

# „Für das Volk“

Die Sendung Jesu und die Hoffnung Israels

von Thomas Söding, Wuppertal

Nach dem Johannesevangelium erklärt Kaiaphas, es sei „besser, wenn ein einziger Mensch für das Volk stirbt, als wenn das ganze Volk zugrundegeht“ (Joh 11,50). Ihm geht es um die Zukunft Israels unter der Herrschaft der Römer, um die Heiligkeit des Tempels, um die Einigkeit des Volkes. Dafür ist er bereit, Jesus zu opfern. Jesus seinerseits ist nicht bereit, das Unrecht, das ihm angetan wird, gutzuheißen; er wehrt sich gegen die Schläge, die ihm ein Soldat später beim Verhör vor Hannas versetzt: „Habe ich schlecht geredet, beweise, dass es schlecht war; wenn es aber recht war: was schlägst du mich?“ (Joh 18,23). Aber er ist bereit, sein Leben einzusetzen, es als Guter Hirte hinzugeben „für die Schafe“ (Joh 10,11). Das weiß der Evangelist. Deshalb empört er sich im Evangelium nicht über Kaiaphas, sondern kommentiert dessen machiavellistische Maxime, indem er sie als ungewollte Prophetie deutet (11,51). Im Zentrum steht das „Für“, das Leitmotiv neutestamentlicher Soteriologie. Der Evangelist bestätigt vom Standpunkt des christlichen Glaubens aus, was für Jesus außer Frage steht, ja die Mitte seiner Sendung ausmacht: dass sie nicht etwa gegen das Volk gerichtet ist, sondern im Gegenteil „für“ Israel geschieht. Allerdings präzisiert der Evangelist: „nicht nur für das Volk allein, sondern damit er die zerstreuten Kinder Gottes zur Einheit zusammenführe“ (11,52). Zwischen beidem besteht ein Zusammenhang. Es ist der Zusammenhang der unbedingten und unbegrenzten Liebe Gottes.

## I. Das Leitmotiv neutestamentlicher Soteriologie

Nach der markinischen und matthäischen Abendmahlstradition deutet Jesus den Becher, den er den Zwölf bzw. den verbliebenen Elf reicht, als „Blut des Bundes, vergossen für viele“ (Mk 14,24 par. Mt 26,28). Vorbereitet ist dieses *verbum testamentum* durch das Menschensohnlogion Mk 10,45 par. Mt 20,28: „Der Menschensohn ist nicht gekommen, bedient zu werden, sondern zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele“. In der Sprache der Bibel zielt „viele“ nicht auf eine mögliche Begrenzung, sondern auf die Unbegrenztheit des „Für“. Deshalb kann es

in den neutestamentlichen Briefen dreimal heißen, Jesus sei „für alle“ gestorben (2Kor 5,14; 1Tim 2,6; Hebr 2,9). In der paulinischen und lukanischen Variante der Abendmahlstradition steht zwar „für euch“ (Lk 22,19f.; 1Kor 11,24). Aber auch nach Lukas sind die Repräsentanten des ganzen Gottesvolkes angeredet, das sich nachösterlich aus Jerusalem, Judäa, Samaria und allen Völkern der Erde (Apg 1,8) zusammenfinden wird, und nach Paulus sind diejenigen gemeint, die in den einen Leib Christi hineingetauft sind, „ob Juden, ob Griechen, ob Sklaven, ob Freie“ (1Kor 12,13; vgl. Gal 3,28). Wenn Paulus pathetisch schreibt, dass Christus „mich geliebt und sich für mich dahingegeben hat“ (Gal 2,20), oder Jesus dem geheilten Gerasener aufträgt, in seiner Heimat zu verkünden, was „der Herr für dich getan“ hat (Mk 5,19), wird am Beispiel einzelner Menschen die Unbegrenztheit der Gnade Gottes für alle sichtbar.

Die Herrenmahlstradition, die Jesu Proexistenz ins Bild setzt<sup>1</sup>, erhellt das Verständnis der gesamten Sendung Jesu, die in der Gabe von Brot und Wein kulminiert; sie prägt das Gedächtnis und die Feier Jesu Christi in der Kirche.<sup>2</sup> Das „Für“ ist das Leitmotiv der gesamten Sendung und so auch des Todes wie der Auferweckung Jesu.<sup>3</sup> Die Eucharistie ist mit dem Pascha Israels (Ex 12) verbunden (Mk 14,12–16 parr.; vgl. 1Kor 5,7). Jesus spricht beim Letzten Abendmahl nach Markus und Matthäus mit Verweis auf Ex 24 vom „Bund“, nach Lukas und Paulus mit Verweis auf Jer 31 vom „Neuen Bund“, der durch seinen Tod gestiftet wird. Das Bundesmotiv zeigt an, dass im Herzen des Neuen Testaments die Frage nach dem Verhältnis zwischen Israel und der Kirche aufbricht und auf die Frage nach dem Verhältnis Jesu zu Israel zurückgeführt wird.<sup>4</sup> Das

---

<sup>1</sup> Vgl. Heinz SCHÜRMAN, *Jesus – Gestalt und Geheimnis*, Paderborn 1994, 286–345. Präziser noch scheint die Differenzierung von Proexistenz und Theozentrik (besser: Patrozentrik) bei Wilhelm THÜSING, *Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus. Grundlegung einer Theologie des Neuen Testaments I: Kriterien aufgrund der Rückfrage nach Jesus und des Glaubens an seine Auferweckung*, Münster 1996 (1981), 93.73.

<sup>2</sup> In ökumenischer Absicht habe ich diese Bedeutung exegetisch zu eruieren versucht in: „*Tut dies zu meinem Gedächtnis*“. *Das Abendmahl Jesu und das Herrenmahl der Kirche*, in: Thomas SÖDING (Hg.), *Eucharistie – Positionen katholischer Theologie*, Regensburg 2002, 11–58.

<sup>3</sup> Vgl. Martin KARRER, *Jesus Christus im Neuen Testament* (NTD.E 11), Göttingen 1998, 106–132.

<sup>4</sup> Dem Thema sind zwei exegetische Quaestiones gewidmet, die aus Jahrestagungen der alttestamentlichen und neutestamentlichen Arbeitsgemeinschaft hervorgegangen sind; vgl. Erich ZENGER (Hg.), *Der Neue Bund im Alten. Zur Bundestheologie der beiden Testamente* (QD 146), Freiburg-Basel-Wien 1993; Hubert FRANKEMÖLLE (Hg.), *Der ungekündigte Bund. Antworten des Neuen Testaments* (QD 172), Freiburg-Basel-

„Für viele“ stellt diese Frage in den Horizont der universalen Heilsmitteilung Gottes durch seinen Messias.

