth im Lichte der jüdischen Gruppenbildung, Berlin 1971; K. Schubert, Jesus im Lichte der Religionsgeschichte des Judentums, Wien/München 1973, 41-169; R. Mayer, Judentum und Christentum, Aschaffenburg 1973, 9-50; C. Thoma, Christliche Theologie des Judentums, Aschaffenburg 1978, 53-130.

15 Vgl. etwa H.v. Campenhausen, Die Entstehung der christlichen Bibel, Tübingen 1977, 169-175; G. Stemberger, Geschichte der jüdischen Literatur, München 1977; K. Berger, Exegese des Neuen Testaments, Heidelberg 1977, 169-175.

16 P. Stuhlmacher, Zum Thema: Biblische Theologie des Neuen Testaments, in: K. Haacker u.a., Biblische Theologie heute, Neukirchen 1977, 25-60, hier 26.

gen" mit K. Müller "religionsgeschichtlich richtiger und methodisch einschlägiger als jüdische Denomination einzustufen denn als selbständiges religiöses und theologisches Prinzip: am ehesten und unzweideutigsten als Reformjudentum."¹⁷ Einem Vorschlag des anerkannten jüdischen Gelehrten Ph. Sigal folgend, sollte man "im Gegensatz zu der herkömmlichen Bezeichnung 'Judenchristen' - und daher auch 'Judenchristentum' - ... von 'christlichen Juden' - und so auch vom 'christlichen Judentum' - sprechen. Denn sie blieben vor allem, sozusagen 'substantivisch', 'Juden' bzw. Angehörige des 'Judentums', während als Besonderheit, sozusagen 'adjektivisch' hinzukam, daß sie 'Christen' bzw. Angehörige des 'Christentums' wurden." Denn "auch der Glaube der Christen war in nicht geringerem Maße als der Glaube der Samaritaner und der Qumrangemeinde ein jüdischer Glaube."¹⁸ - Nach Müller stellte erst die christliche Aufklärung (vor allem G.E. Lessing und J.G. Herder sind hier zu nennen) die These auf, das Christentum sei eine "autarke, von der jüdischen unabhängige Religion - mit Jesus als Stifter und einer eigenen heiligen Schrift"¹⁹. Mag dies für die moderne Religionswissenschaft zutreffen, so ist dennoch an die Vorstellungen der Kirchenväter von den Christen als neues, drittes Volk (Heiden, Juden, Christen) zu erinnern.²⁰

Dabei sieht Müller zu Recht die Verbundenheit der ältesten Jesusbewegung mit ihrem natürlichen Mutterboden nicht nur in der Rezeption von schriftlichen Traditionen, von Sprache, von Verkündigung und individueller Applikation. Seiner Auffassung nach wird die Exegese "unweigerlich aus der theologischen Aufgabe entlassen, Texte relational zu einer je besonderen Entstehungszeit auszulegen, wenn sie die Erkenntnis des stets spezifischen traditionsgeschichtlichen Verbundes von Sprache, sozialer Lebensform und historischer Situation ... ausklammert."²¹ Gefordert ist eine Korrelation von (theologisch ernstzunehmender) Sozialgeschichte und (literarisch-theologischer) Überlieferung. In ein handlungsorientiertes, pragmatisches Textverständnis übertragen, heißt dies: Biblische Texte sind nicht als ästhetische Objekte, sondern nur als Element einer konkreten sozialgeschichtlichen Lebenswelt zu verstehen, noch genauer: als Texte-in-Situationen und als Texte-in-Funk-

17 Müller (s. Anm. 9), 196f. Vgl. auch H. Frankemölle, Neutestamentliche Christologien vor dem Anspruch alttestamentlicher Theologie, in: BILe 15 (1974) 258-273. Lesenswerte Einführungen und Überblicke bieten L. Volken, Jesus der Jude und das Jüdische im Christentum, Düsseldorf 1983; von jüdischer Seite etwa J. Neusner, Das pharisäische und talmudische Judentum, Tübingen 1984, 3-32, bes. 21-24.

18 Ph. Sigal, Judentum, Stuttgart 1986, 75.74; vgl. Neusner (s. Anm. 17), 25.

19 Müller (s. Anm. 9), 197; zur Begründung vgl. ebd. 19-24.

20 Vgl. dazu D.v. Damme, Gottesvolk und Gottesreich in der christlichen Antike, in: Judentum und Kirche: Volk Gottes (Theologische Berichte 3), Zürich 1974, 157-168, bes. 160-165; M. Keller, "Volk Gottes" als Kirchenbegriff, Zürich 1970, 25-32.

21 Müller (s. Anm. 9), 1985; vgl. ders., Apokalyptik. III. Die jüdische Apokalyptik, Anfänge und Merkmale, in: TRE III, 202-251, hier 202-205. 207-210.

tionen.²² Der Tradierungsprozeß ist nicht nur als ein kommunikativer Prozeß zu verstehen²³, sondern vielmehr als ein interaktionaler, handlungsorientierter Prozeß konkreter Lebensentwürfe. Somit steht das gesamte sprachliche und nicht-sprachliche Handeln des Frühjudentums, Jesu und des frühen Christentums zur Debatte. Es ist also unter Beachtung der historisch-theologischen Sprechsituation der unser Thema betreffenden Texte festzuhalten, daß es ihnen aufgrund der je eigenen Identität um theologisch gleichrangige Explikation der je eigenen Glaubenspraxis geht.

Zur Verbindung von theologischen Texten, sozialer Lebensform und historischer Situation ist im Hinblick auf das Thema "Judentum - Jesus - Christentum" bzw. "Von der jüdischen zur christlichen Tradition" konkret sowohl an die Vielfalt des Judentums z.Z. Jesu als auch an die Vielfalt des Christentums im 1.Jh.n.Chr. zu erinnern. Bedingt war diese Vielfalt vor allem durch die unterschiedliche Einstellung zu den Faktoren Tora, Land, Tempel, Römerherrschaft, Partikularismus (allein Israel als Volk Gottes) und Jesus von Nazareth als Messias. Dieser Pluralismus erschwert nicht nur die Antwort auf Kontinuitäten, Krisen und Brüche in der Überlieferung vom jüdischen zum christlichen Glauben, vielmehr werden auch Entwicklungslinien sichtbar, die scheinbar konfessionstrennende Wände abbauen können. Judentum und Christentum erscheinen nicht länger als monolithische Blöcke. Einige konkrete Beispiele mögen genügen:

Entgegen der verbreiteten Vorstellung der Christen, bereits z.Z. des NT hätte es so etwas wie das normative Judentum gegeben, ist entschieden auf die Vielfalt der religionspolitischen Gruppierungen bzw. Gemeinden/Kirchen im Frühjudentum²⁴ hinzuweisen. Im Konzert der pharisäischen, sadduzäischen, essenischen, galiläischen, alexandrinischen, apokalyptischen u.a. Richtungen war die messianische Erneuerungsbewegung Jesu von Nazareth eine grundsätzlich gleichberechtigte Richtung unter anderen, die sich auch selbst so verstand. Es ist nämlich festzustellen, "daß sich das Urchristentum als weitere jüdische Hairesis/Sondergruppe, als 'Nazoräer-Sekte' (Apg 24,5.14; 28,22) in das bereits vorhandene Spektrum einfügt. Das Urchristentum hat also im Rahmen des Judentums zunächst selbst den Aspekt einer weiteren Hairesis, d.h. einer besonderen Gruppe neben anderen, und wird in der Apostelgeschichte auch von Lukas so gesehen. In

22 Vgl. Frankemölle, *Biblische Handlungsanweisungen* (s. Anm. 3), 11-29, bes. 13.26.

23 Zur Problematik und zu einem theologiegeschichtlichen Überblick vgl. R. Kampling, *Tradition*, in: *NHthG IV*, 221-235 (Lit.!), bes. 221-224.

24 "Kirche" (ekklesia, kahal) ist kein genuin christlicher, sondern hebräischer und griechischer Begriff der Schriften des früheren Bundes, der auch kirchliche Praxis vor dem NT impliziert. Vgl. dazu zusammenfassend H. Frankemölle, *Kirche/Ekklesiologie*, in: *NHthG II*, 294-309, bes. 296-302; N. Füglistner, *Strukturen der alttestamentlichen Ekklesiologie*, in: *MySal IV/1*, 23-99.

der Tat, das Urchristentum war eine 'jüdische Häresie', auch wenn es sich selbst als 'Erfüllung' des Judentums verstanden hat"²⁵; letzteres beanspruchten aber alle jüdischen Gruppierungen als "wahres Israel". Das Judentum z.Z. Jesu war nicht uniform, sondern "durch ein wirres Partei- und Konventikelwesen zerspalten ..., dessen Nachleben man für die Zeit nach 70 n.Chr. trotz aller Kriegsfolgen nicht einfach ausschließen darf. Um 200 n.Chr., zur Zeit des Jehuda ha-Nasi und der Fixierung der Mischna, hatte die rabbinische Richtung ihr Ziel weitgehend erreicht."²⁶ Aber auch jetzt gab es noch ebenso wie nach der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 und nach dem mißglückten Bar Kochba-Aufstand (132-135) Widerstände und oppositionelle Richtungen gegen die pharisäisch-rabbinische Richtung der Hilleliten. Konkret bedeutet dies, daß sich die jüdische Lage z.Z. von Jesus und Paulus vor 70 und z.Z. der Evangelisten und Verfasser der übrigen Spätschriften im NT zwar stark verändert hat, aber diese Veränderung auch auf das neue Selbstbewußtsein der christlich-jüdischen Theologen zurückzuführen ist.

Ein Zeichen für diese Vielfalt im Judentum - nach dem palästinensischen Talmud hat es 24 Richtungen gegeben (pSan 29c) - ist die Unabgeschlossenheit der Schrift. Nach Flavius Josephus gehören um 95 n.Chr. gemäß pharisäischer Kanontheorie 22 Schriften zum jüdischen Kanon (JosAp I 8), während das apokalyptische Buch 4 Esra (ebenfalls aus dem Ende des 1.Jh.) die Zahl 24 nennt (14,14-48, bes. 45). Der alexandrinische Kanon des hellenistischen Judentums der Diaspora (Septuaginta; Übersetzung ab 250 v.Chr.) enthält dagegen insgesamt 45 Schriften (ihm entspricht der katholische Kanon, während der evangelische sich an die hebräische Bibel anlehnt). Auch wenn die "Synode von Jabne" um 95 n.Chr. gemäß ihrer konservativen, stark nationalistisch engagierten Grundtendenz die Zahl der biblischen Bücher auf 24 festlegte, blieb die genaue Zahl für die hebräischen Bücher der Schrift noch bis ins 4.Jh.n.Chr. umstritten. Die Rezeption des alexandrinischen Kanons durch das hellenistische Judenchristentum und durch alle neutestamentlichen Theologen konnte als ein Mosaikstein unter anderen nicht ohne Folgen bleiben.

Was die Beachtung der christlichen Reformjuden der "Nazoräer" betrifft, so war nach J. Maier "das rabbinische Interesse am frühen Christentum weitaus geringer als gemeinhin angenommen wird".²⁷ Die Interdependenz zwischen dem späteren, normativ sich verstehenden, rabbinischen Judentum und Christentum ist dabei

25 J. Blank, Zum Problem "Häresie und Orthodoxie" im Urchristentum, in: G. Dautzenberg u.a., Zur Geschichte des Urchristentums, Freiburg 1979, 142-160, ebd. 159. Zur Bezeichnung *haireisis* für andere jüdische Gruppen nach Lukas vgl. Apg 5,17; 15,5; 26,5.

26 J. Maier, Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung, Darmstadt 1978, 8; zur Kritik an der Theorie des normativen Judentums zur Zeit Jesu vgl. auch Müller (s. Anm. 9), 100f.

27 Maier (Anm. 26), 273.

asymmetrisch: "Das Christentum - wenigstens das nicht-markionitische - muß als wesentlichen Teil seines Selbstverständnisses das Judentum einbeziehen ... Der Jude kann sein Judentum in völliger Authentizität und Integrität leben, ohne sich mit dem Christentum auseinandersetzen zu müssen."²⁸ Versteht man jedoch die frühen Anfänge des Christentums als Reformjudentum, ist die Rückfrage danach auch für Juden heute eine Frage nach den eigenen Wurzeln, d.h. nach jener Theologie der hellenistischen Juden, die die aufgrund der Reformen von Esra und Nehemia immer stärkere Trennung der Juden von den umliegenden Völkern überwinden wollten.

Der Vielfalt bei den nichtchristlichen Juden entspricht eine Vielfalt bei den christlichen Juden und Christen, bedingt vor allem durch die ständig wachsende Zahl von Proselyten aus dem "heidnischen", d.h. polytheistischen Bereich, während die aus dem Judentum kommenden Christus-Gläubigen zur immer kleiner werdenden Minderheit wurden. Inhaltlich zeigen sich dabei analoge Spannungen, wie sie sich auch zwischen den konservativen, introvertierten jüdischen und progressiven, hellenistischen jüdischen Gruppen zeigten (vgl. Apg 6,1; 15,1-21; Gal 2,1-21 u.a.). Dabei ist das bekannte Schema Judenchristentum - Heidenchristentum noch einmal zu differenzieren, da beide Gruppen in sich wiederum erheblich vielgestaltig geprägt sind (in theologischen Konzeptionen, in der Sozial- und Individualethik und in kirchensoziologischen Konkretionen). Neuere Entwürfe zur Geschichte des Urchristentums²⁹ unterscheiden daher schon hinsichtlich des Anfangs zwischen dem palästinensischen Judenchristentum (mit dem Zentrum Jerusalem), dem hellenistischen Heidenchristentum (mit dem Zentrum Antiochien) und dem hellenistischen Judenchristentum (Stephanus, Barnabas, Paulus, Apollos u.a.). Gerade das hellenistische Judenchristentum als Reformbewegung innerhalb des hellenistischen Judentums mit der ins Griechische übersetzten Heiligen Schrift im Umfang des späteren alexandrinischen Kanons (45 Schriften statt 24 im TeNaK, der hebräischen Bibel) war vor allem für die Entwicklung der kommunikativen Praxis wie auch der urkirchlichen Christologie, d.h. für die personale Identität des einzelnen Christen wie für die soziale Identität der gesamten Jesusbewegung von wirklich entscheidender Bedeutung. Hier wurden die Weichen gestellt. Die Kategorien des Hellenismus (mit Einflüssen aus der Stoa und dem mittleren Platonismus) im hellenistischen Judentum (mit dem ägyptischen Alexandrien als Zentrum) oder in einem

28 R.J. Zwi Werblowsky, Judentum. B. Aus jüdischer Sicht, in: NHthG II, 264-272, hier 264f.

29 Vgl. etwa H. Conzelmann, Geschichte des Urchristentums, Göttingen 1969; H. Kraft, Die Entstehung des Christentums, Darmstadt 1986; H. Köster, Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit, Berlin/New York 1980; W. Schneemelcher, Das Urchristentum, Stuttgart 1981.

noch nicht näher erfaßten gnostisierenden Judentum erwiesen sich auch für die verschiedenen Gruppen des hellenistischen Judenchristentums als akzeptable Denkkategorien. Das Urchristentum ist in jeder Hinsicht ein "synkretistisches Phänomen"³⁰, ein Konglomerat unterschiedlichster Glaubensspraxen, deren Identität trotz aller Vielfalt durch den Bezug auf die Glaubenspraxis Jesu und den gemeinsam bezeugten Glauben an ein neues schöpferisches Handeln Gottes an diesem und in diesem Jesus gewahrt wird.

Bei allem ist die Unterscheidung von Judenchristen, die das mosaische Gesetz streng befolgten, und den hellenistischen Judenchristen kein geographisch zu lösendes Problem, so als wären Jerusalem und Palästina unberührte Inseln im hellenistischen Meer gewesen. M. Hengel hat neben anderen Forschern in seinen Arbeiten die Thesen um die Jahrhundertwende bestätigt, daß es nicht einmal in Palästina zwischen dem hellenistischen und dem sogenannten palästinensischen Judentum jene scharfe Kluft gegeben hat, die man bis dahin vielfach annahm.³¹ Diese Erkenntnis hat Konsequenzen für die judenchristlichen Gemeinden in Palästina (Jerusalem, Lydda, Joppe; vgl. Apg 9,32-43; 9,31; 11,1.29; Gal 1,22; 2 Thess 2,14; Mk 13,14) wie auch für die judenchristlichen Gemeinden im außerpalästinischen Raum (Damaskus, Rom bis zur Vertreibung durch Kaiser Claudius im Jahre 48).³² Auch das Christentum im 1. und 2.Jh. ist keine abgeschlossene und definierbare Größe, wobei außerdem die Grenzen zum Judentum fließend sind. Wie dort gibt es auch hier noch kein or-

30 R. Bultmann, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Zürich 1962, 163ff, der aber das "griechische Erbe" (97ff) für das Urchristentum zu hoch bewertete und das "hellenistische Judentum" (89ff) nicht in seiner Funktion für das Urchristentum sah.

31 M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, Tübingen 1969; ders., *Juden, Griechen und Barbaren. Aspekte der Hellenisierung des Judentums in vorchristlicher Zeit*, Stuttgart 1976, bes. 152-175. Ältere Literatur ist verzeichnet in: ThWNT X, 44f Anm. 119. An monographischer Literatur vgl. etwa E. Bickermann, *Der Gott der Makkabäer*, Berlin 1937; V. Tcherikover, *Hellenistic Civilisations and the Jews*, Philadelphia 1959; S. Safran - M. Stern (Hg.), *The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Instructions*, I-II, Assen 1974/76, vor allem ebd. II, 1040-1064; G. Müssies, *Greek in Palestine and the Diaspora*; E.M. Meyers, *The cultural Setting of Galilee: The Case of Regionalism and Early Judaism*, in: ANRW II 19/1 (1979) 686-702. - Leider beachten auch z.T. vielgelesene deutschsprachige Juden (allen voran P. Lapide) die Funktion des hellenistischen Judentums für das Urchristentum nicht angemessen; vgl. auch Sch. Ben-Chorin, *Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht*, München 1967: "Erst mit Paulus trat das hellenistische Diaspora-Judentum entscheidend in die Bildung des Kerygmas, des christlichen Überlieferungsgutes, ein" (189). N.P. Levinson, *Nichts anderes als Jude. Jesus aus der Sicht eines heutigen Juden*, in: H. Goldstein (Hg.), *Gottesverächter und Menschenfeinde?*, Düsseldorf 1979, 44-57, hier 48: "Andererseits ist all das, was nicht in die Zeit Jesu paßt, was griechisch-römischen Geist offenbart, späte Hinzufügung." Wohltuend, historisch zutreffend dagegen schon L. Baeck, *Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte*, Berlin 1938, bes. 40-42.70. Anders J. Klausner, *Jesus von Nazareth*, Berlin 1934, 505: das "reine, unvermischte, von keinerlei fremden Einflüssen berührte Judentum".

32 Vgl. dazu R. Pesch, *Voraussetzungen und Anfänge der urchristlichen Mission*, in: K. Kertelge (Hg.), *Mission im Neuen Testament*, Freiburg 1982, 11-70, hier 45-54.

thodoxes, normatives Christentum, denn auch der Kanon der christlichen Schriften - sogar im Grundbestand - war bis nach der Mitte des 2.Jh.s umstritten. Seit Walter Bauers grundlegendem Werk aus dem Jahre 1934 "Ketzerie und Rechtgläubigkeit im ältesten Christentum"³³ kann man nicht mehr unbefangen von dem Christentum oder der Kirche sprechen, sondern zutreffender von verschiedenen, z.T. unabhängigen "Entwicklungslinien" im frühen Christentum.³⁴ "Historisch konstatierbar ist, daß das Christentum von seiner ersten Generation an eine vielfältige, nicht nur oberflächlich differenziert verlaufende Geschichte seiner Sozialisation u. Lehre hatte ... Jede Gruppe sah sich" dabei "in der Rolle des Trägers exklusiver Orthodoxie."³⁵ Dabei ist das Verhältnis von Orthodoxie und Häresie entgegen der seit Eusebius (3./4.Jh.) herrschenden Geschichtskonzeption auch heute noch mit Bauer und G. Strecker wie folgt zu beschreiben: "Rechtgläubigkeit und Ketzerie verhalten sich im ältesten Christentum nicht wie Primäres und Sekundäres zueinander, sondern die Häresie ist in zahlreichen Gebieten die ursprüngliche Repräsentanz des Christentums."³⁶ Letzteres ließe sich (auch wenn Bauer dies nicht getan hat) an der Geschichte des christlichen Judentums aufarbeiten³⁷, das unbestritten am Anfang der Geschichte der Jesusbewegung stand, aber aufgrund der Missionserfolge der von den aramäisch sprechenden Christen vertriebenen hellenistischen Judenchristen aus Jerusalem (Apg 6,1; 8,1-3; 9,31; 11,19) durch die immer größer werdende Kirche aus den Heiden verdrängt wurde. Da Paulus die gesetzesfreien Judenchristen nach Gal 1,14 verfolgte, ist mit Apg 8,40 und 11,19-30 die Freiheit von kultischen Vorschriften und kasuistischen Satzungen bereits in der vorpaulinischen Zeit in aus Juden und Heiden gemischten Gemeinden praktiziert worden. Die christlichen Juden, die aufgrund ihrer Abstammung und aufgrund ihres Glaubens an Jesus Christus ein Bindeglied hätten sein können zwischen den nicht-christusgläubigen Juden auf der einen und den hellenistisch-heidenchristlichen Christen auf der anderen Seite, wurden bekanntlich das Opfer der Geschichte. Von pharisäischer Seite wurden sie in der Periode der Festlegung der

³³ W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerie im ältesten Christentum*, Tübingen 1964 (mit einem Nachtrag von G. Strecker). Zu diesen und anderen Modellen vgl. J. Blank, *Zum Problem "Häresie und Orthodoxie" im Urchristentum*, in: G. Dautzenberg u.a., *Zur Geschichte des Urchristentums*, Freiburg 1979, 142-160; N. Brox, *Häresie*, in *RAC* XIII, 248-297.

³⁴ H. Köster/J.M. Robinson, *Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums*, Tübingen 1971.

³⁵ Brox (s. Anm. 33), 291.

³⁶ G. Strecker, *Vorwort zu Bauer* (s. Anm. 33), v; allerdings sollte man mit Bauer, ebd. 4, dies als möglich veranschlagen, nicht jedoch als neue klischeehafte Geschichtskonzeption verstehen.

³⁷ Zur jüdenchristlichen Literatur und Theologie vgl. G. Strecker, *Zum Problem des Judenchristentums*, in: Bauer (s. Anm. 33), 245-287, sowie die Überblicke bei Conzelmann (s. Anm. 29), 42-45.114-118; Schneemelcher (s. Anm. 29), 155-165.

verbindlichen Halacha in der Zeit von 70-135 n.Chr. aus der Synagoge verbannt, was gemeinhin mit dem "Ketzsergen" unter Gamaliel II. und der Synode von Jabne/Jamnia (um 95) verbunden wird, im übrigen aber ein langer Prozeß war.³⁸ Von Seiten der (heidenchristlichen) Großkirche unterscheidet zwar Hegesipp (2.Jh.) noch zwischen orthodoxen und häretischen Judenchristen, während Irenäus von Lyon (am Ende des 2. Jh.s) diese Gruppe der Christen nur noch als häretisch abstempelt. Die Sicht der Kirchenväter ist einseitig-polemisch³⁹, während der aus Palästina stammende Märtyrer Justin um 150 sachlich zutreffend noch zwischen Judenchristen unterscheidet, die die ganze Tora zwar für sich halten, sie aber nicht für Heiden als verpflichtend ansehen, und anderen, die sie auch für Heidenchristen als heilsnotwendig ansehen. Auf letztere lassen sich die radikalen Ebioniten, die Nazaräer, die Enkratiten, die Quartodezimaner und die gnostisch beeinflussten Elkeasiten zurückführen. Alle diese judenchristlichen Gruppen verlieren spätestens im 4. Jahrhundert ihre Eigenständigkeit; ihre Mitglieder schließen sich entweder dem rabbinischen Judentum, gnostischen Gruppen oder auch der heidenchristlichen Großkirche an. Das Dilemma der Judenchristen wird von Hieronymus (342-420) trefflich wie folgt umschrieben: dum volunt Nazoraei et Judaei esse et Christiani, nec Judaei sunt nec Christiani (ep 112,13). So mußten im Jahre 132 unter Kaiser Hadrian nach dem verlorenen zweiten jüdisch-römischen Krieg (im Gegensatz zur Vertreibung der griechisch sprechenden hellenistischen Judenchristen durch die aramäisch sprechenden Judenchristen zu Beginn) die Judenchristen jetzt den Heidenchristen selbst in Jerusalem weichen, da in der anstelle von Jerusalem gegründeten Aelia Capitolina Beschnittene (also Juden und Judenchristen) nicht wohnen, sie sogar nicht einmal betreten durften. Die Folge: Im Jahre 135 existierte hier unter Bischof Markos eine rein heidenchristliche Gemeinde. - Auch aus jüdischer Perspektive läßt sich heute nüchtern konstatieren: "Das christliche Judentum wurde sowohl durch das rabbinische Judentum von Jabne aus dem Bereich des Judentums als auch durch eine griechisch-römische Kirche, deren Mitglieder weitgehend heidnischen Ursprungs waren, aus dem Bereich des Christentums verdrängt und ausgeschlossen."⁴⁰ Daß mit solchen Entscheidungen weder das Judentum noch das Christentum in theologischer Sprache und sozialer Lebensform ganz monolythisch wurden, ist geschichtlicher Existenzweise gemäß. Ebenso ist historisch nüchtern festzustellen, daß die anfängliche faktische Einheit

38 Zu einem dynamischen Verständnis vgl. G. Stemberger, Die sogenannte "Synode von Jabne" und das frühe Christentum, in: *Kairos* 19 (1977) 14-21; von jüdischer Seite vgl. Sch. Ben-Chorin, Die Ketzserformel, in: *Kontinuität und Einheit*. Fs. F. Mußner, Freiburg 1981, 473-483, zu weiterer Literatur vgl. Brox (s. Anm. 33), 254.

39 Zur polemischen Sicht der Kirchenväter vgl. vor allem A.F.J. Klijn/G.J. Reinik, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects*, Leiden 1973.

40 Sigal (s. Anm. 18), 91; vgl. auch L. Goppelt, *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert*, Gütersloh 1954, bes. 71-267.

des frühjüdisch-urchristlichen Traditionsprozesses primär nicht allein aus theologischen Gründen aufgegeben wurde. "Die Messiasfrage hätte nicht unbedingt zu einem innerjüdischen Streit führen müssen. Das jüdische Volk hat schon öfter Messiasprätendenten gesehen und geduldig auf das Endergebnis des Wirkens solcher Leute gewartet. Doch im ersten Jahrhundert war die allgemeine politische Lage im römisch besetzten Palästina so angespannt, daß jede messianische Bewegung als gefährlich angesehen wurde und die römischen Behörden auf den Plan rief. Die jüdischen Selbstverwaltungsgremien hatten im Interesse des inneren Friedens kaum eine andere Möglichkeit, als solche Messiasgestalten an die Römer auszuliefern, die mit ihnen meist kurzen Prozeß machten. Der Fall Jesu war hier keine Ausnahme."⁴¹ Ähnliches läßt sich auch zu den Anhängern Jesu sagen, die schließlich wegen ihrer Nichtbeteiligung am jüdischen Aufstand gegen Rom im Jahre 66 von der extrem national eingestellten Richtung unter Gamaliele II. in den folgenden Jahrzehnten ebenso aus der rabbinisch, konservativ orientierten Synagoge verdrängt wurden wie dessen Vorgänger Jochanan Ben Zakkai und dessen Anhänger. Im Verhältnis zum Judentum war im 1. und 2. Jahrhundert nicht - wie oft unterstellt wird - allein die Hellenisierung des Christentums entscheidend für die Trennung von Synagoge und Kirche, sondern die Konzentration der Vielfalt jüdischer Glaubensweisen auf die hebräische Bibel und die normative Auslegung dieser Bibel durch die nationalistische rabbinische Theologie. Davon waren alle hellenistisch orientierten Reformbewegungen des Judentums mehr oder weniger betroffen. Verengt man den historischen Blickwinkel einzig und allein auf das Verhältnis von christusgläubigen Juden und nichtchristusgläubigen, pharisäischen Juden, dann gewinnt die Christologie mit all ihren Implikationen einen historisch unsachgemäßen Stellenwert. Denn die Bemühungen um eine Abgrenzung des biblischen Kanons nach 70 wie die Verwünschung der Ketzler im Achtzehngebet waren "nicht primär gegen die Christen gerichtet"⁴², ihre primäre Funktion war vielmehr die "Selbstabgrenzung der rabbinisch kontrollierten Gemeinde"⁴³. In diesem Prozeß der Selbstfindung und der Suche nach der eigenen Identität grenzten sich die konservativ und national eingestellten Rabbinen gegen alle anderen reformerischen jüdischen Gruppen ab - einschließlich gegen das Christentum (bei dem die sich verstärkende Christologisierung - vertiefte Reflexion über Jesus als inkarnierte Hypostase Gottes - und Neuakzentuierung des ehemals strenger theozentrischen jüdischen Glaubens aber eine nicht unerhebliche Rolle gespielt haben dürfte; für diese Entwicklung gibt es jedoch keine nichtchristusgläubigen jüdischen Quellen). Normatives Judentum und normatives Christentum sind gleich alt und aus gleichen Motiven entstan-

41 G. Stemberger, Das klassische Judentum. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit, München 1979, 199.

42 Ebd. 200; ausführlicher ebd. 18; Conzelmann (s. Anm. 29), 116f.

43 Brox (s. Anm. 33), 254.

den. Wie stark die Wechselwirkung beider Gruppen aufeinander war, bleibt im historischen Dunkel, während die Reaktion der christlichen Seite im NT und dem nachneutestamentlichen christlichen Schrifttum literarisch breit belegt ist.

Will man nicht die Geschichte der Sieger im jüdischen und im christlichen Raum zur theologischen Elle möglicher jüdischer und christlicher Identität machen, lassen sich dann überhaupt Kriterien für einen sachgerechten, theologisch-akzeptablen Umgang mit Traditionen im Judentum und Christentum in dieser Zeit benennen? Christlicherseits läßt sich diese Frage nur beantworten unter Hinweis auf Jesu theologischen Anspruch im sprachlichen und nichtsprachlichen Verhalten.

Bevor darauf eingegangen wird, seien aus soziologischer Sicht zusammenfassend Ergebnisse von G. Theißen festgehalten hinsichtlich der den christusgläubigen und nichtchristusgläubigen Juden gemeinsamen Umwelt in Palästina. Theißen⁴⁴ untersucht nicht nur die Einwirkungen der Jesusbewegung auf die Gesellschaft, sondern auch die Einwirkungen der Gesellschaft auf die Jesusbewegung, wobei ökonomische, ökologische, politische und kulturell/theologische Faktoren in unauflöslicher Wechselwirkung stehen. Bei der Analyse möglicher gesellschaftlicher Faktoren, die auf die Jesusbewegung eingewirkt haben, betont Theißen:

a) sozioökonomische Faktoren, die das markanteste Phänomen der Jesusbewegung bedingen: die soziale Entwurzelung der Wandercharismatiker (34). Sozial entwurzelte Menschen gab es zur Zeit Jesu zahlreich in Palästina (38). Als Ursachen der sozioökonomischen Veränderungen sind zu nennen: "natürliche Katastrophen, Überbevölkerung, Besitzkonzentration und konkurrierende Steuersysteme." (41)

b) Sozioökologische Faktoren wie das Aufblühen der Städte in hellenistischer Zeit förderten den Stadt-Land-Gegensatz (47), womit eine Distanz zu den hellenistischen Städten (49), aber auch zum Tempel in Jerusalem (53) impliziert war.

c) Als soziopolitische Faktoren benennt Theißen die Fremdherrschaft der Römer und die Herrschaft der priesterlichen Aristokratie, wobei "die Spannung zwischen beanspruchter Theokratie und faktischer Aristokratie ... zum Nährboden radikaltheokratischer Bewegungen (wurde), in denen die Theokratie Jahwes gegen ihre theokratischen Vermittler und deren Verbündete, also gegen Priester und Römer, ausgespielt wurde. Eine solche radikaltheokratische Bewegung war auch die Jesusbewegung." (57) "Ihre Verkündigung der nahen Gottesherrschaft konnte nur in einem Land Resonanz finden, in dem das Problem der Herrschaft unbefriedigend gelöst war." (62) "Palästina lebte in einer ständigen Verfassungskrise" (73). Der

⁴⁴ Zur Begründung vgl. G. Theißen, Studien zur Soziologie des Urchristentums, Tübingen ¹⁹⁸³; ders., Soziologie der Jesusbewegung, München 1977 (die Zahlen im fortlaufenden Text oben beziehen sich auf diese Veröffentlichung; zu kritischen Anmerkungen zum Ansatz Theißens vgl. Frankemölle, Sozialethik (s. Anm. 1), 44-63, bes. 53ff); H.G. Kippenberg, Religion und Klassenbildung im antiken Judäa, Göttingen ¹⁹⁸².