Die Wendung nimmt das Vierte Lied vom Gottesknecht auf: „Er trug die Sünden von vielen und trat für die Schuldigen ein“ (Jes 53,12). Nach Jes 52,15 sind die „vielen Völker“, die ob des Gottesknechtes und seines Geschicks ins Staunen geraten, eingeschlossen. Das stellvertretende Leiden des Gottesknechtes kommt nicht nur den Sündern innerhalb des Gottesvolkes Israel zugute, sondern auch den Völkern. Nach Jes 53 wird Israel einer unverzeihlichen Schuld inne; dass sie durch ein Opfer im Tempel, durch persönliche Reue oder eine kollektive Buße abgetan werden könnte, scheint ausgeschlossen. Es kommt auf den zum Opfer gemachten Gerechten an, der durch das Opfer seines Lebens die „vielen“ gerecht macht“ (Jes 53,11). Zugleich mit dem Vertrauen, dass Gott seinem Volk Israel Erlösung schafft, wo keine menschliche Möglichkeit und keine religiöse Institution mehr einen Ausweg bereiten könnte, bricht die Vorstellung einer Rettung auch der Völker durch den Gottesknecht auf, der mitten in Israel steht, auch wenn die Sünder ihn mit Berufung auf Gott haben ausgrenzen wollen.<sup>5</sup> Während aber im Alten Testament die Identität des Gottesknechtes, besonders seines Verhältnisses zu Gott selbst, offen bleibt, wird sie im Neuen Testament beantwortet: Jesus Christus ist der Gottessohn, in dem Gott war, um selbst die Versöhnung zu bewirken (2Kor 5,19)<sup>6</sup>.

---

Wien 1998. Während der Herausgeber der alttestamentlichen *Quaestio* das Innovationspotential der alttestamentlichen Bundestheologie akzentuiert, versucht der Herausgeber der neutestamentlichen *Quaestio*, die Innovationskraft der neutestamentlichen Bundestheologie zu relativieren. Die Diskussion gewönne an Klarheit, wenn deutlich würde, dass die Neuheit des Neuen Bundes nur christologisch zu bestimmen ist und dass im Rahmen einer kanonischen Theologie beide Testamente im gleichen Maße an Gewicht gewinnen oder verlieren.

<sup>5</sup> Zur Auslegung vgl. die wichtigen Beiträge von Hermann SPIECKERMANN, *Gottes Liebe zu Israel. Studien zur Theologie des Alten Testaments* (FAT 33), Tübingen 2001, 119–155.

<sup>6</sup> Dass 2Kor 5,19 so übersetzt werden muss (wie die Lutherbibel und nicht wie die Einheitsübersetzung), hat Otfried HOFIUS neu begründet: „Gott war in Christus“. *Sprachliche und theologische Erwägungen zu der Versöhnungsaussage 2 Kor 5,19a*, in: Ingolf U. DALFERTH – Johannes FISCHER – Hans-Peter GROSSHANS (Hg.), *Denkwürdiges Geheimnis. Beiträge zur Gotteslehre*. FS Eberhard Jüngel, Tübingen 2004, 225–236.

## II. Problematisierungen

Dass Jesus „für viele“, „für euch“, „für mich“ und „für dich“ gekommen, gestorben und auferstanden ist, war innerhalb und außerhalb der Kirche nie unumstritten, sondern stand immer im Kern christologischer Debatten. Gegenüber der neutestamentlichen Zeit hat sich der heutige Problemhorizont aber erheblich verschoben.

### 1. Neutestamentliche Konstellationen

Das Urchristentum, in seinen Anfängen judenchristlich durch und durch, muss entdecken, was Jesu Sendung, Tod und Auferstehung für die Völker bedeutet. Der explizite Auftrag zur Heidenmission ist in allen Traditionssträngen mit dem Missionsauftrag des Auferstandenen verbunden (Mt 28,16–20; Apg 1,8; Gal 1,15f.; Mk 16,16).<sup>7</sup> Die kontroverse Diskussion über die Heiden dreht sich nicht um das Ob, sondern um das Wie ihrer Integration in die Kirche: Sind die Beschneidung und die Werke des Gesetzes notwendig, oder kommt es allein auf den Glauben an, der durch Liebe wirksam ist (Gal 2,16; 5,6)? Die Debatte führt schließlich zum Sieg der paulinischen Freiheitstheologie, soweit sie mit der Ekklesiologie des Petrus und des Jakobus übereinstimmt (vgl. Apg 15,1–29). Im österlichen Licht wird deutlich, dass die Heilsbedeutung des Todes Jesu „für viele“ nicht irgendwie eingegrenzt werden kann, sondern universal zu verstehen ist.<sup>8</sup> Dies ist eine notwendige Konsequenz daraus, dass Jesus, der Sohn Gottes, „ein für allemal“ gestorben ist (Hebr 7,27; 9,12; 10,2.10; vgl. Röm 6,10; 1Petr 3,18), also eschatologisch-definitiv, unableitbar und unüberbietbar Gottes heilschaffende

---

<sup>7</sup> Vgl. Peter STUHLMACHER, *Zur missionsgeschichtlichen Bedeutung von Mt 28,16–20*, in: *Evangelische Theologie* 59 (1999) 108–130.

<sup>8</sup> Die in der historisch-kritischen Exegese traktierte Frage, wie Jesus selbst seinen Tod verstanden und ob er, wenn er ihm Heilsbedeutung zuerkannt hat, auch die Völker in den Blick genommen habe, bedürfte einer eigenen Studie. Sie hätte nicht nur die Texte zu analysieren, sondern auch die ideologischen Überfrachtungen vieler Rekonstruktionen zu kritisieren. Problematisch ist es auf der einen Seite, die voll entwickelte Soteriologie des Neuen Testaments, obgleich sie stark auf den Tod wie die Auferweckung reagiert, in den Mund, das Herz und den Verstand Jesu von Nazareth zu projizieren; ebenso problematisch ist es, Freiraum von dogmatischen Festlegungen durch historische Distanzierungen gewinnen zu wollen, obgleich dies gegen eine Vielzahl überlieferter Jesusworte spricht. Beide Manöver sind zum Scheitern verurteilt. Eine aussichtsreiche Position bezieht Ulrich WILCKENS, *Theologie des Neuen Testaments I/2: Jesu Tod und Auferstehung und die Entstehung der Kirche aus Juden und Heiden*, Neukirchen-Vluyn 2003, 65–86.

Gnade realisiert. Anders formuliert: Es ist eine notwendige Konsequenz daraus, dass *der Sohn Gottes* gestorben ist resp. dass Gott „seinen ureigenen Sohn nicht verschont, sondern für alle hingegeben hat“ (Röm 8,32). Paulus bringt im Ersten Thessalonicherbrief das Evangelium auf die Kurzformel: „Gott hat uns nicht für den Zorn bestimmt, sondern für die Erlangung des Heiles durch unseren Herrn Jesus Christus, der für uns gestorben ist, damit wir, ob wir wachen oder schlafen, gemeinsam mit ihm leben werden“ (1Thess 5,9f.). Das „Uns“ und „Wir“ verbindet die heidenchristlichen Thessalonicher (vgl. 1,9f.) mit dem judenchristlichen Apostel und allen Judenchristen (vgl. 1Thess 2,14).

Dass Jesu Heilstod – mit der Auferweckung und im Kontext seiner ganzen Sendung– nicht nur den Heiden, sondern auch Israel zugutekommt, ist im judenchristlich geprägten Neuen Testament eine selbstverständliche Voraussetzung. Wenn es thematisiert wird, gibt es besondere Gründe.

Ein erster Grund ist die Verstrickung der Hohenpriester und des Hohen Rates in die Schuld am Tode Jesu, wie sie im Neuen Testament gesehen wird.<sup>9</sup> Die Prophetie, die Kaiaphas nach Joh 11,45–53 *volens volens* abgibt, ist das stärkste Beispiel. Die Pointe besteht darin, dass diejenigen, die unter Berufung auf ihr Judentum die Gottessohnschaft Jesu ablehnen (19,7; vgl. 5,18; 10,33–36), und diejenigen, die für Jesu Tod schuldhaft Verantwortung tragen (Johannes denkt besonders an die Hohenpriester), dadurch nicht ihr Volk in den Untergang führen, sondern auf paradoxe Weise in Gottes Heilsplan integriert sind, der aber so kosmisch universal ist wie die Schöpfung (Joh 1,1–18). Der Inbegriff der Konfliktkonstellation zwischen Jesus und dem Hohenpriester, deren Heilsdramatik der Glaube erkennt, ist der Kreuzestitulus: „Jesus von Nazareth, König der Juden“ (Joh 19,19; vgl. Mk 15,26 parr.). Pilatus hat ihn aufgrund der Anklage und des Bekenntnisses Jesu geschrieben und nach Joh 19,21 gegen den Einspruch der Hohenpriester in seinem genauen Wortlaut verteidigt. Was *prima facie* der Verspottung Jesu dient,

---

<sup>9</sup> Davon ist die historische Rekonstruktion, die freilich umstritten ist, zu unterscheiden. Im Interesse theologischer Aufklärung kann sie nicht im Verweis auf die neutestamentliche Darstellung relativiert werden. Umgekehrt kann die historische Kritik die neutestamentlichen Berichte nicht nur dekonstruieren, sondern wird sie – kritisch ihren Quellenwert prüfend – als gezielte Darstellungen des Passionsgeschehens einschätzen, die nicht nur Fakten-, sondern Gedächtnisgeschichte treiben, um *post festum* die Bedeutung des Geschehens, seine Hintergründe und Folgen gleichzeitig sichtbar zu machen. Von großem Vertrauen in die prinzipielle Zuverlässigkeit der Synoptiker ist bestimmt Gerhard LOHFINK, *Der letzte Tag Jesu. Was bei der Passion wirklich geschah*, Bad Tölz 2004. Würde Johannes intensiver einbezogen, würde sich das historische Urteil etwas verändern.

ist *sub contrario* ein Bekenntnis zum jüdischen Messias, der, „gekreuzigt unter Pontius Pilatus“, sich in seinem Leiden nicht von seinem Volk abgewandt, sondern sich ihm rückhaltlos zugewandt hat.

Ein zweiter Grund, ausdrücklich die projüdische Heilswirkung des Todes Jesu ins Gedächtnis zu rufen, ist die Dominanz des Heidenchristentums, die im Gefolge der Völkermission vielerorts entsteht und ab dem 2. Jh. nahezu überall vorherrschen wird. Da Paulus in Rom befürchten muss, dass sich die Heidenchristen über die Judenchristen „erheben“ (Röm 11,18.20), macht er die Wendung „zuerst die Juden, dann die Heiden“ zu einem Leitmotiv seiner Theologie und bezieht es sowohl auf das Gericht über die Sünder als auch auf die Anteilgabe am Heil Gottes (Röm 1,16f.; 2,9f.). Es geht dem Apostel darum, die Verwurzelung der Kirche aus Juden und Heiden in Israel zu zeigen (Röm 11,16ff.), den Zusammenhang der Jesusgeschichte mit der Erwählung Israels herauszuarbeiten (Röm 9,1–5) und das Christusbekenntnis zur größeren Ehre Gottes zu vertiefen (Röm 11,33–36). Matthäus beleuchtet, dass Jesus „nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel“ gesandt war (Mt 15,24) und gesandt hat (Mt 10,5f.); er betont, dass Jesus nur als „Sohn Davids“ und „Sohn Abrahams“ (Mt 1,1) der „Immanuel“ ist (Mt 1,23; Jes 7,14), der „sein Volk von seinen Sünden erlösen“ (Mt 1,20) und genau auf diese Weise „viele“ von „Ost und West“ an den „Tisch“ mit „Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreich“ bitten wird (Mt 8,11).<sup>10</sup> Im Johannesevangelium redet Jesus mit größtem Nachdruck von der Rettung des ganzen Kosmos (Joh 4,42) und von der Anbetung „weder auf diesem Berg“, dem Garizim der Samariter, „noch in Jerusalem“, wo der Tempel 70 n. Chr. definiert zerstört sein wird, sondern „im Geist und in der Wahrheit“ (4,21.23), für die er selbst steht. Aber ebenso ist betont, dass Jesus vom Täufer Johannes „Israel bekannt“ gemacht wird (1,35); Jesus sagt ausdrücklich: „Das Heil kommt von den Juden“ (4,22), er identifiziert sich selbst als Jude (4,22; vgl. 18,35)<sup>11</sup>, verortet sich als verfolgter Prophet in Galiläa (4,43f.), feiert als jüdischer Pilger regelmäßig die Feste mit und stellt sich als der Gute Hirte dar, der „sein Leben für die Schafe“ einsetzt (Joh 10,15)<sup>12</sup>; wenn das folgende Jesuswort

<sup>10</sup> Ulrich LUZ nennt Matthäus ein „ökumenisches Evangelium“, weil es programmatisch juden- und heidenchristliche Traditionen zusammenbinde: *Das Evangelium nach Matthäus I* (EKK I/1), Zürich-Neukirchen-Vluyn 52002 (1985), 66.

<sup>11</sup> Zur Figurenkonstellation vgl. Roberto VIGNOLO, *Personaggi del Quarto Vangelo. Figure della fede in San Giovanni* (Biblica 2), Milano 2003, 121–165, 153ff.

<sup>12</sup> Zum christologischen Potential des Bildes vgl. Ruben ZIMMERMANN, *Jesus im Bild Gottes. Anspielungen auf das Alte Testament im Johannesevangelium am Beispiel des Hirtenbildfeldes in Joh 10*, in: Jörg FREY – Udo SCHNELLE (Hg.), *Kontexte des*

Joh 10,16 von „anderen Schafen, die nicht aus diesem Stall sind“, handelt, die der Hirt gleichfalls weiden muss, auf dass es nur eine Herde gebe, wie es nur einen Hirten gibt, liegt die Interpretation nahe, dass an die Juden und die Heiden zu denken ist.<sup>13</sup>

Die neutestamentliche Soteriologie lässt keinen Zweifel, dass Jesu Heilstod im Kontext seiner Inkarnation, seiner Sendung, seiner Auferweckung und Wiederkunft nicht mit dem Rücken zur Hoffnungs- und Leidensgeschichte Israels den Völkern sich zuwendet. Dass der „Menschensohn gekommen ist, zu suchen und zu retten, was verloren ist“ (Lk 19,10), gilt für Juden und Heiden.