Konflikt zwischen den verschiedenen Herrschaftsstrukturen führte schließlich zum Jüdischen Krieg. (63)

d) Bei den soziokulturellen Faktoren sind vor allem die Spannungen zwischen jüdischer und hellenistischer Kultur zu nennen, wobei das Selbstbewußtsein jüdischer Gruppen primär durch die Tora definiert war. "Die Thora gab dem Judentum seine Identität, definierte seine privilegierte und gefährdete Stellung unter allen Völkern und verlieh ihm sein Selbstbewußtsein. Die Diskussion um die wahre Thora und ihre Auslegung weist auf eine Identitätskrise des Judentums. Seine Rolle unter allen Völkern war problematisch geworden. Man schwankte (oft unbewußt) zwischen Annäherung und Abgrenzung, Kritik und Überbietung, Thoraverschärfung und -entschärfung." (74) Auch das Verständnis Israels als Volk Gottes war erschüttert. "Wenn ein Volk sich selbst eine privilegierte Rolle unter allen Völkern zuschreibt, aber einer politischen und kulturellen Übermacht zu unterliegen droht, muß es in eine schwere Identitätskrise geraten. Sein Selbstbild ist bedroht, sein inneres Gleichgewicht gestört. Eine solche Identitätskrise machte Israel im 1. Jh.n.Chr. durch." (88) Diese und andere Krisen der jüdisch-palästinischen Gesellschaft veranlaßten die Suche nach neuen Modellen persönlicher und sozialer Identität. Diese durch viele Faktoren bedingte "Orientierungskrise der Gesellschaft" war es, auf die auch "die Jesusbewegung eine Antwort zu geben versuchte" (90), wollte sie wirklich eine die Menschen frohmachende und befreiende Botschaft ausrichten und verwirklichen - als Antwort auf Unterdrückung und Ausbeutung, blutige Auseinandersetzungen und Gewalt, Isolierung und Lebensangst. Je konkreter und individueller die Antwort Jesu und die der urchristlichen Missionare auf diese Identitätskrise ausfiel, je stärker Jesus eine persönliche Identität, die Jesusbewegung eine soziale Identität entfaltete, um so stärker kam es zu Konflikten mit anderen religiösen Gruppierungen und ihren Führern. Systemtheoretisch werden Innovationen immer als Störungen empfunden⁴⁵, wobei die Regel gilt: je ausgeprägter die Identität, um so ausgeprägter auch die Abgrenzung zu anderen personalen und sozialen Identitäten.

Ohne die gegenwärtige Tradierungskrise des christlichen Glaubens zu verharmlosen: Die Antike insgesamt, das Palästina z.Z. Jesu im besonderen war eine Welt konkurrierender Lebensangebote. Die Tradierungskrise im frühen Judentum und Christentum in Palästina um die Zeitenwende bis zur Trennung im Verlauf etwa der 40 Jahre von 80-120 n.Chr. erscheint mir vergleichsweise umfassender und fundamentaler - aufgrund der Einheit von Theologie und Politik, aufgrund des Verständnisses der Tora als Sozialordnung Israels, aufgrund der Identifizierung von

45 Zum Verhältnis von Identität und Sozialität, zu Ambivalenzen und Konflikten aus soziologischer Sicht, vgl. etwa N. Luhmann, Funktionen und Folgen formaler Organisationen, Berlin 1976, 220ff., 239ff., 304ff.; L. Krappmann, Soziologische Dimensionen der Identität, Stuttgart 1978, 97ff., 133ff., 150ff., 174ff.; Ch. Morgenthaler, Sozialisation und Religion, Gütersloh 1976, 49ff., 99ff., 139ff., 182ff.

Volk und Land bei einigen religionspolitischen Gruppen, aufgrund der Konflikte zwischen konservativen Strömungen und Reformbewegungen sowie aufgrund der von einigen Gruppen beanspruchten Freiheit und der faktischen Knechtung durch die Besetzungsmacht usw. Mag man in der modernen Religionssoziologie das Judentum z.Z. Jesu zu Recht als traditionale, vormoderne und soziologisch als geschlossene Gesellschaft mit einem gesellschaftlich anerkannten und institutionalisierten religiösen System interpretieren (Max Weber), es bleibt die Feststellung, daß in dieser Zeit sowohl das Judentum als auch das Christentum äußerst differenzierte Strukturen aufweisen, da selbst zwischen verschiedenen pharisäischen Richtungen gewaltsame Auseinandersetzungen belegt sind (j Schab 3c, 34ff). Die messianische Praxis Jesu und die Nachfolgepraxis der verschiedenen urchristlichen Gemeinden kann nur aus dieser Krisensituation des Frühjudentums erklärt werden. Ihren Höhepunkt fand sie für die Priesterschaft sowie für den politischen und messianischen Teil des Volkes in der Zerstörung des Tempels in Jerusalem im Jahre 70, während die Essener, die Qumran-Gemeinde und die Christen schon vom "Ende des alten Kults und des alten Tempels" ausgingen, "bevor dieses Ende tatsächlich stattgefunden hatte"⁴⁶. Jesu prophetische, tempelkritische Haltung (vgl. Mk 7,6f; 11,15-19; Mt 12,1-8) gehört in diesen jüdischen Kontext. Bei aller theologischen und sozialen Verwurzelung Jesu im prophetischen, apokalyptischen, tempel- und gesetzeskritischen Judentum seiner Zeit stellt sich die Frage nach der Individualität, nach der Einzigartigkeit Jesu und den Möglichkeiten seiner Einwirkung auf die divergierenden Gruppen im Judentum. Diese Frage wird auch von jüdischen Theologen gesehen und religionssoziologisch wie folgt etwa von Sch. Ben-Chorin mit einem Wort von Martin Buber beantwortet: "Gewisser als je ist es mir, daß ihm [Jesus] ein großer Platz in der Glaubensgeschichte Israels zukommt und daß dieser Platz durch keine der üblichen Kategorien umschrieben werden kann."⁴⁷ Ähnlich formuliert E.L. Ehrlich: "In vielem glich er [Jesus] den Rabbinern, in nicht wenigem war er mit Pharisäern einer Meinung, manches hat er gewiß aus der Täuferbewegung des Johannes übernommen, und das 'Alte Testament' ist die ständige Quelle seiner geistigen Existenz. Was ihn aber dennoch auszeichnet, ist seine Uneinreihbarkeit, denn als bestimmter Typus einer religiösen Persönlichkeit läßt er sich nicht festlegen." In seinem "Selbstbewußtsein durchbricht er die Kette jüdischer Lehrer seiner Zeit"⁴⁸. Wie lassen

46 Zur Krise im Frühjudentum vor und nach 70 n.Chr. vgl. auch Neusner (s. Anm. 17, 15f.23f, zur Stellung der Essener und des Christentums zum Tempelkult ebd. 21-23; das Zitat findet sich ebd. 22.

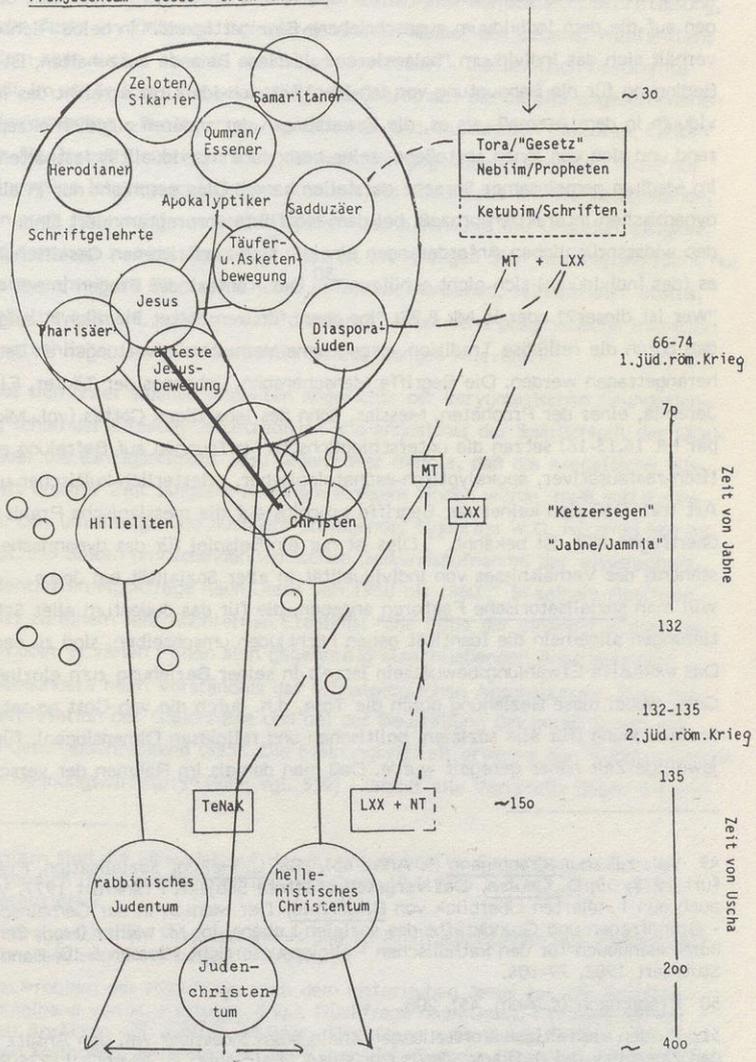
47 Sch.Ben-Chorin, Bruder Jesus (s. Anm. 31), 11 unter Zitierung von M. Buber, Zwei Glaubensweisen; vgl. auch P. Lapide, Juden und Christen, Einsiedeln 1976, 67.

48 E.L. Ehrlich, Eine jüdische Auffassung von Jesus, in: W.P. Eckert/H.H. Hentix (Hg.), Jesu Jude-Sein als Zugang zum Judentum, Aachen 1976, 35-49, ebd. 43; vgl. auch Klausner (s. Anm. 31) 527f.542f und D. Flusser, Jesus, Hamburg 1986 (= 1968) 68.79.87.

sich diese erstaunlichen Thesen inhaltlich begründen?

Bevor darauf eingegangen wird, soll abschließend eine Skizze (die immer auch vereinfacht) die Stellung Jesu und der Jesusbewegung im vielfältigen Judentum und Christentum mit ihren fließenden Grenzen festhalten.

Frühjudentum - Jesus - Urchristentum



III. Jesu personale und soziale Identität

Diese vom amerikanischen Soziologen E. Goffman eingeführte und in der gegenwärtigen Soziologie und Psychologie weithin geläufige Begrifflichkeit⁴⁹ unterscheidet formal, was sich inhaltlich überschneidet. Beide Aspekte zielen auf "Erwartungen der Interaktionspartner an das Individuum. Der Begriff der sozialen Identität bezieht sich auf die Normen, denen das Individuum im gegenwärtigen Interaktionsprozeß gegenübersteht, der Begriff der persönlichen Identität dagegen auf die dem Individuum zugeschriebene Einzigartigkeit." In beide Richtungen verhält sich das Individuum "balancierend ... Diese Balance auszuhalten, ist die Bedingung für die Behauptung von Ich-Identität. Ich-Identität erreicht das Individuum in dem Ausmaß, als es, die Erwartungen der anderen zugleich akzeptierend und sich von ihnen abstoßend, seine besondere Individualität festhalten und im Medium gemeinsamer Sprache darstellen kann." Dies geschieht nur in einem dynamischen Interaktionsprozeß, bei dem Konflikte vorprogrammiert sind: "Vor den widersprüchlichen Anforderungen einer in sich zerstrittenen Gesellschaft kann es (das Individuum) sich nicht schützen."⁵⁰ Der Kontext der Fragen in Mk 4,41: "Wer ist dieser?" oder in Mk 8,27: "Ihr aber, für wen haltet ihr mich?" zeigt, daß durch die religiöse Tradition vorgegebene Verhaltenserwartungen an Jesus herangetragen werden. Die Begriffe Menschensohn, Johannes der Täufer, Elija, Jeremia, einer der Propheten, Messias, Sohn des lebendigen Gottes (vgl. Mk 8,27f par Mt 16,13-16) setzen die unterschiedlichsten Hoffnungen auf Befreiung politisch-restaurativer, apokalyptisch-eschatologischer, priesterlich-kultischer u.a. Art frei. Daß sich keiner der Begriffe bruchlos auf die messianische Praxis Jesu übertragen läßt, ist bekannt.⁵¹ Dies ist nur ein Beispiel für das dynamische Verständnis des Verhältnisses von Individualität in aller Sozialität bei Jesus.

Will man sozialisatorische Faktoren angeben, die für das Judentum aller Schattierungen allgemein die Identität gegen Nichtjuden umschreiben, sind zu nennen: Das exklusive Erwählungsbewußtsein Israels in seiner Beziehung zum einzigen Gott, wobei diese Beziehung durch die Tora, d.h. durch die von Gott ge-setzte Sozialordnung (für alle sozialen, politischen und religiösen Dimensionen), für die jeweilige Zeit näher geregelt wurde. Daß man damals im Rahmen der verschie-

49 Vgl. z.B. nur Krappmann (s. Anm. 45), 208; L. Helbig, Sozialisation, Frankfurt 1979, 55; D. Geulen, Das vergesellschaftete Subjekt, Frankfurt 1977. Vgl. auch den fundierten Überblick von B. Schmid, Der Mensch in der Gemeinschaft - Grundfragen und Grundkräfte des sozialen Lebens, in: M. Müller (Hg.), Senfkorn. Handbuch für den katholischen Religionsunterricht Klassen 5-10, Band II/1, Stuttgart 1986, 79-104.

50 Krappmann (s. Anm. 45), 208.

51 Zu den vielfältigen Vorstellungen allein beim "Messias" vgl. den Ansatz und den Überblick bei J. Blank, Jesus Christus/Christologie, in: NHTHG II, 226-239, bes. 227-229.

denen Richtungen jüdischer Glaubenspraxis intensiv und unerbittlich über die Fragen stritt, wer denn zum Volke Gottes gehörte, wie die richtige Tora-Interpretation auszusehen hatte, welche Gruppe das Recht hatte, das wahre Israel zu sein, wie konkret die Theopolitik im Verhältnis zu weltlichen Herrschaftsansprüchen auszusehen hatte usw., ist bekannt. Als sozialisatorische Faktoren für heranwachsende Juden der damaligen Zeit im engeren Sinne sind zu nennen: Elternhaus, Großfamilie, Schule, Synagoge, Tempel (inhaltlich also u.a. Gebete, Schriftlesung, häusliche Feste im jüdischen Jahreskreis und im Ablauf des Lebens, Wallfahrten, vor allem aber auch - etwa in pharisäischen Kreisen - die levitisch bestimmte Reinheit im alltäglichen Lebensvollzug), darüberhinaus die bereits angesprochenen sozioökonomischen, -ökologischen, -politischen und -kulturellen Faktoren. Gelten sie alle für Jesus? Sicherlich nicht, da nach den gegebenen Hinweisen nicht nur der allgemeine lebensgeschichtliche Kontext des Judentums um die Zeitenwende, sondern auch im ausdifferenzierten System des Judentums die Ungleichzeitigkeit der Zeitgenossen zu beachten ist.⁵² Hier ist im strengen Sinn kairologisch nicht nur die unverwechselbare Biographie jedes einzelnen Menschen, sein sozialer Status, sein Selbstbewußtsein, sondern auch die damit verbundene pragmatische Intention seiner sprachlichen und nichtsprachlichen Handlungen relevant.⁵³

Was läßt sich unter solchen Aspekten angesichts der kerygmatischen Grundorientierung schon der ältesten Jesustradition und angesichts der Spärlichkeit der Quellen⁵⁴ über die Einzigartigkeit Jesu sagen? Wer meinte, daß die exegetische Wissenschaft unserer Zeit langsam zu einem Konsens finden würde, muß enttäuscht werden. Der umsichtige und nüchtern abwägende, 80jährige W.G. Kümmel kommt in seiner 533 Seiten umfassenden kritischen Bestandsaufnahme der wissenschaftlich orientierten Rückfrage nach Jesus von 1950 bis 1980⁵⁵ in seinem Resümee (535-541) zu einem sehr nüchternen Ergebnis: "Die Fülle der einander widersprechenden oder in vielen Fällen sich gegenseitig ausschließenden Anschauungen" sei "insbesondere beim Verständnis der eschatologischen Anschauungen Jesu, bei der Interpretation der Gleichnisse und bei der Beurteilung des persönlichen Anspruchs Jesu" erschreckend (535). Die Meinungsvielfalt erwecke den "Eindruck eines völligen Meinungswirrwarrs" (535; vgl. 539) - womit alle Vorurteile gegen die wis-

52 Insofern sind die Hinweise auf das Judentum von W. Oelmüller, Bedrohung der personalen und sozialen Identität, in: *Conc* 12 (1976) 143-153, hier 146.151 zu differenzieren.

53 Zum pragmatischen Textverständnis und zu Analysebeispielen vgl. Frankemölle, *Biblische Handlungsanweisungen* (s. Anm. 3).

54 Zum Problem der Rückfrage nach dem historischen Jesus vgl. die Beiträge im Sammelband von K. Kertelge (Hg.), *Rückfrage nach Jesus*, Freiburg 1974; zu neuen Ansätzen vgl. auch F. Mußner, *Rückfrage nach Jesus. Bericht über neue Wege und Methoden*, in: *Methoden der Evangelien-Exegese* (Theologische Berichte 13), Einsiedeln 1985, 165-182.

55 W.G. Kümmel, *Dreißig Jahre Jesusforschung (1950 - 1980)*, Königstein/Bonn 1985.

senschaftliche Exegese bestätigt wären. Positiv wertet Kümmel die weitverbreitete Überzeugung, daß die Frage nach dem Jesus der Geschichte "nicht nur erlaubt und möglich, sondern sowohl geschichtswissenschaftlich wie auch theologisch unerlässlich" sei (537). Durch die Beschäftigung mit dem historischen Jesus werden nach R. Schnackenburg Gnosis, Mythos und jede Art von Ideologie im christlichen Glauben kritisch in Frage gestellt⁵⁶, wenn Jesus wirklich aus seiner Lebenswelt verstanden wird. Einen Konsens in der Forschung stellt Kümmel insoweit fest, daß die Verkündigung Jesu "grundlegend beherrscht" war "von der Erwartung der kommenden Gottesherrschaft, auch wenn die Art dieser Erwartung (Naherwartung oder nicht?, Gegenwart und Zukunft der Gottesherrschaft) umstritten ist" (540). Auch bestehe annähernde Einigkeit darüber, daß die Verkündigung Jesu nicht verstanden werden könne ohne Beachtung der grundlegenden Tatsache, daß dieser Verkündigung "ein absoluter Autoritätsanspruch Jesu" zugrunde lag, wenn auch "äußerst umstritten" sei, "in welche Form dieser Anspruch Jesu gekleidet war" (540). - Gegenläufige Tendenzen aus jüngster Zeit (vor allem aus Tübingen) sind nicht zu übersehen. Geprägt von einer stark jesuanisch-historisierenden Grundvoraussetzung treten M. Hengel, O. Betz, R. Pesch und P. Stuhlmacher an, "der z.T. richtungslos gewordenen Evangelienforschung einen neuen Impuls zu geben. Es besteht die Hoffnung, daß dieses Ziel erreicht worden ist"⁵⁷. Was die Sozialisationsfaktoren Jesu von Nazareth betrifft, kann jede gewünschte Auskunft in der bei O. Betz und M. Hengel geschriebenen Dissertation von 1980/81 von R. Riesner zum Thema "Jesus als Lehrer"⁵⁸ gefunden werden (so zum Elternhaus, zur Bedeutung von Maria für Familientraditionen, zu priesterlichen Verwandtschaften, zu Joseph als Lehrer; außerdem zur Bedeutung der Synagoge und der Elementarschule in Nazareth für Jesus u.a.). Darüber ist im einzelnen nicht zu diskutieren; diese Position zeigt aber die Schwierigkeit einer angemessenen Darstellung des vorgegebenen Themas.

56 Vgl. dazu R. Schnackenburg, Der geschichtliche Jesus in seiner ständigen Bedeutung für Theologie und Kirche, in: Kertelge, Rückfrage (s. Anm. 54), 194-220; zur Aktualität dieses Themas heute vgl. H. Frankemölle, Die Welt als Gefängnis. Die gnostische Deutung des Menschen in der Welt - eine nicht nur historische Frage, in: BIKI 41 (1986) 22-33.

57 Mit einem wissenschaftlichen Symposium 1982; die Vorträge wurden veröffentlicht in: P. Stuhlmacher (Hg.), Das Evangelium und die Evangelien, Tübingen 1983; das Zitat findet sich ebd. V.B. Gerhardsson, Der Weg der Evangelientradition, ebd. 79-102, sieht seine früheren Thesen der konservierenden Bewahrung der Jesus-Worte durch den Neuansatz - endlich - bestätigt.

58 Untertitel: Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung, Tübingen 1984, bes. 206-245; kritisch gelesen, enthält das Buch eine Fülle von zutreffenden zeitgeschichtlichen Beobachtungen, auch wenn zu vorschneil und zu ungesichert überall Parallelen zur synoptischen Jesustradition gesehen werden. - Einer neokonservativen Zeitströmung verdankt sich wohl auch die Übersetzung des Buches von J.A.T. Robinson, Redating the New Testament, London 1976, unter dem Titel "Wann entstand das Neue Testament?", Paderborn/Wuppertal 1986.

Hinsichtlich der sozialisatorischen Faktoren, die auf die Individualität Jesu vielleicht eingewirkt haben, sei noch eigens nach der Bedeutung der hellenistischen Bildung, näherhin nach dem Bewußtsein der Ich-Identität und des Freiheitsgedankens gefragt. Immerhin läßt sich seit dem 6.Jh.v.Chr. unter babylonischem und persischem Einfluß, dann aber vor allem durch den Hellenismus bedingt in der jüdischen Theologie eine Entwicklung feststellen, aufgrund derer nicht mehr primär das Kollektiv, sondern das Individuum reflektiert wird. Ablesbar ist dieser Prozeß vor allem in der Vorstellung vom Schicksal nach dem Tod und beim Gedanken der Auferweckung (vgl. Hos 6,2; Ez 37,11-13 mit Dan 12,1-3), was in der jüngeren Weisheitsliteratur die Verantwortung des Individuums zur Konsequenz hat (oder umgekehrt).⁵⁹ Da Jesus nachweislich (vgl. bes. die vormt Sprüche in Mt 5-7) auf volkstümliche Spruchweisheiten und auf weisheitliche Mahnsprüche zurückgegriffen hat⁶⁰, wäre mit M. Hengel "zu fragen, wie weit in der Verkündigung Jesu selbst nicht ursprünglich 'hellenistische', d.h. zum Beispiel 'emanzipatorisch-aufklärerische' Elemente wirksam waren, wie wir sie auch in der kynisch-stoischen Diatribe finden."⁶¹ Die Klärung der Frage nach der Bedeutung des hellenistischen Judentums (auch in der modifizierten Form seiner Rezeption durch aramäisch sprechende Theologen⁶²) für Jesus selbst und für die ersten Jesuanhänger erscheint als unerlässlich für eine sachgemäße Verhältnisbestimmung von Frühjudentum - Jesus - frühem Christentum. Das historische Feld ist hier noch reichlich "unbeackert".

Frägt man nach einigen grundlegenden Aspekten hinsichtlich der Individualität

59 Vgl. dazu G.v. Rad, Weisheit in Israel, Neukirchen 1970, und besonders M. Küchler, Frühjüdische Weisheitstraditionen, Freiburg/Göttingen 1979; zu Jesus ebd. 553-592; zur gewandelten Vorstellung von Tod und Auferweckung im hellenistischen Judentum vgl. H. Kessler, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten, Düsseldorf 1985, 41-78; G. Greshake/J. Kremer, Resurrectio Mortuorum, Darmstadt 1986, 59-82.116f.130-137.151-157.

60 Zur Begründung vgl. R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen 1970, 73-113 und D. Zeller, Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern, Würzburg 1983, 147ff.

61 M. Hengel, Christologie und neutestamentliche Chronologie, in: Neues Testament und Geschichte. Fs. O. Cullmann, Zürich/Tübingen 1972, 43-67, hier 59; ders., Jesus als messianischer Lehrer der Weisheit und die Anfänge der Christologie, in Sagesse et religion, Paris 1979, 148-188; Sigal (s. Anm. 18), 53-56.

62 Zum Einfluß hellenistischer Gedanken (in der Anthropologie, im Umgang mit Schrift und Traditionen usw.) auf die frührabbinische Theologie und selbst auf Qumran vgl. den Überblick von G. Friedrich, Zur Vorgeschichte des Theologischen Wörterbuchs zum Neuen Testament, in: ThWNT X, 1-52, hier 44-49 (zur älteren Literatur vgl. 44f Anm. 119); H. Hegermann, Das hellenistische Judentum, in: J. Leipoldt/W. Grundmann (Hg.), Umwelt des Urchristentums I, Berlin 1971, 292-345; G. Stemberger, Geschichte der jüdischen Literatur, München 1977, 47-65; Hengel, Juden, Griechen und Barbaren 152-175; Sigal (s. Anm. 18), 56-68; zu einer umfassenden Literaturübersicht vgl. G. Dellling (Hg.), Bibliographie zur jüdisch-hellenistischen und intertestamentarischen Literatur 1900 - 1969, Berlin 1969.

Jesu in aller Sozialität, die Ursache für seine Konflikte und für seine pauschale Ablehnung seiner sozialen Identität wurden, lassen sich vielleicht die folgenden, keineswegs erschöpfenden Aspekte benennen (wobei versucht wird, soziologische und theologische Wirklichkeit in Wechselwirkung zu verstehen). Daß bei dieser Auswahl - trotz allen Bemühens um Objektivität - mein eigener Lebenskontext (als Laientheologe), mein Verständnis von Theologie als kommunikatives Handeln in der Einheit von sprachlicher und nichtsprachlicher Verkündigung bestimmend ist, ich Texte sozialgeschichtlich und pragmatisch interpretiere (all dies hat mit der auch soziologisch orientierten Hermeneutik in den unterschiedlichsten Disziplinen der Gesellschaftswissenschaften und der Philosophie zu tun), soll nicht verschwiegen werden. Auch meine Art, historisch-theologische Texte auszulegen, mein theologisches Denken und Handeln ist von all dem mitbestimmt. Bereits in den neutestamentlichen Schriften gibt es bekanntlich nie den historischen Jesus der Geschichte als brutum factum, sondern nur den je anders und neu gedeuteten Jesus.⁶³

Dies bedenkend lassen sich vielleicht mit allen Vorbehalten folgende Aspekte für die Jesus "zugeschriebene Einzigartigkeit" (L.Krappmann; s.o.) betonen. Damit werden - versteht man christlichen Glauben als konkrete Nachfolgepraxis "in den Spuren" Jesu (1 Petr 2,21) unter je neuen Bedingungen, nicht jedoch als imitatio Christi - gleichzeitig grund-legende Impulse für uns heute freigesetzt:

1. Die Basis: Jesu Glaube an das gegenwärtige Wirken Gottes⁶⁴

Gemäß des von Kümme! festgestellten Konsenses in der Forschung hinsichtlich des zentralen Gedankens der Gottesherrschaft/Wirklichkeit Gottes in Verkündigung und im zwischenmenschlichen Handeln Jesu und einer damit verbundenen, von Jesus beanspruchten besonderen theologischen Autorität (s.o.) läßt sich als Basis-satz formulieren: Jesus dachte vom schöpferischen Wirken Gottes aus, das er mit dem (auch politisch) leicht mißverständlichen Begriff basileia (Königsherrschaft, Königreich) umschrieb. Dabei verbindet Jesus (wie auch das Urchristentum⁶⁵) die in Galliläa unterschiedlich gefüllten Hoffnungen auf eine nahe bzw. fernere heil-

63 Zu diesem Problem und zur eigenen Deutung des sprachlichen und nichtsprachlichen Handelns Jesu in den Deutungen der ältesten evangeliiaren Zeugen vgl. H. Frankemölle, Jesus - Anspruch und Deutungen, Mainz 1986; zum Problem von immer schon in Texten gedeuteter biblischer Geschichte vgl. ders., Handlungsanweisungen (s. Anm. 3), 50-79, bes. 67-69.

64 Da die Akzente nur aphorismenhaft angesprochen werden können, erfordert der methodische Ansatz des Überblicks zur Begründung der einzelnen Aspekte vermehrt Hinweise auf fremde und eigene Literatur.

65 Vgl. H. Frankemölle, Der Glaube an die Wiederkunft Christi als Vollendung des Gottesreiches, in: A. Falaturi/W. Strolz/S. Talmon (Hg.), Zukunftshoffnung und Heilserwartung in den monotheistischen Religionen, Freiburg 1983, 81-120.

volle Zukunft mit der Proklamation ihrer bereits jetzt erfahrbaren Gegenwärtigkeit. Dies ist seine Antwort auf die Sinnkrisen seiner Umgebung. Noch genauer: Jesus bindet die Rede von der Gegenwart der Basileia (die auch in Qumran und in liturgischen Texten als Qualifizierung der gegenwärtigen Zeit geglaubt wird) an die eigene Praxis und an die eigene Person (vgl. Lk 6,20; 10,18; 11,20-23; 14,16-24; Mk 2,19; 10,14f u.a.). Auch die Bedeutung seiner Person für das Gericht des Menschensohnes nach Lk 12,8 ist Hinweis auf den "heilsmittlerischen Anspruch"⁶⁶. Allein dieser besondere Sendungsanspruch Jesu macht das religionsphänomenologisch Neue bei Jesus, seine Identität aus. Dieser Anspruch des irdischen Jesus im sprachlichen und nichtsprachlichen Handeln, der jüdische Kategorien nicht sprengt (s.u.), ist Ausgangspunkt für alle Christologien im Neuen Testament aramäischer, jüdisch-hellenistischer oder griechischer Provenienz.

Für die Nüchternheit der urchristlichen Theologen spricht, daß sie trotz der Betonung der einzigartigen und nicht einholbaren soteriologischen Bedeutung des Handelns Jesu bis hin zu Tod und Auferweckung nicht insgesamt in eine enthusiastische und gnostische Spielart des jüdischen und christlichen Glaubens verfielen, sondern an die Wiederkunft Christi als Vollendung des Gottesreiches nicht nur glaubten, sondern diese auch innergeschichtlich erhofften.⁶⁷ Anders als für manche Christen im 19. und 20. Jahrhundert entwickelte sich bei Jesus und den ersten Jüngern aus dem Glauben an das bereits gegenwärtig erfahrbare Wirken Gottes nicht eine "Kultur der Analgetika" (Kolakowski)⁶⁸ und Tranquillizers.

2. Zur Eigenart des Auftretens Jesu (allgemein)

In der Umwelt Jesu als galiläischem Juden gab es Lehrer, Schriftgelehrte, Zeloten, Essener, wunderwirkende Heilige/Therapeuten (etwa Choni der Kreiszieher, Chanina Ben Dosa u.a.), apokalyptisch-zelotische Propheten, charismatische Fromme, Pharisäer (allerdings weniger als gemeinhin angenommen wird) und andere Persönlichkeiten. Mit G. Vermes läßt sich religionsphänomenologisch Jesus als "galiläischer Hasid ... nahtlos in das jüdische Leben des ersten Jahrhunderts" einordnen, wobei "seine spirituelle Autorität" außer Frage steht, "eine Autorität, die unmöglich so leicht in den Griff zu bekommen ist, wie diejenige Autorität bei deren Lehren vom Meister auf den Schüler weitergegeben werden."⁶⁹ Die persönliche Identität

66 A. Vögtle, Jesus von Nazareth, in: R. Kottje/B. Moeller, Ökumenische Kirchengeschichte I, Mainz/München 1970, 3-24, hier 19.

67 Frankemölle, Wiederkunft Christi (s. Anm. 65), 100-111; ders., Jüdische Messiaserwartung und christlicher Messiasglaube, in: Kairos 20 (1978) 97-109; ders., Juden und Christen nach Paulus, in: ThGl 74 (1984) 59-80, bes. 66-73.

68 Zum Zitat von Kolakowski vgl. Oelmlüller (s. Anm. 52), 151.

69 G. Vermes, Jesus der Jude, in: Judaica 38 (1982) 215-228, hier 217.224; ders., Jesus the Jew. A Historian's Reading of the Gospels, Philadelphia 1981 (= 1974); ders., The Gospel of Jesus the Jew, New Castle 1981.

Jesu zeigt sich z.B. in seinem Auftreten als charismatischer Wanderprophet etwa im Vergleich zu ähnlichen Reisesitten der Essener oder von kynischen Wanderphilosophen.⁷⁰ Vergleicht man die Gruppe der Nachfolger Jesu mit dem Lehrer-Schüler-Verhältnis im späteren rabbinischen Lehrinstitut oder im apokalyptisch-zelotischen Prophetentum u.a., bleibt festzuhalten: "Keine der hergebrachten Spielarten eines Hör-Verhältnisses zeichnet allein und eindeutig den institutionellen Rahmen für die Verkündigung Jesu vor. Das Phänomen Jesus scheint sich vielmehr darin zu bekunden, daß ihm nur eine neuartige Kombination dieser Möglichkeiten gerecht wird"⁷¹. Dies betrifft vor allem die Verbindung von Jesu Lehrtätigkeit und Wundertätigkeit (s.u.), sein ungesichertes Wanderleben, sein Tätigsein im Freien, dem im Inhaltlichen die Verbindung unterschiedlicher Sprech- und Handlungsformen entspricht (Weisheitstraditionen, prophetische und apokalyptische Logien, Tora-Diskussionen u.a.). - Hinsichtlich der persönlichen Identität Jesu bedürfen vielleicht im Hinblick auf die gegenwärtige Glaubenspraxis folgende Aspekte im einzelnen einer stärkeren Beachtung:

3. Jesu Wirken als Lehrer und Exorzist

Charakteristisch für die persönliche Identität Jesu ist, daß er die literarisch nachweisbare "erste Persönlichkeit des palästinensischen Raumes ist, von der überliefert wurde, daß er lehrte und Dämonen austrieb."⁷² Abgesehen davon, daß Exorzisten in Palästina keineswegs so häufig waren, wie vielfach behauptet wird, zeigt die für Jesu Umwelt völlig ungewöhnliche Verbindung von Lehrer und Exorzist zweierlei:

- a) entgegen anderer zeitgenössischer Tendenzen versteht Jesus sein sprachliches und nichtsprachliches Wirken anthropologisch ganzheitlich, Leib und Seele des Menschen betreffend. Symbolische Interaktion, sinnstiftende und befreiende Erfahrung der Wirklichkeit Gottes ereignet sich in Wort und Tat.
- b) Die vieldiskutierte Frage, ob Jesus die Gottesherrschaft apokalyptisch-zukünftig

70 M. Hengel, Nachfolge und Charisma, Berlin 1968; zur Kritik an der etwas einseitigen Analogie der Gefolgschaft bei apokalyptisch-zelotischen Propheten (vgl. Hengel 55ff.63ff) s. Zeller (s. Anm. 60), 176; P. Hoffmann, Studien zur Theologie der Logienquelle, Münster 1983, 312-331, bes. 312-318; G. Theißen, Studien zur Soziologie des Urchristentums, Tübingen 1983, 79-141, bes. 89f.