## 2. Neuzeitliche Konstellationen

Heute werden die stärksten Einwände gegen die im Neuen Testament soteriologisch zentrale Verkündigung erhoben, Jesus sei „für“ andere gestorben, seien es viele, seien es alle, seien es einzelne. Den Blick nicht nur auf den Tod zu richten, sondern für die Inkarnation, das Wirken und die Auferstehung auszuweiten, hilft nicht entscheidend weiter, weil es um die Möglichkeit soteriologisch effektiver Stellvertretung geht. Immanuel Kant wandte ein, dass Menschen einander zwar in allen möglichen Situationen helfen können, indem sie füreinander eintreten, aber nicht im Allerpersönlichsten, der individuellen Schuld, von der sie aber gerade befreit werden müssten, wenn Erlösung geschehen solle.<sup>14</sup> Eine kritische Auseinandersetzung kann nur darauf setzen, dass der Begriff der Vernunft, den Kant seinem Einwand unterlegt, indem er die Religion in ihren Grenzen anzusiedeln trachtet, so ausgeweitet wird, dass sie verstehen kann, was die neutestamentliche Rede von Sühne und Stellvertretung voraussetzt: dass Gottes ewiger Sohn Mensch geworden ist, um die Schuld der Menschen auf sich zu nehmen und sie dort in die Freiheit zu führen, wo sie diese schuldhaft verspielt haben.<sup>15</sup> Mindestens müsste im Gespräch mit der Philosophie gezeigt werden können, dass unter der Voraussetzung des neutestamentlichen Inkarnations- und

---

*Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditionsgeschichtlicher Perspektive* (WUNT 175), Tübingen 2004, 81–116.

<sup>13</sup> So die Kommentare; vgl. Udo SCHNELLE, *Das Evangelium nach Johannes* (ThHK 4), Berlin<sup>3</sup>2003, 199.

<sup>14</sup> *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (Akademie-Ausgabe VI) 72.88.

<sup>15</sup> Vgl. Karl-Heinz MENKE, *Das Kriterium des Christseins. Grundriss der Gnadenlehre*, Regensburg 2003.

Auferweckungsglaubens das, was auf der zwischenmenschlichen, ethischen Ebene eine unübersteigbare Grenze der Stellvertretung ist, für die Heilungsvermittlung *a priori* nicht gelten kann.

Aber auch wenn der Einwand Kants nicht geteilt wird, findet die Verkündigung, Jesus sei der Retter „für viele“, keineswegs einhellige Zustimmung. Freilich wird, dass Jesus „der Heiden Heiland“ sei, heute weniger problematisiert, als dass er der messianische „König der Juden“ sei, als der er nach allen Evangelien am Kreuz hingerichtet wurde.

Im Zuge der vatikanischen Liturgiereform wurde zwar von manchen kritisiert, dass im Hochgebet ausdrücklich *pro vobis et pro multis* gesprochen wird, weil dadurch angeblich die Bedeutung der Taufe, des Glaubens und der Kirche geschmälert werde; aber die Kritiker konnten sich nicht durchsetzen, weil die biblische Basis fest ist. Nach wie vor wird allerdings gefragt, ob der Universalitätsanspruch des Christentums im Interesse eines allgemeinen Religionsfriedens radikal eingeschränkt werden müsse; seit dem 19. Jh. wird immer wieder gesagt, Jesus habe nur die „Europa zugewandte Seite Gottes“ gezeigt.<sup>16</sup> Doch diese Position liberaler Theologie leidet daran, dass sie Jesus nicht jüdisch sieht, sondern von vornherein „europäisch“ vereinnahmt – zu schweigen davon, dass sie ohne weiteres über die vielen asiatischen, afrikanischen und amerikanischen Christen hinwegzugehen bereit scheint. In jedem Fall ist es eine These, die eher kulturgeschichtlich als theologisch ansetzt und deshalb um den Preis erkaufte ist, wesentliche Texte des Neuen Testaments zu überfremden.<sup>17</sup>

Weit schwerwiegender ist heute die Frage nach der Heilsbedeutung Jesu für Juden – zumal wenn sie unter dem Vorzeichen einer biblisch begründeten und fundamentaltheologisch bewährten Stellvertretungstheologie gestellt wird. Läuft es nicht auf eine radikale Abwertung Israels, seiner Erwählung und seines Gesetzes hinaus, wenn Jesu Sendung, sein Kreuzestod und seine Auferweckung als entscheidendes Faktum für Israels Rettung gesehen werden? Bedarf Israel der stellvertretenden Sühne Jesu? Hat Gott etwa seinen Bund aufgekündigt? Liegt Jesu Heilsbedeutung nicht eher darin, neben Israel auch die Heiden zum

---

<sup>16</sup> So Ernst TROELTSCH, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, Tübingen<sup>3</sup>1929, 79.

<sup>17</sup> Die weiterführende Frage lautet freilich, wie friedensfähig der christliche Absolutheitsanspruch ist und ob nicht gerade um der Hoffnung auf umfassende Gerechtigkeit willen die Einzigkeit Gottes für alle Völker festgehalten werden muss; vgl. Thomas SÖDING (Hg.), *Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte über den Monotheismus* (QD 196), Freiburg-Basel-Wien 2002.

Glauben an den einen Gott zu führen und sie allenfalls in das unverändert weiterbestehende Gottesvolk Israel einzugliedern? Führt am Ende gerade die Christologie zur Verwerfung Israels?<sup>18</sup>

Erst durch die Shoa ist der christlichen Theologie die Brisanz dieser Fragen aufgegangen. Die Notwendigkeit, ein radikal erneuertes Verhältnis der Kirche zu Israel zu entwickeln, ist unabweisbar.<sup>19</sup> Zwei Strategien lassen sich unterscheiden. Die eine setzt auf eine Revision, die andere auf eine Reinterpretation von Grunddaten christlicher Theologie, wie sie sich schon im Neuen Testament abzeichnen.<sup>20</sup> Die erste Strategie wird favorisiert, wenn der Eindruck vorherrscht, der neutestamentliche Ansatz, dass Jesus – auch – für sein eigenes Volk gestorben sei und dadurch den Völkern die Tür zur Kirche aufgeschlossen habe, müsse für die Geschichte „christlicher“ Israelvergessenheit und Judenfeindschaft verantwortlich gemacht werden; die zweite, wenn geurteilt wird, das Neue Testament enthalte in dem, was es über Jesu universale Heilsmittlerschaft sagt, das Potential einer radikal positiven Israeltheologie, auch wenn ihre Möglichkeiten auf weiten Strecken der Kirchen- und Theologiegeschichte nicht genutzt worden wären.

Bevor eine Entscheidung fallen kann, muss *sine ira et studio* untersucht werden, worin das Neue Testament in seinen verschiedenen Schriften die Notwendigkeit der Heilssendung Jesu auch für die Juden begründet sieht, welche Einwände es gegen diese Verkündigung namhaft macht und wie es in christologischer Perspektive die Hoffnung Israels sieht.

---

<sup>18</sup> Diesen Fragen stellt sich das Dokument der PÄPSTLICHEN BIBELKOMMISSION, *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel* 24. Mai 2001 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 152), Bonn 2002. Die Antwort einer radikal positiven Theologie Israels und des Judentums und einer radikalen Kritik des Antijudaismus wird aus der Heiligen Schrift, besonders dem Neuen Testament, abgeleitet.

<sup>19</sup> Eindrücke aus verschiedenen Disziplinen dokumentiert der Sammelband: Peter HÜNERMANN – Thomas SÖDING (Hg.), *Methodische Erneuerung der Theologie. Konsequenzen der wieder entdeckten jüdisch-christlichen Gemeinsamkeiten* (QD 200), Freiburg-Basel-Wien 2003.

<sup>20</sup> Für die erste Strategie steht das große Werk von Friedrich-Wilhelm MARQUARD, *Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie I-II*, München 1990/1991. Für die zweite die bewegende Studie von Jean-Marie LUSTIGER, *La promesse* (Parole et Silence), Paris 2002; vgl. zu beiden der Beitrag von Karl-Heinz MENKE in diesem Band.

### III. Jüdische Einwände gegen die Christologie im Spiegel des Neuen Testaments

Das Neue Testament gibt jüdischen Einwänden gegen die Heilssendung Jesu breiten Raum – nicht, um sie zu dokumentieren, sondern um sie aus christlicher Sicht zu widerlegen, aber doch auch, um das Konfliktpotential der Christologie deutlich werden zu lassen, ihre kritische Kraft und (paulinisch gesprochen) ihre unglaubliche Stärke, die in ihrer Schwäche liegt. Alle Einwände setzen voraus, dass Jesus für sein Evangelium Anspruch auf Gehör in Israel erhebt und für seine Person nicht nur Respekt, sondern Glauben fordert; alle Einwände setzen ebenso voraus, dass die nachösterliche Kreuzes- und Auferweckungspredigt – zuerst – Juden zu Adressaten hat, weil die Apostel und alle Missionare davon überzeugt sind, dass gilt, was nach Apg 4,12 Petrus vor dem Hohen Rat bekennt: „In keinem anderen ist das Heil zu finden. Denn es ist uns Menschen kein anderer Name unter dem Himmel gegeben, durch den wir gerettet werden.“

Die Einwände, so facettenreich sie im einzelnen wiedergegeben werden, lassen sich auf einige Grundtypen zurückführen.

#### 1. Der Kreuzestod Jesu

Im kritischen Gespräch mit Juden ist nicht prinzipiell die Auferstehung umstritten.<sup>21</sup> Hier läuft vielmehr die Frontlinie zwischen Juden und Juden. Das Verhör des Paulus vor dem Hohen Rat macht den Konflikt zwischen Pharisäern und Sadduzäern über die Auferstehung sichtbar (Apg 23,1–9). Jesus selbst ist von den Sadduzäern kritisch nach seiner Auferstehungshoffnung gefragt worden (Mk 12,18–27 parr.)<sup>22</sup>; doch dieselbe Kritik hätten Pharisäer einstecken müssen. Die von Matthäus ausgebaute Tradition, unter den Juden liefe das Gerücht um, Jesu Leichnam sei aus dem Grabe gestohlen (Mt 28,11–15), setzt die Möglichkeit einer leiblichen Auferweckung gerade voraus. Allerdings ist die für das Christusbekenntnis zentrale Deutung der Auferstehung „im Zuge der Erhöhung“<sup>23</sup> spezifisch neutestamentlich (Phil 2,6–11). Sie sprengt den Rahmen alttestamentlich-frühjüdischer Theologie – nicht weil der Gottessohn und Menschensohn an der Hoheit Gottes partizipierte; auch

<sup>21</sup> Erklärungsprobleme hat Paulus bei Heiden: im Lichte seiner Briefe nach 1Thess 4 und 1Kor 15, im Lichte der Apostelgeschichte nach der Areopagrede (Apg 17,16–34).

<sup>22</sup> Vgl. Otto SCHWANKL *Die Sadduzäerfrage (Mk 12,18–27). Eine exegetisch-theologische Studie zur Auferstehungserwartung* (BBB 66), Bonn 1987.

<sup>23</sup> Heinrich SCHLIER, *Über die Auferstehung Jesu*, Einsiedeln 1968, 24f.

der Menschensohn-Richter, den Daniel schaut (7,14f.), ist vom Glanze Gottes erfüllt und mit der Macht Gottes ausgestattet. Entscheidend ist der Zusammenhang von Tod und Auferweckung.

Also hängt alles am Kreuz Jesu. „Den Heiden Torheit, den Juden ein Skandal“ – Paulus fasst im Ersten Korintherbrief (1,23) präzise den Vorbehalt zusammen, auf den er als Missionar oft genug gestoßen ist. „Verflucht ist, der am Holze hängt“, sagt das Gesetz (Dtn 21,23), das Paulus in Gal 3,13 zitiert. Der Jude Tryphon hält Justin entgegen: „Daran zweifeln wir, ob der Messias aber auch so ehrlos gekreuzigt wurde, denn aufgrund des Gesetzes ist der Gekreuzigte verflucht ... Deutlich ist, dass die Schrift einen leidenden Messias verkündet. Wissen möchten wir aber, ob du auch beweisen kannst, dass das auch für das im Gesetz verfluchte Leiden gilt“ (c. Tryph. 89,2). Beim „leidenden Messias“ mag an den „Durchbohrten“ gedacht sein, den Sacharja (12,10) geschaut hat (vgl. Joh 19,37); aber selbst diese äußerste Ausdehnung alttestamentlich-frühjüdischer Messianologie, die einen leidenden Gerechten als Retter erhofft, lässt die Verkündigung eines Gekreuzigten nicht zu. Die synoptischen Kreuzigungsberichte spiegeln in den Verspottungsszenen die äußerste Härte des Kreuzestodes Jesu ebenso wie die abstoßende Wirkung des Gekreuzigten (Mk 15,29–32 parr.).<sup>24</sup>

Das Argument des Urchristentums, Jesus sei unschuldig verurteilt worden, und die Juden, soweit sie beteiligt waren, hätten aus Unwissenheit gehandelt (Apg 3,17; vgl. 13,27), aus fehlgeleitetem „Eifer für Gott“ (Röm 10,2), könnte (und sollte) zwar dem Einwand die Schärfe nehmen und hat ja auch die Judenchristen so oder so überzeugt. Es bleibt aber die Skandalosität eines gekreuzigten Messias, die durch den Christusglauben nicht ausgemerzt, sondern aufgedeckt wird, damit die absolute Grenzenlosigkeit der Anteilnahme Gottes an der Leidens- und Schuldgeschichte der Menschen vor Augen treten kann. Hier liegt der tiefste Grund für die Verwerfung des Gekreuzigten: Die lebendige Vorstellung der Heiligkeit Gottes scheint es zu verbieten, im Gekreuzigten die Ikone Gottes (2Kor 4,4) zu erkennen. Die Ablehnung des gekreuzigten Jesus wiederholt nach christlicher Lesart die Ablehnung des leidenden Gottesknechtes, während der jüdisch-christliche Glaube an die Heilswirksamkeit des Todes und die Auferstehung Jesu das Bekenntnis derjenigen Israeliten

---

<sup>24</sup> Vgl. meinen Beitrag: *Lernen unter dem Kreuz – Neutestamentliche Lektionen. Zum markinischen Kreuzigungsbericht (Mk 15,20–41)*, in: Hans MAIER (Hg.), *Das Kreuz im Widerspruch. Der Kruzifix-Beschluß des Bundesverfassungsgerichts in der Kontroverse* (QD 162), Freiburg-Basel-Wien 1996, 77–108.

aufnimmt, die das Vierte Lied vom Gottesknecht gedichtet und kanonisiert haben, weil sie erkannt haben: „Zu unserem Heil lag die Strafe auf ihm, durch seine Wunden sind wir geheilt“ (Jes 53,5).