71 Zeller (s. Anm. 60), 177; siehe auch Hengel, Nachfolge (s. Anm. 70), 65-67 und L. Schpttroff/W. Stegemann, Jesus von Nazareth - Hoffnung der Armen, Stuttgart 1981, 82: "u.W. ist das Selbstverständnis der Gruppe der Jesusboten ohne soziologische oder religionssoziologische Analogie".

72 R. Kampling, Jesus von Nazareth - Lehrer und Exorzist, in: BZ 30 (1986) 237-248, mit einer kritischen Sichtung jüdischer Texte des 1. Jh.n.Chr. und gegenwärtiger Fehlmeinungen. Vgl. auch G. Theißen, Urchristliche Wundergeschichten, Gütersloh 1974, 274-277, der zur Begründung des eschatologisch-apokalyptische Wunderverständnis angibt: "Als apokalyptischer Wundercharismatiker steht Jesus singular in der Religionsgeschichte. Er verbindet zwei geistige Welten, die vorher nie in dieser Weise verbunden worden sind: die apokalyptische Erwartung universaler Heilszukunft und die episodale Verwirklichung gegenwärtigen Wunderheils." (274)

oder schöpfungstheologisch-heilsgeschichtlich-gegenwärtig erfahren hat, ist von diesem ganzheitlichen Verständnis her, wenn man zurückhaltend formulieren will, wie folgt zu umschreiben: Jesus kann "seine Verkündigung und sein Wirken als schon wirksamen Ein-Stand der noch aus-stehenden Gottesherrschaft deuten."⁷³ Nimmt man die Aspekte von a und b zusammen, gilt: "Lehren und Verhalten, Wort und Tat, Ankündigung und vorgereifende Verwirklichung des Heils bilden eine Einheit."⁷⁴ (Aufgrund dieser vorgegebenen Handlungsstruktur und Einheit von Wort und Tun erscheint mir Theologie im kommunikativen Handlungsmodell nicht eine neue modische Strömung zu sein, die vielleicht schon morgen wieder durch ein neues Paradigma ersetzt werden kann.) Der Konkretheit im Angebot des Heils entspricht bei Jesus der kairologische Augen-Blick, im momentanen Handeln die Wirklichkeit Gottes geschundenen und verachteten Menschen ganzheitlich erfahrbar zu machen. Dies ist nach den neutestamentlichen Aussendungsreden (vgl. Mk 6,7-12 par und QLK 9,1-6 par) auch Auftrag der Christen vor und nach Ostern. Da diese Ganzheitlichkeit zum religionswissenschaftlich gesicherten Spezifikum Jesu gehört, sind Christen heute auch angesichts der Autonomie von Lebenswirklichkeiten in einer ausdifferenzierten Gesellschaft nicht aus der ganzheitlichen Nachfolgepraxis Jesu Christi entlassen ...

4. Jesu Gottesverhältnis

Dem in der Forschung unbestrittenen Tatbestand, daß Jesus nicht das Lehrhaus eines Rabbi besucht hat und aufgrund seiner messianischen Praxis seinen Zeitgenossen nicht als Gesetzeslehrer oder Schriftgelehrter frührabbinischer Prägung erschien, korrespondiert das prophetisch-charismatisch-apokalyptische Selbstbewußtsein Jesu als "Sohn", der seine Autorität direkt von Gott selbst ableitet und den Satan aufgrund seines Wirkens wie einen Blitz vom Himmel fallen sieht (vgl. Lk 7,22f; 10,18.23f; 11,21-23).

Diesen Anspruch auf Gottunmittelbarkeit in der Sendung teilt Jesus mit alttestamentlichen Propheten, mit den Boten der Logienquelle mit dem Apostel Paulus, mit späteren gnostischen Theologen, aber auch mit charismatischen Frommen und Therapeuten in Galiläa zur Zeit Jesu⁷⁵. Auch Hillels theologisches Bewußtsein ist von einem ähnlichen personalen Gottesverhältnis gekennzeichnet.⁷⁶ Bei solchem

⁷³ H. Merkley, Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip, Würzburg 1978, 296, der insgesamt zu Recht die Ethik Jesu und die präsentische wie futurische Eschatologie der Basileia-Verkündigung und -Praxis zusammenbindet.

⁷⁴ H. Conzelmann, Jesus Christus, in: RGG³ III, 619-653, hier 628.

⁷⁵ Zu Letzteren vgl. Vermes (s. Anm. 69), 206ff; Flusser (s. Anm. 48), 89-91; M. Hengel, Der Sohn Gottes, Tübingen 1975, 68-73, der ebd. 68 Anm. 85 zu Recht notiert: "Diese Tatsache wird in der religionsgeschichtlichen Diskussion meist völlig übersehen"; Kampling (s. Anm. 72), 244 mit Anm. 65.

⁷⁶ D. Flusser, Hillels Selbstverständnis und Jesus, in: Freiburger Rundbrief 27 (1975) 172-175.

Sendungsanspruch sind Konflikte mit den sozial-theologischen, etablierten Normen unausweichlich.

5. Jesus und die Tora

Was die vieldiskutierte und kontroverse Frage nach einem eventuellen Bruch der Tora als "Gesetz des Mose" in Praxis und Verkündigung Jesu betrifft, ist im Frühjudentum zwischen der umfassenden Tora und Halacha (das Gehen, Wandeln, way of life mit allen Einzelgesetzen für das religiöse und nichtreligiöse Leben) zu unterscheiden.⁷⁷ "Tora und Gesetz sind keineswegs dasselbe."⁷⁸ "Erleichterungen, Dispensationen und Aufhebungen von Einzelgeboten"⁷⁹ sind vor und neben Jesus reichlich belegt. Jeder große jüdische Theologe, der seinen jüdischen Glauben ernst nahm, war von einem "dialektischen Verhalten"⁸⁰ zur Tora und zu den einzelnen Gesetzen (ritueller, kultischer u.a. Art) geprägt. Jesu kritisches Verhalten zu den Gesetzen darf daher nicht christologisch verzweckt werden. "Es gibt keinen Beweis dafür, daß Jesus eine Aufhebung der Tora beabsichtigt hätte."⁸¹ Da auch biblisch orientierte Theologie (wissenssoziologisch betrachtet) am Streit um die Wirklichkeit und ihre richtige Deutung teilnimmt, gehörte im Judentum im Interesse eines gelingenden Lebens der ständige Streit im Wechsel der Geschichte um die richtige Auslegung der Tora ipso facto dazu. Im Interesse des gelingenden Lebens ist die

77 Vgl. L. Volken, Jesus der Jude und das Jüdische im Christentum, Düsseldorf 1983, 132-136; F. Mußner, Traktat über die Juden, München 1979, 37-45, 370-374; J. Maier, Jesus von Nazaret und sein Verhältnis zum Judentum. Aus der Sicht eines Judaisten, in: W.P. Eckert/H.H.Henrix (S. Anm. 48), 69-113, bes. 85-89 und 95-99; K. Berger, Die Gesetzesauslegung Jesu I: Markus und Parallelen, Neukirchen 1972. Vgl. jetzt besonders den Sammelband von K. Kertelge (Hg.), Das Gesetz im Neuen Testament, Freiburg 1986; hinzuweisen ist ebd. vor allem auf die Beiträge von K. Müller, Gesetz und Gesetzeserfüllung im Frühjudentum, 11-27; F. Mußner, Das Toraleben im jüdischen Verständnis, 28-45; G. Dautzenberg, Gesetzeskritik und Gesetzesgehorsam in der Jesustradition, 46-70; P. Fiedler, Die Tora bei Jesus und in der Jesusüberlieferung, 71-87; H. Franke-möller, Gesetz im Jakobusbrief, 175-221 (hier 180-189 "Vergewisserungen und Stichworte zum frühjüdisch/frühchristlichen Gesetzes-Verständnis").

78 Müller, Gesetz (s. Anm. 77), 16; Verf. kündigt zu diesem Vortrag ohne Anmerkungen und weiterführende Nachweise eine eigene Monographie an unter dem Titel: "Leben nach dem Gesetz im Frühjudentum", Stuttgart 1987 (SBS).

79 A. Nissen, Gott und der Nächste im antiken Judentum, Tübingen 1974, 359 als Überschrift zu den Textbeispielen ebd. 359-389. (Leider fehlt es der respektablen Arbeit an einer kritischen chronologischen Einordnung der behandelten rabbinischen Texte aus nachneutestamentlicher Zeit; zur Kritik vgl. P. Schäfer, in: ThLZ 102 (1977) 432-437 und Maier, Jesus (s. Anm. 26), 75 Anm. 4.)

80 C. Thoma, Christliche Theologie des Judentums, Aschaffenburg 1978, 156; vgl. zur halachischen Vielfalt seit dem 3. Jh.v.Chr. auch die jüdische Darstellung von Ph. Sigal, The Emergence of Contemporary Judaism I, Pittsburgh 1980, 377-507; ders., The Halakah of Jesus of Nazareth according to the Gospel of Matthew, Pittsburgh 1979, 35-57.

81 Maier, Jesus (s. Anm. 26), 95.

Tora gerade als Offenbarung Jahwes nach jüdischem Verständnis auf immer neue zeitgerechte Adaptionen und Transformationen angewiesen. Diese Konzeption bedingt (vor allem angesichts des Fehlens eines jüdischen Lehramtes) Streit und Konflikte, aber auch eine nachahmenswerte Toleranz und eine erstaunliche Produktivität.

Nimmt man den nachösterlichen Glauben an den messianischen Anspruch Jesu hinzu, radikalisiert sich das Problem. Akzeptiert man die Prämisse ("der Messias ist in Jesus gekommen"), dann ist nach Schöeps etwa Röm 10,4 ("Christus ist das Ende des Gesetzes") "ein für jüdisch-theologisches Denken ganz exakter Urteilsschluß."⁸² Ähnlich hat auch Scholem in einigen Aufsätzen zur Krise der Tradition im jüdischen Messianismus (etwa bei Sabbatai Zwi für das 17. Jahrhundert) auf die "antinomistischen Möglichkeiten, die in der messianischen Utopie latent sind", hingewiesen.⁸³ Seine grundsätzliche These lautet: "Der Messianismus steht ursprünglich quer zur Idee der Offenbarung der Tora"⁸⁴, wobei Scholem deutlich eine Nähe zum paulinischen Ansatz sieht, da die Tora als Grundpfeiler des Judentums aufgegeben und der Glaube an den gekreuzigten Messias gebunden wird. Auf diese für die nächsterlichen Glaubensentwicklungen wichtigen Aspekte sei hier nur hingewiesen, ohne sie auszuführen. Für den geschichtlichen Jesus bleibt festzuhalten: Auch wenn auffällig ist, daß Jesus nicht wie die Pharisäer aus der Tora deduziert und sich auf Traditionen beruft, daß er nicht wie ein Teil der Pharisäer und die Essener den Sabbat als für menschliches Handeln vorgegebene Institution ansieht, vielmehr mit prophetischem Anspruch aus seinem spezifisch personalen Gottesverhältnis die Tora nicht nur interpretiert, sondern sich auch entsprechend seiner eigenen Überzeugung verhält (auch im Wirken von Wundern), so kennzeichnen diese und andere Aspekte der Identität Jesu wohl Gegensätze zu verschiedenen religionspolitischen Gruppierungen seiner Zeit, "der Gegensatz braucht" aber "nicht unbedingt fundamental zu sein". Denn ob Jesus mit solchen Verhaltensweisen - wie vielfach behauptet wird - "den Rahmen des Judentums überhaupt sprengt, ist ... eine Frage, die der historische

82 H.J. Schoeps, Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte, Tübingen 1959, 179.

83 G. Scholem, Über einige Grundbegriffe des Judentums, Frankfurt 1970, 147.

84 Ders., Die Krise der Tradition im jüdischen Messianismus, in: ders., Judaica 3. Studien zur jüdischen Mystik, Frankfurt 1970, 152-197, hier 157; zurückhaltender äußert sich P. Schäfer, Die Torah der messianischen Zeit, in: ZNW 65 (1974) 27-42; zur Verbindung von Messias und Gottesherrschaft sowie von Messias und Gesetz in der Gottesherrschaft in alttestamentlicher und frühjüdischer Zeit vgl. U. Kellermann, Messias und Gesetz, Neukirchen 1971, 19-106, der immer wieder die Vielfalt und Wandlungsfähigkeit, aber auch die Relativität der Funktion des Gesetzes betont (so spricht Johannes der Täufer von der andringenden Gottesherrschaft, indem er "die Taufe an die Stelle des Gesetzes setzt": 126). Gesetz, Messias und Gottesherrschaft können verschiedene Verbindungen miteinander eingehen, sie können aber auch in Polarität zueinander stehen (vgl. ebd. 132f).

Vergleich mit den damaligen Ausprägungen des Judentums nicht mehr beantwortet kann.⁸⁵ Wohl zeigt sich in diesen Bereichen Jesu personale Identität, seine personale Einzigartigkeit, die aber die jüdische Sozialität nicht sprengt. "Jesus war Jude und ist es immer geblieben" (s.o.).

6. Jesus der "unmündige" Laie

Ohne allen Zweifel konnte Jesus weder auf eine pharisäische Schultradition, noch auf eine levitische Abstammung hinweisen⁸⁶, er gehörte weder zur Gruppe der Priester noch der Leviten, sondern war - wenn man so will - Laientheologe wie die meisten Pharisäer. Bei aller Übereinstimmung mit ihnen bestand sein Interesse jedoch nicht darin, den jüdischen Alltag gemäß der rituellen Reinheitsgesetze zu heiligen (Essen im Status ritueller Reinheit, so als wäre man Tempelpriester, Verzehrten und Abgaben für die Priesterschaft).⁸⁷ Jesu kritische Logien gegen den Tempel und gegen jede Form ritueller Heiligung des gesamten Alltags durch die Pharisäer (für die tempellose Zeit nach 70 erwies sich gerade diese Glaubenspraxis allein als überlebensfähig!) waren in seiner Überzeugung begründet, daß die Wirklichkeit Gottes durch ihn vorrangig den Deklassierten im Volk (den von Priestern, Pharisäern und Zeloten verachteten Gruppen, die zu keiner herrschenden Gruppe gehörten) zu eröffnen sei. Gerade sie, die wie Kinder (vgl. Mk 9,34-37; 10,13-16 par) Gott nichts vorzuweisen haben, spricht Jesus in seiner Kommunikativen Praxis das "unbedingte Erwünschtsein"⁸⁸ von Gott her zu. Nicht den Schriftexegeten und Pharisäern (nach Mt 23,13 verschließen sie den Menschen das Himmelreich),

85 U. Luz, Jesus und die Pharisäer, in: *Judaica* 38 (1982) 229-246, hier 243.244; ausführlicher ders., in: R. Smend/U. Luz, *Gesetz*, Stuttgart 1981, sowie ders., in: P. Lapide/U. Luz, *Der Jude Jesus. Thesen eines Juden, Antworten eines Christen*, Zürich 1979, 125-168, bes. 158ff. Der oft zitierte Aufsatz von J. Becker, *Das Gottesbild Jesu und die älteste Auslegung von Ostern*, in: *Jesus Christus in Historie und Theologie*. Fs. H. Conzelmann, Tübingen 1975, 105-126, der zu Recht Jesu Gottesbild und das damit zusammenhängende Selbstverständnis Jesu zur Mitte und zum Grund der späteren nachösterlichen Entwicklung erarbeitet, blendet bewußt (vgl. 108 Anm. 4) die Vielfalt des Frühjudentums aus und geht stattdessen von einem behaupteten "offiziellen Judentum" (108 Anm.4. 110) aus; dieses normative, offizielle Judentum existierte zur Zeit Jesu noch nicht.

86 Vgl. dazu M. Hengel, *Nachfolge und Charisma*, Tübingen 1968, 46-63. Insofern ist die Konzentration auf die Kategorie "Jesus als Lehrer" (so der Titel von R. Riesner, Tübingen 1984) trotz der Hinweise auf Jesus als Prophet und Messias (276-298) mit der Lösung "Jesus als prophetischer Lehrer" (297f) und "Der Messias als Lehrer" (304ff) eine Verengung - oder eine unzulässige Ausweitung beim Begriff "Lehrer". Die Hinweise auf "priesterliche Verwandtschaft" Jesu bei Riesner, 214f sind - nüchtern gelesen - Possibillien - "Historie".

87 Zur Begründung vgl. J. Neusner, *Das pharisäische und talmudische Judentum*, Tübingen 1984, 41-111; zum Verhältnis Pharisäer - frühe Christen vgl. die zutreffende Skizzierung ebd. 22-27.

88 Zu einem fundierten Versuch, von diesem grundlegenden Paradigma ein Gesamtmodell der Theologie zu entwerfen, vgl. G. Fuchs, *Roter Faden Theologie - eine Skizze zur Orientierung*, in *KatBl* 107 (1982) 165-181.

nicht den Weisen und Klugen, sondern den Unmündigen offenbart sich nach Mt 11, 25-27 Gott als Vater, wobei Jesus sich als "Sohn" exemplarisch als ein solcher "Unmündiger" versteht. Für eine biblisch begründete Subjektivität und Identität des Volkes Gottes und jedes einzelnen Christen heute gibt es keinen eindeutigeren und radikaleren Basis-Text Jesu!⁸⁹ (Immerhin betont auch das Dekret über das Apostolat der Laien des Zweiten Vatikanischen Konzils in Nr. 3.9 und 10 die Sendung der Laien "durch den Herrn selbst"; vgl. auch Johannes Paul II., Enzyklika Redemptor Hominis vom 4.3.1979, Nr. 18.20.21.49.) Jesus hat, "wenn man so will, die 'theologische Mündigkeit' dessen, der sich von seiner Botschaft vom Anbruch des Reiches treffen läßt, proklamiert".⁹⁰ Wann und wo Jesus als "Unmündiger" vom Vater "alles übergeben worden ist" (Mt 11,27), darüber schweigen die ältesten synoptischen Traditionen. Die synoptischen Texte verbinden Visionen, Auditionen und Epiphanien mit den Erzählungen von der Taufe und der Verklärung Jesu, während nach Mk 11,27ff sich Jesus auf nichts anderes denn auf seine Überzeugung hinsichtlich seiner "Vollmacht" von Gott beruft. Ein historisch sicherer Zeitpunkt hinsichtlich des besonderen Sendungsauftrages Jesu und seines Selbstbewußtseins ist nicht auszumachen.⁹¹

7. Angebot von Sinnwelten über Bücher

Bei aller Betonung der Jesus zugeschriebenen Einzigartigkeit hinsichtlich seiner persönlichen Identität ist neben den vorauszusetzenden, aber nur schwer nachprüf-
baren, üblichen Sozialisationsfaktoren wie Elternhaus, Schule, Synagoge u.a. vor allem auf die Rolle der Schrift für die Identität Jesu hinzuweisen. Impulse zur Identifikation rezipierte Jesus aus dem Psalter, Sacharja und aus den geschichtstheologischen Konzeptionen (Urgeschichte, Exodus und Sinai-Erzählungen), als Weisheitslehrer⁹² (vgl. Mk 6,2; QMt 11,27 par) aber auch aus den frühen jüdischen Weisheitstraditionen. Für sein prophetisches Selbstverständnis lieferte vor allem Deuterosejaja (Jes 40-55) mit der dortigen messianischen Konzeption von Gerechtigkeit, Friede und Freude (vgl. Jes 42,6; 45,7.24; 51,6; 53,5; 54,10) das die theolo-

89 H. Frankemölle, Die Offenbarung an die Unmündigen. Pragmatische Impulse aus Mt 11,25f, in: ders., Biblische Handlungsanweisungen (s. Anm. 3), 80-108.

90 Hengel, Nachfolge (s. Anm. 86), 54.

91 J. Gnülka, Das Evangelium nach Markus I, Zürich u.a. 1978, 51.

92 Zur Begründung vgl. F. Christ, Jesus Sophia. Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern, Zürich 1970, 61-154; Zeller, Die weisheitlichen Mahnsprüche (s. Anm. 60), 54-184; Küchler (s. Anm. 59), 553-592; zu den Seligpreisungen Mt 5, 1ff vgl. H. Frankemölle, Die Makarismen (Mt 5,1-12; Lk 6,20-23). Motive und Umfang der redaktionellen Komposition, in: BZ 15 (1971) 52-75.

gische Konzeption Jesu am stärksten prägende Modell.⁹³ Damit soll die Bedeutung des eschatologisch-apokalyptischen Elementes in der Verkündigung Jesu (das allgemein für die Vorstellung von der Gottesherrschaft in der Forschung anerkannt ist) nicht verdrängt werden, jedoch ist m.M.n. zu beachten, daß die Apokalyptik nicht das individuell jesuanische Verständnis der Gotteswirklichkeit, bei dem auch und primär das schöpferische Handeln Gottes in der Gegenwart betont wird, prägte.⁹⁴

8. Jesus und Israel

Im Hinblick auf die gegenwärtigen Diskussionen um das Verhältnis von Volkskirche - Gemeindekirche - Freiwilligen-Kirche sei zum Adressatenkreis Jesu festgehalten: Jesus war kein Sektierer. Er zog sich weder mit einer kleinen Gruppe an das Tote Meer oder in die Wüste zurück, noch lebte er mit einer esoterischen Genossenschaft oder Restgemeinde in einer Stadt. Jesu gesamtes sprachliches und nicht-sprachliches Handeln zielte nicht auf die Sammlung eines "heiligen Restes", vielmehr bemühte er sich darum, Israel als Volk Gottes insgesamt zu erneuern, betonte aber aufgrund seiner Identität als "Unmündiger" die vorrangige Option für die Armen (in theologischer, kultureller, sozialer und ökonomischer Hinsicht). Wenn Jesus die theologisch begründete Sozialstruktur Israels als Volk Gottes verändern wollte, ist damit wohl das Elend jeder verwalteten und verschulden Religion bis zum heutigen Tag getroffen. Die vorrangige Option für die Armen kann damals wie heute für die bürokratisierten und hierarchisierten Kirchen in Judentum und Christentum, die heute durch ihre Bindung an die bürgerliche Kultur ganze Menschengruppen außen vor lassen, wohl nur analog zum Bußruf Jesu hinsichtlich der Identitätskrise Israels verstanden werden. Bei Matthäus läßt sich dieses kirchenkritische Vorgehen an der großen Wehe-Rede in Kap. 23 nachweisen⁹⁵. Jesus verstand Israel als Kirche Gottes seiner Zeit mit Johannes dem Täufer als ein "ungläubiges Geschlecht" (Mk 9,19 par) bzw. als ein "böses und ehebrecherisches Geschlecht" (Mt 12,39.45; 16,4 par Lk 11,29), da Israel als Bundesvolk Jahwes den freiwillig eingegangenen Liebesbund bricht (vgl. Hos 2,4-7; 4,15; 5,3f; Jer 3,6-10; Mt 5-7

93 Zur Begründung vgl. W. Grimm, Die Verkündigung Jesu und Deuterocesaja, Frankfurt/Bern 1981, der im Nachwort zur 2. Auflage (346-358) unter Rückgriff auf Rezensionen die Rückbildung Jesu an Djes noch kräftiger als in der ersten Auflage betont. Zum theologischen Konzept von Djes und seiner religionspädagogischen Bedeutung vgl. jetzt auch G. Jerger, "Evangelium des Alten Testaments". Die Grundbotschaft des Propheten Deuterocesaja in ihrer Bedeutung für den Religionsunterricht, Stuttgart 1986; zum exegetischen Teil vgl. 4-130. (Der Vergleich mit Konzepten in Religionsbüchern erfolgt jedoch etwas zu unvermittelt, ohne daß die normative Vorgabe biblischer Texte - auch in der Rezeption durch Jesus von Nazareth - hermeneutisch ausreichend reflektiert wird.)

94 Vgl. Frankemölle, Wiederkunft Christi (s. Anm. 65), 90-100.

95 H. Frankemölle, "Pharisäismus" in Judentum und Kirche. Zur Tradition und Redaktion in Matthäus 23, in: ders., Handlungsanweisungen (s. Anm. 3), 133-190.

und 27,19.25 mit Dtn 27,1-26).⁹⁶

So sehr Jesus angesichts der Vielfalt der Kirchen-Konzeptionen im Judentum seiner Zeit zum Kirchen-Problem Stellung nehmen mußte, eine neue Kirche wollte er nicht gründen (darüber herrscht in der Forschung z.Z. ein Konsens). Nichtsdestotrotz war sein gesamtes Wirken Grund und Anlaß für die weitere kirchliche Entwicklung.⁹⁷

Die eigentliche theologische Begründung ist jedoch theozentrischer Art: Christliche Kirche setzt Glauben an das ständige schöpferische und geschichtliche Handeln Gottes (Theo-logie) in und durch Jesus Christus in einzigartiger neuer Weise als Grund und Anlaß (Christo-logie) der von Jesus initiierten Bewegung (Ekklesio-logie) voraus. Diese Theozentrik und damit jüdische Grundstruktur haben die neutestamentlichen Theologen mit ihrer Bezeichnung "Kirche Gottes durch und in Jesus Christus" festgehalten (im NT wird nur in Röm 16,16 - im umstrittenen Nachtragskapitel - absolut christologisch formuliert). Daß es aufgrund des je eigenen Lebenskontextes in der Geschichte der Kirche Gottes in und durch Jesus Christus zu vielfältigen Formen glaubwürdiger Nachfolgepraxis gekommen ist, ist bekannt. Die Gemeinden im 2. Jahrhundert, die für die kanonische Zusammenstellung der neutestamentlichen Schriften verantwortlich zeichneten, erkannten diese geschichtliche Variabilität als normativ und kanonisch an. Heutige Gemeinden (ob lokal oder personal, traditionell oder initiatorisch) haben in der katholischen Kirche dieses spannungsvolle Miteinander wohl erst noch einzuüben.⁹⁸ Dabei wäre es eine Illusion, biblische Lösungsmodelle ungeschichtlich zu übernehmen. Dies gilt auch für den nächsten Punkt.

9. Jesu unkonventionelles Verhalten

Die spannungsreiche Balance zwischen persönlicher Identität Jesu und der üblichen Sozialität seiner Umgebung zeigt sich soziologisch vor allem in seiner und der ersten Jünger Heimat-, Familien-, Schutz- und vor allem Besitzlosigkeit (literarisch und soziologisch faßbar in den Traditionen der Trägergruppe von Q). Die Entscheidung Jesu in seinem Selbstfindungsprozeß (vgl. Hebr 5,8), familienlos, heimatlos und besitzlos als bettelarmer Wandercharismatiker Palästina zu durchziehen - grund-

⁹⁶ Zur tora- und bundestheologischen Begründung des sprachlichen und nicht-sprachlichen Handelns Jesu und seiner Person im Matthäusevangelium vgl. etwa H. Frankemölle, Jahwe-Bund (s. Anm. 3).

⁹⁷ Vgl. den Forschungsüberblick von H. Frankemölle, Kirche/Ekklesiologie (s. Anm. 24), II, 294-309, bes. 301-304.

⁹⁸ Vgl. dazu N. Mette, Nicht auseinanderdriften! Fünf Thesen zum spannungsreichen Verhältnis zwischen Pfarreien und kritischen christlichen Initiativgruppen, in: Publik-Forum 15 (1986) 40-41; ders./M. Blasberg-Kuhnke, Kirche auf dem Weg ins Jahr 2000. Zur Situation und Zukunft der Pastoral, Düsseldorf 1986, 132-174.

gelegt in seinem absoluten Gottvertrauen - war (wie vor allem Theißen erarbeitet hat⁹⁹) angesichts der großen Mobilität der damaligen Gesellschaft aber nicht von der Art, daß diese Existenzform schon an sich ein theologisches Programm und ein vom Glauben begründetes Ethos für die Zuhörer freisetzte. Im Gegenteil: Erst die Basileia-Verkündigung und die Basileia-Praxis Jesu und der Q-Boten erfordern Mobilität, hingegen erfordert Mobilität nicht eine bestimmte Verkündigung. So sehr die Wechselwirkung von Sozialität und Individualität zu betonen ist, Jesu charismatisch-eschatologisches Selbstbewußtsein sprengt alle von außen an ihn herangetragenen soziologischen und religiösen Rollenerwartungen. In diesem Zusammenhang ist auch an das Verhalten Jesu zu den Kindern zu erinnern, aber auch auf die Stellung der Frauen¹⁰⁰ in der ältesten Jesusbewegung zu verweisen. So war Jesus für seine konkrete Lebenswelt in der Anerkennung von Frauen als Jüngerinnen radikaler als etwa Paulus mit seiner Anerkennung der prophetischen, missionarischen und administrativen Funktionen von Frauen in Hausgemeinden im Kontext der griechischen Genossenschaften. Situationen sind zu gewichten, nicht nur ungeschichtlich zu vergleichen. Auch die jesuanische Gleichstellung der Frau in der Ehe (vgl. Mk 10,2-9; QMt 5,32) gehört ebenso in diesen Kontext wie die Ersterscheinungen des von Gott Auferweckten vor Frauen nach Mk 16,1-8 parr.

Jesus selbst und die älteste Jesusbewegung bieten diesen und anderen Gruppen, die in der damaligen Gesellschaft am Rande standen und denen ein wahrhaft gelingendes Leben nach der Tora versagt blieb, im Vertrauen auf das gegenwärtige schöpferische Wirken Gottes eine neue Identität an - individuell und sozial in der Gruppe der Jesusanhänger.

10. Die Nachfolgepraxis der ersten Jünger

Dieses Angebot einer neuen Identität Gottes - durch Jesus Christus vermittelt und angeboten - haben die Adressaten nicht nur rational wahrzunehmen, sie haben sich mit ihrer ganzen Lebensgeschichte auf diesen neuen Weg einzulassen. Nicht Umkehr, sondern umkehren ist gefordert, nicht Bekenntnis, sondern bekennen, nicht Exodus/Aufbruch, sondern aufbrechen aus dem Lager und der festen Stadt (vgl. Hebr 13,13), nicht Glaube an Satz Wahrheiten, sondern der je neue Versuch, die Tora als umfassende Sozialordnung Gottes (christlich allzu oft bis heute als "Gesetz" mißverstanden) in der Heiligung des Alltags im konkreten Tun immer mehr zu ver-

99 Zur Konzeption von Theißen sowie zur Kritik von W. Stegemann vgl. den kritischen Überblick bei Frankemölle, *Sozialethik* (s. Anm. 1), 44-63; zum Verhältnis von Lebensform und Botschaft ebd. 59.

100 Zur Einführung vgl. W. Korff/C.J.M.Halkes, *Frau/Mann*, in: *NHthG I*, 361-371. Zu einer umfassenden historisch-exegetischen Darstellung vgl. E. Schüssler-Florenza, *In Memory of Her*, New York 1983, und M. Küchler, *Schweigen, Schmuck und Schleier. Drei neutestamentliche Vorschriften zur Verdrängung der Frauen auf dem Hintergrund einer frauenfeindlichen Exegese des Alten Testaments im antiken Judentum*, Göttingen 1986.

wirklichen.¹⁰¹ Hier und jetzt, in der konkreten Entscheidung zu Jesus und seinem Lebensmodell entscheidet man über sein Heil und Unheil (vgl. Mk 8,38; Lk 12,8f par), über Tod und Leben (vgl. Joh 5,19-30), was - apokalyptisch gesprochen - im zukünftigen Universalgericht lediglich bestätigt wird. Jesus und die neutestamentlichen Theologen nehmen die menschliche Freiheit ganz ernst. Die Kehrseite dieser Medaille ist die biblische Rede vom Zorn Gottes und Gericht, die - anthropologisch - das Gewicht unserer Freiheit unterstreicht.¹⁰² Bei aller religionspädagogisch begründbaren Sinnhaftigkeit des Redens vom "menschenfreundlichen Gott" wäre eine Verkürzung auf diesen Aspekt identisch mit einer Verzerrung des jesuanischen Gottes- und vor allem des jesuanischen Menschenbildes.

Nach Tod und Auferweckung Jesu ist es den Christen nach Lk 24,5 verwehrt, "den Lebenden bei den Toten" zu suchen. Dem entspricht eine anthropologische Universalisierung Jesu nach Mt 25,31-46 mit allen Hungrigen, Durstigen, Fremden und Obdachlosen (Asylanten), mit Nackten, Kranken und Gefangenen. Mit Recht liefert dieser Text nicht nur in der Befreiungstheologie Lateinamerikas, sondern auch in der modernen Literatur die stärksten Impulse für Identifikationsmöglichkeiten als Hilfe "zu mehr Wirklichkeits-, Sprach- und Erfahrungsgewinn"¹⁰³. Diese Universalisierung durch die neutestamentlichen Theologen entspricht im übrigen der Erzählstruktur vieler Gleichnisse Jesu, die mit ihrem offenen Schluß nicht für eine billige Identifikationsapplikation plädieren, sondern für eine dynamische Umsetzung der erzählten Praxis in der neuen konkreten Lebenssituation der Hörer.¹⁰⁴ Im gelebten Leben geht es um unser Unheil bzw. Heil, hier und jetzt.