Der Kreuzestod Jesu ist deshalb, mit jüdischen Augen betrachtet, ein Stein des Anstoßes, weil von den Christen verkündigt wird, Jesus sei nicht trotz seiner Kreuzigung, sondern als der Gekreuzigte der Sohn Gottes und sein Basileia-Evangelium sei nicht diesseits und jenseits von Golgatha wirksam, sondern gerade durch den Kreuzestod das eschatologische Heilsgeschehen.

## 2. Die Vollmacht Jesu

Die synoptischen Evangelien halten vielfach fest, dass es die vollmächtige Evangeliumsverkündigung Jesu gewesen sei, die auf Widerspruch der Protagonisten Israels gestoßen sei<sup>25</sup>. Es ist weder die Grundbotschaft der nahe gekommenen Gottesherrschaft (Mk 1,15 parr.) als solche, die zu einem Nein der Pharisäer und Schriftgelehrten führt<sup>26</sup>, noch ist es der Ansatz der Ethik Jesu im Doppelgebot (Mk 12,28–34).<sup>27</sup> Vielmehr sind es bestimmte, allerdings wesentliche Konsequenzen, die Jesus aus seiner Sendung zieht. Genannt werden in den Evangelien: die Vollmacht, Sünden zu vergeben (Mk 2,10 parr.), die Freiheit, mit Zöllnern und Sündern zu essen (Mk 2,16f. parr.), und die Souveränität, den Sabbat ganz in den Dienst am Menschen zu stellen (Mk 2,23–3,6 parr.).<sup>28</sup> Aus

<sup>25</sup> Es ist eine Schwäche der neutestamentlichen Darstellung, niedere Motive wie Neid (Mk 15,10 par. Mt 27,18) als ausschlaggebend anzuführen. Gewiss lässt sich solches nicht ausschließen; dominiert haben theologische Gründe.

<sup>26</sup> Anders steht es mit der Menge: Nach Lukas löst die Antrittspredigt Jesu, die Jes 61,1f. christologisch appliziert (Lk 4,18.21), eine wütende Aggression aus, ein Präludium des Leidens und der Auferstehung Jesu (Lk 4,1–30); nach dem Gastmahlgleichnis Lk 14,15–24 par. Mt 22,1–10 stößt die Einladung: „Kommt, es ist alles bereit!“, auf allgemeines Desinteresse.

<sup>27</sup> Über das Gebot der Feindesliebe ist im Neuen Testament kein Disput überliefert. Das Beispiel des barmherzigen Samariters, das den Geltungsbereich der Nächstenliebe paradigmatisch über jede denkbare Grenze ausweitet (Lk 10,25–37), ist typisch jesuanisch, aber von Lukas so erzählt, dass der Gesetzeslehrer nicht umhin kann, sich seiner Logik zu entziehen. Allerdings gibt es in der Gegenwart jüdische Stimmen, die es als überzogen verwerfen; vgl. Jacob NEUSNER, *Ein Rabbi spricht mit Jesus. Ein jüdisch-christlicher Dialog*, München 1997 (engl. 1993). Nach Sigmund FREUD ist die Feindesliebe tendenziell gewalttätig, weil sie widernatürlich sei und deshalb Aggressionen hervorrufe, die irrational und spontan hervorbrächen: *Das Unbehagen in der Kultur* (1930), in: *Gesammelte Werke 14*, London 1948, 419–506: 468–475.493–506 (Abschnitte V. VIII).

<sup>28</sup> Vgl. Klaus SCHOLTISSEK, *Die Vollmacht Jesu. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen zu einem Leitmotiv markinischer Christologie* (NTA 25), Münster 1992.

neutestamentlicher Perspektive ist dieses Vorgehen ein wesentlicher Teil der Sendung Jesu, ein notwendiger Ausdruck der Liebe Gottes, für die Jesus bedingungslos eintritt. Aus der Sicht von Pharisäern hingegen, wie sie im Neuen Testament dargestellt werden, ist es ein fahrlässiges, ungerechtfertigtes Verhalten, das der Heiligkeit Gottes und seines Gesetzes widerspricht. Im Kern steht die Frage, auf welche Weise Gott, indem er seine Herrschaft antritt, die Schuld aus der Welt schafft, wenn er die Übeltäter nicht einfach ausmerzt: ob durch die Erziehung zum Guten, die Anrechnung der guten Werke, durch die immer neue Vergebung der Sünden mittels der Opfer im Tempel und durch das gnädige Zudecken der unverzeihlichen Sünden<sup>29</sup> oder ein für allemal durch die stellvertretende Lebenshingabe des Gottesknechtes, in dem er selbst als Erlöser gegenwärtig ist.

Der Konflikt um Jesu Vollmacht spitzt sich nach allen Evangelien durch Jesu Tempelaktion zu. Die Synoptiker stellen sie als Auslöser der Verhaftung dar (Mk 11,15–19 parr.); Johannes sieht sie als Fanal, das Jesus gleich zu Beginn seines öffentlichen Wirkens in Jerusalem setzt, aber gleichfalls auf die Passion ausrichtet (2,13–22). Nach den Synoptikern wird Jesus ausdrücklich und anklagend gefragt, „in welcher Vollmacht“ er handle (Mk 11,28); nach Johannes verlangen „die Juden“ ein „Zeichen“ als „Beweis, dass du dies tun darfst“ (2,20). Die Frage, ob Jesus tun dürfe, was er im Tempel getan hat, wird mit Fug und Recht gestellt. Denn seine Aktion ist alles andere als harmlos. Es ist nach allen Überlieferungsvarianten das prophetische Zeichen für die kommende Zerstörung des Tempels – und für eine Zukunft des Gottesvolkes, seiner Gottesverehrung und der Gegenwart Gottes in ihm jenseits dieser Vernichtung. Markus zufolge (11,17) baut Jesus durch seine Tempelaktion nach einem Jesajawort (56,7) ein „Haus des Gebetes für alle Völker“, Matthäus zufolge (22,12–17) nach einem Psalmwort (8,3) einen Ort des Gotteslobes auch für Kinder und Kranke und Lukas zufolge (19,45–48) eine Stätte des öffentlichen Lehrens, während er Johannes zufolge seinen Leib zum Tempel macht, weil er selbst derjenige ist, in dem Gott zu sehen ist (Joh 12,45) und die wahre Anbetung Gottes (Joh 4,22ff.) geschieht. Jesus unterbricht an einer empfindlichen Stelle – bei den Geldwechslern und Tierhändlern, wo der Kontakt mit dem Publikum geregelt wird – symbolisch den Fortgang der Opfer, um die Augen dafür zu öffnen, dass Gott jetzt, da seine Herrschaft nahegekommen ist, auf

---

<sup>29</sup> Die Stichworte können das weite Spektrum pharisäischer Soteriologie, die in christlichen Darstellungen oft bis zur Unkenntlichkeit verzerrt wird, nur andeutungsweise hervorheben; vgl. Jacob NEUSNER, *Das pharisäische und talmudische Judentum. Neue Wege zu seinem Verständnis*, Tübingen 1984.

neue Weise, nämlich durch ihn, Jesus, Heil schafft und zwar ein für allemal und für alle.<sup>30</sup> Der Tempel ist die kultische, politische, soziale Mitte ganz Israels. Im Kern geht es aber beim Tempelkonflikt nicht um die Frage, ob Gott auch andere Wege als die kultischen bahnen könne, Schuld zu vergeben; das ist zweifellos der Fall: Das persönliche Bittgebet, die Reue und Wiedergutmachung werden in den Psalmen häufig genug genannt.<sup>31</sup> Es geht vielmehr um die Frage, ob Gott in diesem Menschen Jesus, der es wagt, wie einst Jeremia (7,11) zu kritisieren, das Haus Gottes sei zu einer „Räuberhöhle“ verkommen (Mk 11,17 parr.), so als Retter gegenwärtig ist, dass Sündenvergebung und Lebenserneuerung in der Anteilgabe an der nahekommenden Gottesherrschaft bestehen und definitiv an ihn gebunden sind, der sie verkündet und vermittelt.