11. Überlieferung des Überlieferten

Am Ende des Lebens Jesu steht das Kreuz, die Aus- und Überlieferung Jesu durch jüdische Repräsentanten (Sadduzäer, Herodianer) an die römische Besatzungsmacht.

101 Zu diesem ganzheitlichen "Glaubens"-Verständnis und zur Bedeutung der Werke im Frühjudentum und Christentum (auch bei Paulus!) vgl. das fundierte Buch des evangelischen Exegeten R. Heiligenthal, *Werke als Zeichen. Untersuchungen zur Bedeutung der menschlichen Taten im Frühjudentum, Neuen Testament und Frühchristentum*, Tübingen 1983.

102 Zur exegetischen Begründung vgl. F.J. Ort Kemper, *Leben aus dem Glauben. Christliche Grundhaltungen nach Römer 12-13*, Münster 1980, bes. 112-119 (Exkurs: Zorn Gottes und Gericht); zum systematischen Neuverständnis auch in der katholischen Theologie vgl. etwa G. Greshake, *Himmel - Hölle - Fegefeuer im Verständnis heutiger Theologie*, in: ders. (Hg.), *Ungewisses Jenseits?* Düsseldorf 1986, 72-94 (als Zusammenfassung vieler Vorarbeiten von Greshake).

103 K.J. Kuschel, *Der andere Jesus. Ein Lesebuch moderner literarischer Texte, Gütersloh* 1984, 14f; zum Zitat ebd. 12. Vgl. auch G. Gutiérrez, *Aus der eigenen Quelle trinken. Spiritualität der Befreiung*, München/Mainz 1986, 47.114.124 und die Erklärung von Puebla Nr. 31-49.

104 Zu Leerstellen und zum offenen Schluß einiger Gleichnisse Jesu und zur Bedeutung der Rezeption durch die Hörer in der Praxis vgl. Frankemölle, *Handlungsanweisungen* (s. Anm. 3), 38-49.77-79.123f.177-183; ders., *In Gleichnissen Gott erfahren*, Stuttgart 1977, 27-38.91-117.

Nach Auskunft der Evangelien war Jesu ganzes Leben geprägt von der Bereitschaft zum Martyrium für "die Sache Gottes" (Mk 8,33). Als Geschichte eines wahren Menschen ist vom Beginn seines Auftretens bis zu seinem qualvollen Tod am Kreuz Jesu Leben eine Konfliktgeschichte: Jesus lernt, "obwohl er der Sohn war, durch Leiden den Gehorsam" (Hebr 5,8f). Konflikte innerer Art (Versuchungsgeschichte, die Krise nach dem galiläischen Frühling mit Rückzug auf den engeren Jüngerkreis in der markinischen und johanneischen Deutung, das vom Tod überschattete Gebetsringen im Garten von Getsemani und die Gottverlassenheit am Kreuz nach Markus) werden komplettiert oder stehen in Wechselwirkung zu Konflikten mit den theologisch und politisch etablierten Mächten jener Zeit. Sie sind die Konsequenz aus dem bedingungslosen Einsatz Jesu für die von ihm "in Vollmacht" gedeutete und praktizierte religiöse und politische Ordnung Gottes (Tora) - im Interesse der vernachlässigten, geschädigten, verlorenen und verkrüppelten Existenzen seiner Zeit. In dieser "Option für die anderen" (um ein Modewort abzuwandeln) entdeckt Jesus den Sinn seines und der Christen Leben (vgl. Mk 8,35). Ist die Geschichte Jesu nur eine Überlieferung der Erfolglosigkeit? Ist die Überlieferung Jesu identisch mit der Überlieferung Jesu ans Kreuz? Ist das Inhalt der Jesusüberlieferung der Kirche?

Allzuleicht verweist man als Lösung des Problems auf Jesu Auferweckung durch Gott. Man sollte aber mit Paulus nicht vorschnell dieses Scheitern Jesu durch den Hinweis auf die Auferweckung durch Gott "aufheben". Für Paulus ist nach 1Kor 1,18-24 Inhalt der Missionsverkündigung "Christus als der Gekreuzigte", was daher "für Juden ein empörendes Ärgernis, für Heiden eine Torheit ist". Nach 1 Kor 2,2 hatte Paulus sich "entschlossen, bei euch nichts zu wissen außer Jesus Christus und zwar als den Gekreuzigten". Ähnlich weist Paulus in 2 Kor 12,9 darauf hin, daß die Gnade Gottes "ihre Kraft in der Schwachheit erweist". Paulus und Jesus verstehen ihr sprachliches und nichtsprachliches Handeln nicht als "Lösungspotential" für Konflikte und Krisensituationen, vielmehr eröffnen sie oft erst den Menschen die bleibende ambivalente Grundstruktur der gesamten Wirklichkeit und des menschlichen Handelns. Nicht aus der Geschichte, sondern für die Geschichte und für die Menschen wird der Christ befreit und erlöst. Jedes andere Verständnis wäre gnostisch. Die bleibende Ambivalenz der Wirklichkeit aufgrund des Schon und Noch-Nicht kann somit christlich nur als Anlaß der Herausforderung, als Ort einer je größeren Friedens- und Freiheitsgeschichte komparativisch gedeutet werden.¹⁰⁵ Alle Theologen im Neuen Testament (selbst Johannes) appellieren in der Aktualisierung der Bibel Jesu in diesem Sinne an ihre Leser. So läßt z.B. Markus bewußt

105 H. Frankemölle, Friede und Schwert. Frieden schaffen nach dem Neuen Testament, Mainz 1983, 11-14. 37-54. 130-135. 166-171, sowie ders., Die Welt als Gefängnis (s. Anm. 56), 22-33.

sein Evangelium damit enden, daß das Bekenntnis zur Auferweckung Jesu "Schrecken und Entsetzen", Furcht und Unerklärbarkeit (Mk 16,8) hervorruft, die Frauen und durch sie die Jünger aber nach Galiläa als dem eigentlichen Wirkungsort des irdischen Jesus verwiesen werden und die Leser zu einem neuen Lesen des Markusevangeliums, da sie erst jetzt (vgl. Mk 9,9) ein volles Bekenntnis zur epiphanen, göttlichen Grunddimension im irdischen Jesus ablegen können. In ähnlicher Weise ist nach Matthäus Jesus von Anfang an (1,23) "Immanuel, das heißt übersetzt: Gott ist mit uns", d.h. die menschliche Daseinsweise Gottes auf Erden. In ähnlicher Weise interpretiert der Evangelist Johannes den irdischen Jesus als inkarniertes Wort Gottes (1,1f.14) und stellt insgesamt im gläubigen "Sehen" noch konsequenter als die ersten drei Evangelisten den epiphanen Christus, an dessen Identität mit dem irdischen Jesus er nicht zweifelt, in den Mittelpunkt seiner Botschaft. Allen geht es um die Transparenz in der Immanenz des Juden Jesus im Frühjudentum. Wird mit solchen Denkkategorien der Rahmen des Judentums gesprengt?

Überblickt man zusammenfassend die 11 Punkte zu Jesu personaler und sozialer Identität im Interaktionsprozeß mit anderen theologischen Persönlichkeiten (Lehrer, Apokalyptiker, Propheten, Therapeuten usw.) und mit den gesellschaftlich relevanten Gruppen seiner Zeit, bleibt festzuhalten, daß in diesen mir auch heute überlieferungswürdig scheinenden Aspekten nirgendwo prinzipiell die Grenzen möglicher Verwirklichungsweisen gelingender jüdischer Glaubenspraxis überschritten werden. (wobei jedoch die Vielfalt im aramäischen und hellenistischen Judentum zu beachten ist). Auch am Ende unserer Überlegungen erweist sich das Christentum des Anfangs in allen Punkten als Reformjudentum. Sowohl die Beschränkung auf einen einzigen Lehrer¹⁰⁶ als auch das intensive personale Gottesverhältnis und das charismatisch-prophetische, situative Sprechen und Handeln in der Vollmacht Gottes sowie die Umschreibung des schöpferischen, inkarnatorischen Wirkens Jahwes auf die Welt hin mit Hilfe von Hypostasen wie Engel des Herrn, Sophia/Weisheit, Logos/Wort, Schechinah/Wohnen Jahwes, Kabod/Doxa/Jahwes Herrlichkeit u.a. sind im Kontext des hellenistischen Judentums mögliche Denkkategorien.¹⁰⁷ Im hellenistischen Judentum sind durchaus auch Züge einer welthaften bzw. weltzugewandten Inkarnation zu erkennen, jedoch bleibt eine menschliche Inkarnation einer Hypostase ausgeschlossen, Ansätze dafür gibt es aber im jüdischen Verständnis des Propheten. Er ist "nicht nur Sprecher Gottes, sondern Stellvertreter und Gleichnis Jahwes"

106 Gegen Mußner, Traktat (s. Anm. 77), 363-370; dagegen steht das Mose-Bild in der Priesterschrift; vgl. dazu F.L. Hossfeld, Der Dekalog, Freiburg/Göttingen 1982, 163-213. 185-190, bes. 190 und E. Zenger, Israel am Sinai, Altenberge 1982, 130-155, ebd. 145.

107 Zur Begründung vergl. G. Pfeifer, Ursprung und Wesen der Hypostasenvorstellungen im Judentum, Stuttgart 1967; P. Kuhn, Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen, München 1968.

und ist "in dieser Bestimmtheit seines Lebens ... in höchster Realität theomorph", wenn es sich dabei auch "stets um eine fragmentarische Stellvertretung" handelt. Dagegen lautet der Anspruch, der an Gottes einzigartiges und neues Handeln in Jesus Christus Glaubenden (in Transformierung des Sendungsanspruches Jesu), daß es sich bei Jesus um eine "Identität der Tat Gottes mit dem Ereignis eines menschlichen Lebens" handelt, da Gott "in einem Menschenleben als ganzem ... vertreten war".¹⁰⁸ So kann C. Thoma als kenntnisreicher Judaist formulieren: "Das christliche Bekenntnis, daß Gott in Christus zu den Menschen kam, ist somit nicht prinzipiell unjüdisch. Das jüdische Nein richtet sich einzig gegen die Gleichsetzung der Menschwerdung Gottes mit der Person Jesu Christi ... Die schärfste Spitze der neutestamentlichen Botschaft gegen überkommene jüdische Erwartungen bildete nicht die Verkündigung der Menschwerdung Gottes, sondern die Botschaft von Christus, dem Gekreuzigten."¹⁰⁹

In der Tat läßt sich im zeitgenössischen Frühjudentum wohl die Vorstellung von einem präexistenten Messias nachweisen (Hen 48,3,6; 62,7; BerR 1,4; PesR S.161b u.a.)¹¹⁰, nicht jedoch die Vorstellung, daß der Messias von seinem Volk verworfen wird oder eines gewaltsamen Todes stirbt. Hier dürfte das historische Faktum, daß Jesus aus römischer Sicht wegen messianischer Umtriebe ans Kreuz genagelt wurde, eine Verbindung eingegangen sein mit Vorstellungen vom gewaltsamen Geschick der Propheten (mit diesem Modell dürfte Jesus selbst seinen Tod gedeutet haben; vgl. Lk 11,47-51 par; 13,34-35 par; Mk 12,1-9¹¹¹), der Treue Gottes gegenüber seinem Gerechten "am dritten Tag" und der Vorstellung von der Auferweckung

108 U. Mauser, Gottesbild und Menschwerdung, Tübingen 1971, 116.186. Zur Verbindung des Gedankens der gegenwärtigen Basileia Gottes in Jesus Christus und sonstigen jüdischen Kategorien der präsentischen Wirklichkeit Jahwes zur Welt hin vgl. Frankemölle, Wiederkunft Christi (s. Anm. 65), 93-98 unter Rückgriff u.a. auf A.J. Heschel, Die Prophetie, Berlin 1936; A. Neher, L'essence de prophétisme, Paris 1972.

109 C. Thoma, Judentum und Christentum in christlicher Sicht, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft 26, Freiburg 1980, 152-164, hier 158f; vgl. ebd. auch die ebenfalls fundierten, gut lesbaren Beiträge zum selben Thema aus jüdischer Sicht von J.J. Petuchowski (136-151) und die Einführung von J. Maier (130-135). Die Quellensammlung zum Thema von P. Fiedler/U. Reck/K.H. Minz (Hg.), Lernprozeß Christen Juden, Freiburg 1984, 81-102 ist zu ungeschichtlich (wie das ganze Buch), so daß es nur begrenzt hilfreich sein kann, während die übrigen drei Bände für Christen wichtige Aufklärungsarbeit leisten und ausgezeichnete historisch-theologische Anregungen bieten.

110 P. Volz, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde, Hildesheim 1966 (= 1934) 204-208.

111 O.H. Steck, Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum, Neukirchen 1967; H. Schürmann, Jesu ureigener Tod, Freiburg 1975, 16-65.

im hellenistischen Judentum.¹¹² All dies sind Versuche, das Leiden Jesu Christi und die Liebe Gottes vom Glauben her zusammenzudenken. Begründet sind sie in neuen geschichtlichen Erfahrungen, aufgrund derer der Mensch Jesus als bleibender und uneinholbarer Ort der Gotteserfahrung "gesehen" wurde. In ständiger Assimilation versuchten alle neutestamentlichen Theologen, diese vorgegebene Tradition und "Sinnfülle" (Eph 1,23) Jesu in immer neuen Bildern, personalen Kategorien und soteriologischen Vorstellungen neuen Adressaten zu vermitteln als Einladung zu der von Jesus eröffneten befreienden Praxis. Dies ist das Programm aller neutestamentlichen Gemeinden und ihrer Theologen: In Erinnerung an Jesus und im Glauben an das schöpferische Wirken des Geistes Gottes (der auch der Geist Jesu Christi als Hypostase Gottes ist: 2 Kor 3,17) den Weg der Nachfolge unter den je eigenen Bedingungen miteinander gehen. Jesus ist dabei bleibender Maßstab als erinnerte Zukunft des Menschen¹¹³. Ebenso ist sein Jude-Sein ein integrales Element seiner Glaubenspraxis, d.h. des Glaubens Jesu.¹¹⁴

IV. "Wir Christen sind auch Juden"

Dieses Wort von Papst Pius XII.¹¹⁵ kann in der Tradierungskrise des christlichen Glaubens nach Auschwitz nur als Wunsch interpretiert werden. Seine Verwirklichung hätte für die Identität der christlichen Kirchen und Theologien weittragende Folgen, vielleicht wäre sogar ein Paradigmen-Wechsel, eine neue Reformation impliziert.

Dazu sechs Hinweise:

1. Versteht man die von Jesus initiierte Bewegung im Kontext des damaligen Reformjudentums, so wollten Jesus und alle Theologen des Neuen Testaments jüdische Glaubenspraxis erneuern und sie vor Erstarrung bewahren. Das Christentum begann als Reformjudentum - in den aramäisch und griechisch sprechenden Gemein-

112 Vgl. M. Hengel, *Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte*, Tübingen ²1977; U. Kellermann, *Auferstanden in den Himmel. 2 Makk und die Auferstehung der Märtyrer*, Stuttgart 1979; siehe auch den fundierten Überblick aus systematischer Feder von H. Kessler, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten* (s. Anm. 59), 41-78.

113 Zur weiteren Begründung vgl. H. Frankemölle, *Jesus als erinnerte Zukunft des Menschen. Impulse aus der Bibel für die schulische Pädagogik?* in: *Fach: Religion* 36 (1982) 71-100; ders., *Jesus* (s. Anm. 63), 122-160.

114 Zum Glauben Jesu vgl. bes. G. Ebeling, *Jesus und Glaube* (1958), in: ders., *Wort und Glaube* Bd. I, Tübingen ²1967, 203-254; W. Thüsing, *Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus I*, Düsseldorf 1981, 316-320 (mit Hinweisen auf weitere Vorarbeiten).

115 Zitiert nach F. Mußner, *Der Jakobusbrief*, Freiburg ²1967, 135; dieses Wort ist auch Motto des Kommentars (ebd. III); auf eine briefliche Anfrage des Verfassers hin konnte F. Mußner dieses Zitat nicht quellenmäßig belegen, gibt aber auf eine erneute Anfrage hin als Gewährsmann P. Seiber mit einem Aufsatz in "Stimmen der Zeit" über Pius XII. an. Faktum oder Beginn einer neuen Legende?

den. Die "Kirche Gottes in und durch Jesus Christus" bestand aus christusgläubigen Juden und christusgläubigen Nichtjuden, wobei letztere nur dank des neuen Wirkens Gottes in Jesus als wilde Schößlinge "Mittelhaber an der Wurzel" wurden (Röm 11,17). Kirche gibt es nicht ohne Israel, christliche Identität nicht ohne jüdische Identität. Daher sind die Schriften, die von der Identitätsfindung des Volkes Gottes berichten, nicht Dokumente der Vorgeschichte des Christentums, sondern ihr Wurzelgrund und ihre Quelle. "Die eigentlich normative Strecke des Christentums (gibt) handgreifliche Hinweise auf die faktische Einheit eines Überlieferungsprozesses, der das Urchristentum unverbrüchlich mit dem alten Israel und dem Frühjudentum verklammert und der sich in den kanonischen, aber auch in den außerkanonischen Schriften 'zwischen den Testamenten' niederschlug. Von daher ist es nicht nur legitim, sondern es bietet sich zwingend an, das Neue Testament primär und vorgeordnet als Zeugnis einer israelitisch-frühjüdisch-urchristlichen Traditionsgeschichte einzuschätzen und auszulegen. ... Neutestamentliche Exegese hätte dann ihre erste Aufgabe darin, einen Beitrag zu einer Theologie jener israelitisch-frühjüdisch-urchristlichen Überlieferungsbewegung zu leisten und wäre kein christlich okkupierter Selbstzweck mehr".¹¹⁶ Wie das Judentum nicht nur zur historischen Vorgeschichte des Christentums im 1.Jh. gehört, sondern als lebendiges Judentum, auch heute noch zum Christentum in einer unauflösbaren heilsgeschichtlichen Relation steht, so ist eine biblisch begründete christliche Identität in theologischer Reflexion und im praktizierten Glaubensvollzug nur sachgemäß, wenn letztlich die jüdische Praxis Jesu je neu aktualisiert wird, seine Person Maßstab christlicher Glaubenspraxis bleibt. Eine Verwirklichung hätte weittragende Konsequenzen.

2. Die Bibel der hebräisch und griechisch sprechenden Juden, das christliche "Alte Testament", hätte nicht nur in der Predigt-Praxis der Kirchen, sondern im gelebten Glaubensvollzug der Christen eine neue Rolle zu spielen - wie die Bibel überhaupt als kritische Norm für alle nachneutestamentlichen, nicht nur lehramtlichen Traditionen. Theologisch-theoretisch wird dies von offiziellen Texten der katholischen Kirche durchaus anerkannt¹¹⁷, als hermeneutisches Grundprinzip jedoch nicht umfassend genug durchgehalten. Die Folgen wären (vgl. 3-5):

3. eine konsequente theozentrische Grundstruktur aller theologischen Teildiszipli-

¹¹⁶ Müller, Judentum (s. Anm. 9), 197f; vgl. auch Thoma, Judentum (s. Anm. 109), 156f. 161.

¹¹⁷ Von den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils vgl. bes. die Konstitution über die göttliche Offenbarung Nr. 1.14-15. (10: "Das Lehramt ist nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm, indem es nichts lehrt, als was überliefert ist". 24: "Die heilige Theologie ruht auf dem geschriebenen Wort Gottes, zusammen mit der heiligen Überlieferung, wie auf einem bleibenden Fundament", so daß das Studium der Bibel "gleichsam die Seele der heiligen Theologie" ist; ähnlich im Dekret über die Priesterausbildung 16).

nen (Christologie und Soteriologie, Schöpfungslehre und Anthropologie, Gnadenlehre und Eschatologie). Die Glaubens-Erfahrungen Israels bezeugen das schöpferische Handeln Gottes an Israel selbst und der gesamten Welt, die Glaubenserfahrungen der Christen nehmen dies bestätigend auf und bezeugen ein innovatorisches Heilshandeln Gottes in Jesus Christus, in seiner Auferweckung und in der Geschichte der Jesusbewegung.¹¹⁸ Reflexionen über den transzendenten und zugleich immanenten Gott, über den fernen und zugleich mitleidenden, über den absoluten und sich zugleich offenbarenden Gott, über den Gott im Himmel und über den in unterschiedlichsten Hypostasen sich den Menschen zuneigenden Gott, all diese und andere Reflexionen verdanken sich lebendigen Glaubenserfahrungen hinsichtlich des freien, souveränen und den Menschen immer wieder überraschenden Handelns Gottes, sie verdanken sich in der Bibel nicht einer Theorie.

Ein konstanter Zug der Kenosis Gottes zur Welt und zu den Menschen hin ist sein Eintreten für die Kleinen. Wie Israel nach Dtn 7,6-8 sich als kleinstes unter allen Völkern einzig und allein der Erwählung Jahwes verdankt, die Propheten für die Armen und Entrechteten im Namen Gottes eintraten, so auch Jesus. Auch ihm ging es nur um die jüdisch verstandene Gotteswirklichkeit, die er im sprachlichen und nichtsprachlichen Handeln seinen Hörern erschloß.

4. Das Bekenntnis zu Jesus Christus bedeutet den neutestamentlichen Theologen im Kontext des aramäischen und hellenistischen Judentums keine Abschwächung, sondern eine Bekräftigung des jüdischen Grundbekenntnisses zum einzigen Gott und seiner Herrschaft. Die kenotische Dynamik Gottes auf die Welt und die Menschen hin erreicht nach christlichem Glauben in Jesus eine noch nie dagewesene Qualität und Konzentration. Mit Recht spricht christliche Theologie von der jüdischerseits denkbaren (wenn auch nicht geglaubten) Menschwerdung Gottes in Jesus, da die Vergöttlichung eines Menschen (d.h. die in die Umwelt des damaligen Judentums praktizierte Apotheose) den Juden als absolute Blasphemie (*gidduf*) galt (vgl. Philo: "Die Verwandlung der geschaffenen, zerstörbaren Menschennatur in die ungeschaffene, unzerstörbare Natur Gottes wird vom jüdischen Volk als schauerlichste Blasphemie empfunden. Eher könnte Gott Mensch werden als ein Mensch Gott": *LegGai* 118).¹¹⁹ Die von christlichen Theologen stillschweigend oft vollzogene Trennung von Christologie und Theologie, die sich auf keinen neutestament-

118 Zum Begriff und zu Grundgestalten des Handelns Gottes vgl. H. Kessler, *Der Begriff des Handelns Gottes*, in: v. Brachel/Mette (s. Anm. 2), 117-130; ders., *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten* (s. Anm. 59) 283-311.

119 Vgl. Thoma *Judentum* (s. Anm. 109), 158; ders., *Christliche Theologie* (s. Anm. 14), 196-201.

lichen Theologen berufen kann¹²⁰, wäre (analog zum Vorgehen des Paulus) in ihrem Spannungsverhältnis wieder so "aufzuladen", daß die Christologie bleibend theozentrisch gedacht und geglaubt wird.

Dazu gehört auch, daß das schöpferische Wirken Gottes an der Welt, auch durch seinen Messias/Christus noch nicht beendet ist (vgl. 1 Thess 4,14; 5,9; Röm 2,16; 5,9.17.21; 8,37; 1 Kor 15,21-28). Daraus folgt: So sehr in Jesus von Nazareth die menschliche Daseinsweise Gottes auf Erden erfahrbar wurde, die Christen und die Welt insgesamt leben in einem Schon-Jetzt und Noch-Nicht. Gottes schöpferisches Heilshandeln, auch das in und durch Jesus Christus ist noch nicht zu Ende. Christlicher Glaube - will er biblisch sein - muß alles Heil von der Zukunft erwarten, das immer schon in der jeweiligen Gegenwart erfahrbar wird. Demnach müßten die Traktate der Christologie und Soteriologie grundsätzlich auch von diesem Noch-Nicht geprägt sein (vgl. Röm 8,21-24; Hebr 11,1 u.a.). Zukunftshoffnung und Heilserwartung - gründend im Glauben an das schöpferische Handeln Gottes in der Vergangenheit und Gegenwart - sind bleibende Kennzeichen jüdischen und christlichen Glaubens.¹²¹

5. Die biblischen Geschichten, gesammelt in über tausend Jahren, erzählen von den Glaubenserfahrungen derer, die im Glauben an Jahwe und im Glauben an Jahwe als den Vater Jesu Christi miteinander unterwegs sind. Erst aufgrund von gemeinsamen Glaubenserfahrungen im Gehen des Weges unter dem Schutz jenes Gottes, der sich u.a. als "Der-für-euch-da-ist" offenbarte (vgl. Ex 3,15), kommt es zu Reflexionen und Versprachlichungen; der umgekehrte Weg von Glaubensformeln zur Erfahrung ist biblisch nicht belegt (wohl greift man zur Deutung der eigenen Erfahrung auch auf nichtjüdische und nichtchristliche Deutungsmuster der Umwelt zurück). Biblisch glauben heißt also: "Die Wege des Herrn gehen" (Ps 128,1; vgl. Apg 16,17; 18,25 und 18,26), d.h. die von Gott am Sinai geoffenbarte Sozial- und Schöpfungsordnung in der Interpretation Jesu, also den jüdischen way of life Jesu zu leben. Wie das außerchristliche Judentum überzeugt ist, daß Jahwe ständig neu in der mündlichen Überlieferung eine vertiefte Kenntnis der Tora vermittelt, ebenso sind die jüdisch-hellenistischen christlichen Gemeinden überzeugt, daß den Kurs beim Aufbau der Gemeinde allein der Geist Gottes bewirkt (1 Kor 12,11) bzw. der Paraklet, der die Jünger "in die ganze Wahrheit führen wird" (Joh 16,13). Daß

120 Vgl. z.B. R. Schäfer, Jesus und der Gottesglaube, Tübingen 1970; W. Thüsing, Gott und Christus in der paulinischen Soteriologie, I. Per Christum in Deum. Das Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik, Münster 1986, passim, bes. XXXI - XXXV; Frankemölle, Wiederkunft Christi (s. Anm. 65), 81-120; Th. Söding, Glaube bei Markus, Stuttgart 1985, 305-312.368-372.491-494.547-553.

121 Dieser Aspekt gilt auch für den Islam; vgl. den Sammelband von Falaturi/Strolz/Talmon (s. Anm. 65).

jede Gemeinde im AT und NT ihren eigenen Weg mit einer eigenen Sozialethik ging¹²² - im Glauben an das ständige Mitsein des Geistes Gottes bei der Gemeinde (trotz aller Auseinandersetzungen und Konflikte), ist bekannt. Im Akt der Rezeption der literarischen Zeugnisse über geglückte Modelle von Gemeinden Gottes bezeugen die Rezipienten, daß sie auch selbst willens sind, in die tradierte Nachfolgepraxis einzutreten. Einer solchen erfahrungstheologisch und handlungsorientiert verstandenen Nachfolge hätte eine handlungsorientiert konzipierte Ekklesiologie zu entsprechen.¹²³ Demnach kann es Kirche nur in konkret gelebter Nachfolge unter den je verschiedenen geschichtlichen Bedingungen geben - im Einsatz für die Kleinen und Entrechteten, für die Armen und Unmündigen, für alle Entwurzelten und Verängstigten. Nur in diesem Einsatz für die anderen dient sie - Jesus folgend - der Sozialordnung Gottes und seiner Herrschaft. Erst wenn Kirche die Mauern einer durch die Mittelschicht bestimmten Kirchlichkeit und Bürokratie überwindet, sich wie Jahwe und Jesus mit den Armen und Ausgestoßenen solidarisch erklärt, ihre Glaubenserfahrungen theologisch in der Sprache des Volkes reflektieren kann (vgl. die Gleichnisse Jesu) und die Erfahrungen des Volkes theologisch ernst nimmt, dürfte sie "in Christus gleichsam das Sakrament, d.h. Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit" werden (Dogmatische Konstitution über die Kirche Nr. 1; dort steht "ist"), "denn die Kirche ist schon auf Erden durch eine wahre, wenn auch unvollkommene Heiligkeit ausgezeichnet. Bis es aber einen neuen Himmel und eine neue Erde gibt, in denen die Gerechtigkeit wohnt (vgl. 2 Petr 3,13), trägt die pilgernde Kirche in ihren Sakramenten und Einrichtungen, die noch zu dieser Weltzeit gehören, die Gestalt dieser Welt, die vergeht, und zählt selbst so zu der Schöpfung, die bis jetzt noch seufzt und in Wehen liegt und die Offenbarung der Kinder Gottes erwartet (vgl. Röm 8,19-22)" (ebd. 48).

6. Fragt man am Ende noch einmal dezidiert nach möglichen Orientierungen und Perspektiven für die Gegenwart hinsichtlich der oft beklagten gegenwärtigen Tradierungskrise des Glaubens, eröffnen m.M.n. alle diejenigen Reformbewegungen in der Kirche neue Wege (auch in der Anerkennung durch Außenstehende), die unterschieden und parteilich die eigene Wirklichkeit unter dem kritischen Maßstab von

122 Vgl. Frankemölle, Sozialethik (s. Anm. 1), passim; W. Schrage, Ethik des Neuen Testaments, Göttingen 1982; R. Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments. I. Von Jesus zur Urkirche, Freiburg 1986.

123 Zum eigenen Ansatz vgl. Frankemölle, Kirche/Ekklesiologie (s. Anm. 24), bes. 296-300; Ch. Bäuml, Kommunikative Gemeindepraxis, München 1984; Ch. Duquoc, Kirchen unterwegs. Versuch einer ökumenischen Ekklesiologie, Freiburg 1985; zur Zuordnung von Kirche und Gesellschaft vgl. H. Fries, Kirche in moderner Gesellschaft, in: F. Böckle u.a. (Hg.), Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft 29, Freiburg 1982, 163-179; H. Zirker, Ekklesiologie, Düsseldorf 1984; Mette/Blasberg-Kuhnke (s. Anm. 98), 132-174. Zum diakonischen Verständnis der Gemeinde vgl. H. Steinkamp, Diakonie - Kennzeichen der Gemeinde, Essen 1985.

geglückten Glaubenserfahrungen im Sinne der Nachfolgepraxis Jesu deuten und den Mut zu eigenen Schritten auch in die Tat umsetzen. Dies erkennen und tun, heißt heute die "Zeichen der Zeit" wahrzunehmen und danach zu handeln (Lk 12, 54-59). Man kann den Kairos auch verspielen (vgl. Joh. 12,35f). Konkret bedeutet dies: Glaubt man an Jesus als die "Krisis" der jüdischen Glaubenspraxen seiner Zeit und an ihn als "Krisis" der christlichen Glaubenspraxen im Neuen Testament und in der Gegenwart¹²⁴, dann liegt es an uns, im Glauben an das schöpferische Wirken des Geistes Gottes auch in uns und in kritischer Rückbindung an die Praxis Jesu als jüdische Praxis - eigene Schritte zu tun gemäß dem Wort des Propheten Jeremia aus dem 7.Jh.v.Chr.: "So spricht Jahwe: Macht euch auf den Weg, mit dem alles anfang. Befragt die Pfade eurer Urväter, welcher der Weg zum Glück ist - und den geht! So werdet ihr Geborgenheit und Heil für euch finden" (Jer 6, 16). "Vamos Caminando. Machen wir uns auf den Weg!"¹²⁵; den eigenen deutschen Weg, den Weg der eigenen Gemeinde. Dies nicht nach immer neuen pastoralen Plänen, sondern nach der Verheißung von Micha 4,2: "Er wird uns seine Wege zeigen, auf seinen Pfaden sollen wir gehen. Denn von Zion kommt die Belehrung, aus Jerusalem kommt das Wort des Herrn", von der Tora Jahwes, die für Christen ein für alle Mal durch das sprachliche und nichtsprachliche Handeln Jesu von Nazareth interpretiert wurde.¹²⁶

Prof. Dr. Hubert Frankemölle
Helmarshäuser Weg 2
4790 Paderborn

124 Zur historischen Perspektive vgl. H. Frankemölle, Die Jesusbewegung als Basisgemeinde?, in: ders. (Hg.), Kirche von unten, München/Mainz 1981, 36-61; ders., Zur "Theologie des Volkes" im Neuen Testament, in: A. Exeler/N.Mette (Hg.), Theologie des Volkes, Mainz 1978, 86-119; E.A. Judge, Christliche Gruppen in nichtchristlicher Gesellschaft, Wuppertal 1974; ders., Die frühen Christen als scholastische Gemeinschaft, in: W.A. Meeks (Hg.), Zur Soziologie des Urchristentums, München 1979, 131-164. - Zur gegenwärtigen Situation vgl. u.a. R.J. Kleiner, Basisgemeinden in der Kirche, Graz 1976; Frankemölle, Kirche von unten (s.o.); E. Klünger/R. Zerfaß (Hg.), Basisgemeinden, Würzburg 1984; N. Copray u.a. (Hg.), Die andere Kirche. Basisgemeinden in Europa, Wuppertal 1982; S. Dunde (Hg.), Katholisch und rebellisch, Hamburg 1984; Mette/Blasberg-Kuhnke, Kirche (s. Anm. 98).

125 Equipo Pastoral de Bambamarca (Hg.), Vamos Caminando. Machen wir uns auf den Weg! Freiburg/Münster 1983; vgl. auch G. Gutiérrez, Aus der eigenen Quelle trinken. Spiritualität der Befreiung, München/Mainz 1986.

126 Aus dem Lebenskontext der Befreiungstheologie Südamerikas vgl. dazu jetzt L. Boff, Jesus Christus, der Befreier, Freiburg 1986 (das Buch ist eine Übersetzung der spanischen Ausgabe von 1972 und entwickelt dementsprechend erst einige Ansätze einer befreiungstheologischen Christologie); C. Busmann, Befreiung durch Jesus? Die Christologie der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, München 1980.