In den Briefen des Neuen Testaments taucht die Vollmacht des Irdischen nicht im Spiegel jüdisch-christlicher Kontroversen über die Christologie auf. Wohl aber finden sich nachösterliche Explikationen der universalen Heilsmittlerschaft Jesu Christi in einer kultischen Sprache, die zeigt, dass der Kreuzestod Jesu als eschatologische Aufhebung des Tempelkultes gedacht werden konnte: Jesus ist nach Röm 3,25 – Paulus geht auf einen judenchristlichen Bekenntnistext zurück – der Sühneort, wo im Allerheiligsten des Tempels Gott präsent ist und die Vergebung wirkt (Ex 25,17–22)<sup>32</sup>; der Hebräerbrief (9,1–28) sieht Jesus als Hohenpriester, der sich selbst opfert, um ein für allemal Sühne für alle Sünden zu wirken. Röm 3,25 und Hebr 9 blicken freilich auf den Tod Jesu, nicht auf die Vollmacht des Irdischen, die allerdings, gerade durch die Tempelaktion, nach den Evangelien mit dem Kreuz Jesu verbunden ist.

Die Vollmacht Jesu ist bis in den Widerspruch hinein an seine Person und seine Sendung gebunden. Zwischen beidem lässt sich nicht trennen. Dies führt – angesichts des Kreuzestodes Jesu – an den Kern des Problems.

---

<sup>30</sup> Religionssoziologisch sieht Gerd THEISSEN (*Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh 2000, 178) einen engen Zusammenhang mit dem Letzten Abendmahl: Der Aufhebung des Tempelkultes entspreche die Einsetzung des Eucharistiekultes.

<sup>31</sup> Vgl. Bernd JANOWSKI, *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen*, Neukirchen-Vluyn 2003.

<sup>32</sup> Vgl. Peter STUHLMACHER, *Der Brief an die Römer* (NTD 6), Göttingen 1989, 57f.: Jesus Christus ist „gleichzeitig der den Glaubenden vom Kreuz herab begegnende Gott und der sich im Namen Gottes gehorsam aufopfernde Sohn Gottes, wahrer Gott und wahrer Mensch zugleich“. Die Kritik von Heinrich SCHLIER (*Der Römerbrief* [HThKNT 6], Freiburg-Basel-Wien 1979, 110f.) und Eduard LOHSE (*Der Brief an die Römer* [KEK IV], Göttingen 2003, 126f.) bezieht sich auf die Deutung von *hilasterion* als *kapporaet*, nicht aber auf die christologisch-soteriologische Pointe.

### 3. Die Gottessohnschaft Jesu

Nach der synoptischen Passionsüberlieferung gelingt es nicht, Jesus durch die Aussage von Zeugen eines todeswürdigen Verbrechens zu überführen (Mk 14,53–65). Auch seine Tempel- und Gesetzeskritik reicht bei weitem nicht für eine Verurteilung aus. Dass Lukas erzählt, Jesus sei des Volksaufruhrs bezichtigt worden (Lk 23,2.5), geschieht nur, um die Unhaltbarkeit der Anklage zu demonstrieren, die auch Pilatus zu sehen nicht umhinkann (vgl. Lk 23,14). Alle synoptischen Prozessberichte arbeiten heraus, dass der Hohepriester im entscheidenden Moment Jesus die Frage der messianischen Gottessohnschaft gestellt habe (Mk 14,61f. parr.).<sup>33</sup> Dies ist eine Stilisierung, die im Rückblick den Kern des Konfliktes herauspräparieren soll, wie er sich in der Sicht der Anhänger Jesu darstellt. Dem entspricht, dass in allen Evangelienberichten über den Pilatusprozess das messianische Königtum Jesu, ironisch gebrochen oder politisch verfälscht, im Zentrum steht.

Nach Johannes wird Jesus durch Hannas „über seine Jünger und über seine Lehre“ befragt (Joh 18,19), bevor er vor Pilatus – mit Berufung auf das Gesetz – als Sohn Gottes angeklagt wird (Joh 19,7). Tatsächlich hat Jesu Lehre nach dem Johannesevangelium, noch weit über die Synoptiker hinaus, christologische Substanz. Jesus offenbart Gott, indem er sich selbst als Offenbarer des Vaters offenbart, der nur deshalb authentische Kunde von Gott bringen kann, weil er als der eingeborene Sohn – anders als jeder andere Mensch – Gott gesehen hat (Joh 1,18) und sieht (Joh 5,19). Der Vorwurf im Pilatusprozess (Joh 19,7) bezieht sich darauf. Er ist doppelt vorbereitet.<sup>34</sup> Nach der Heilung des Gelähmten zu Bethesda an einem Sabbat (Joh 5,1–18) kommt es nach Johannes zur ersten Manifestation aggressiven Widerspruchs gegen Jesus, weil er gegen den

---

<sup>33</sup> Umstritten ist die Historizität. Die Diskussion muss zwei Probleme lösen. Zum einen ist die Frage zu beantworten, ob es einen regelrechten Synhedralprozess überhaupt gegeben hat oder nur ein mehr oder weniger formloses Verhör durch den Hohenpriester und seine Mitarbeiter; für das zweite plädiert Paul MIKAT, Art. *Prozeß Jesu II Rechtsgeschichtlich*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 8 (1999) 676ff. Zum anderen ist strittig, ob Jesu Messiasanspruch Grund genug für eine Verurteilung gewesen ist oder hätte sein können. Dies wird mit dem Hinweis auf andere jüdische Messiasgestalten oft bestritten; tatsächlich ist 100 Jahre später Bar Kochba, der sich als Messias verstanden hat oder doch von einigen als solcher angesehen wurde, nicht deshalb abgelehnt worden. Aber der Messiasanspruch Jesu, jedenfalls wie ihn die Evangelien überliefern, ist doch von anderer Qualität, welche die Sohn-Gottes-Christologie treffend zum Ausdruck bringt.

<sup>34</sup> Den Zusammenhang habe ich erörtert in: „*Ich und der Vater sind eins*“ (Joh 10,30f). *Die johanneische Christologie vor dem Anspruch des Hauptgebotes (Dtn 6,4f)*, in: *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 31 (2002) 177–199.

Vorwurf des Sabbatbruchs auf das ununterbrochene Wirken des Vaters verweist<sup>35</sup>, dem sein Wirken entspreche: „Deshalb trachten sie ihm um so erbitterter nach dem Leben, weil er nicht nur den Sabbat aufgelöst, sondern Gott seinen ureigenen Vater genannt und sich damit Gott gleichgestellt habe“ (Joh 5,18). Um den Zusammenhang von Jesu Person und Werk geht es auch an der zweiten Stelle, die den Blasphemie-Vorwurf dokumentiert. Im Hintergrund steht die Heilung des Blindgeborenen (Joh 9). Die Diskussion über die Voraussetzungen, die Implikationen und die Konsequenzen dieses Wunders, die – anachronistisch – mit dem Synagogausschluss verbunden wird (9,22; vgl. 12,42; 16,2f.)<sup>36</sup>, führt in Joh 10, nachdem Jesus sich als Guter Hirte offenbart hat, zu einer bemerkenswerten Differenzierung der Anklage gegen Jesu: „Nicht wegen einer guten Tat wollen wir dich steinigen, sondern wegen deiner Blasphemie. Denn du bist ein Mensch und machst dich selbst zu Gott“ (10,33). Bestritten wird nicht, dass die Heilung „gut“ war; bestritten wird die Deutung, die Jesus diesem Werk gibt: dass er das „Licht der Welt“ sei (Joh 8,12; 9,5; vgl. 1,9; 12,46), „eins“ mit dem Vater“ (10,30). Das christologische Potential dieser Deutung wird von „den Juden“ (die *als* Juden sprechen und deshalb so bezeichnet werden) richtig erfasst – und abgelehnt, weil sie in ihr eine Verletzung des Hauptgebotes zu erkennen meinen. Während Jesus in der Heilung des Blindgeborenen eines der „Zeichen“ gesetzt hat, das die Glaubenden als Offenbarung der Herrlichkeit des Vaters im Sohn lesen können, wird der Zeichencharakter von den Juden, die Widerspruch einlegen, abgelehnt – damit aber der Anspruch und mehr noch die Verheißung Jesu, sein irdisches Wirken sei die Begründung und Antizipation der vollendeten Erlösung.

In diesem christologischen Kontext steht auch die Diskussion der Abrahamskindschaft im Johannesevangelium. Jesus führt sie mit Juden, die zwar an seine Messianität glauben, diese aber nicht im Sinne der Sohn-Gottes-Christologie verstehen, wie sie Jesus nach dem Vierten Evangelium auch präexistenz-, inkarnations- und erhöhungstheologisch vertritt.<sup>37</sup> Sie berufen sich auf ihre Abrahamskindschaft, da Jesus sich als der „Sohn“ offenbart, der sie durch Gottes Wahrheit zu befreien verkün-

---

<sup>35</sup> Philo weist nach, dass Gen 2,1–4a nicht die *creatio continua* ausschließe; vgl. all. I 3.ff.16ff; Cher. 87–90; det. 1613; pot. 16.181.

<sup>36</sup> Zu diesem diffizilen Problem vgl. die erhellenden Bemerkungen von Jörg FREY, *Das Bild der Juden im Johannesevangelium*, in: Michael LABAHN – Klaus SCHOLTISEK – Angelika STROTMANN (Hg.), *Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium*. Festgabe Johannes Beutler, Paderborn 2003, 33–53, 38–45.

<sup>37</sup> Eine Paralleltradition bezeugt Joh 6,60–71: die Spaltung des Jüngerkreises aufgrund der inkarnatorischen und eucharistischen Verkündigung in der Brotrede.

det (Joh 8,32.36). Von Jesus wird ihnen diese Nachkommenschaft nicht bestritten (Joh 8,37a: „Ich weiß, dass ihr Nachkommen Abrahams seid“); wohl aber wird bestritten, dass sie sich auf Abraham berufen dürfen, wenn sie sein Wort und ihn selbst ablehnen (Joh 8,37b).

Dies ist keine johanneische Übersteigerung, sondern die johanneische Radikalisierung neutestamentlicher Christologie. Markus und Matthäus halten in ihren Nazareth-Traditionen fest, es sei gerade das menschliche Auftreten Jesu gewesen, das für seine Landsleute in einen unüberbrückbaren Widerspruch zum messianischen Anspruch seines Evangeliums und seiner Person geführt habe. Auf Jesu Lehre, über deren Weisheit sie rätseln, reagieren die Nazaretaner: „Ist das nicht der Zimmermann, der Sohn der Maria, der Bruder von Jakobus, Joses, Judas und Simon? Leben nicht seine Schwestern hier unter uns? Und sie nahmen Anstoß an ihm“ (Mk 6,3; vgl. Mt 13,55ff.).<sup>38</sup>

#### 4. Die Gottesfrage

In der Ablehnung der Gottessohnschaft Jesu wird aus neutestamentlicher Perspektive der Kern des Konfliktes sichtbar. Er verweist ins Zentrum des Gottesglaubens: Liegt es in der theologischen Konsequenz der Abrahamsverheißung, dass Gott seinen ureigenen Sohn als Retter schickt? Oder wären die christologischen Konsequenzen so, dass sie im Widerspruch zum Bekenntnis des einen Gottes ständen? Anders formuliert: Verbietet der Glaube an Gottes Heiligkeit und Einzigkeit den Glauben an die Menschwerdung Gottes zur Rettung der Welt? Oder liegt er in seiner Konsequenz?

Hier stoßen (von einem neutestamentlichen Standpunkt aus und sehr abgekürzt gesprochen) jüdischer und christlicher Glaube im harten Widerspruch aufeinander. Philo formuliert in großer Präzision die Paradoxie aus bestimmter jüdischer Sicht: „Eher wird Gott ein Mensch als ein Mensch Gott“ (leg. Gai. 118) – aber nur, um aus der Absurdität des ersten Gedankens die Verwerflichkeit des zweiten abzuleiten. Im

---

<sup>38</sup> Anders nach Lukas: Dort fragen sie sich, beeindruckt von „seinen Worten der Gnade“, die er durch die Zitation von Jes 61, 1f. und die Applikation auf die gegenwärtige Situation (Lk 4,21: „Heute hat sich das Schriftwort in euren Ohren erfüllt“) gesprochen hat: „Ist dies nicht der Sohn Josefs?“ (Lk 4,22). Zum Konflikt kommt es erst, als Jesus sich gegen eine – unausgesprochene – Vereinnahmung wehrt und auf prophetische Beispiele des Heilshandelns Gottes an Nicht-Israeliten verweist; eine sorgfältige historisch-kritische Exegese findet sich bei Walter RADL, *Das Evangelium nach Lukas I*, Freiburg-Basel-Wien 2003, 260ff. Bei Johannes hingegen wird die Frage „Ist dies nicht der Sohn Josefs?“ in der Synagoge von Kapharnaum bei Jesu Brotrede gestellt (6,42) und hat dort eine ähnlich kritische Funktion wie bei Matthäus und Markus.

Gegensatz dazu spricht der Prolog des Vierten Evangeliums von der Inkarnation des göttlichen Logos als der eschatologischen Aufgipfelung der Heilsgeschichte (1,1–18). Bei Philo erweist sich sein Tribut an den Mittelplatonismus als Grund, die Unmöglichkeit einer Inkarnation Gottes zu denken.<sup>39</sup> Für die Sadduzäer ist die Vorstellung eines messianischen Gottessohnes ohnedies ein Ding der Unmöglichkeit. In Qumran-Texten wird zwar ein nicht nur königlicher, sondern auch priesterlicher Messias erhofft – aber gerade nicht in der Gestalt eines Menschen, der am Kreuz stirbt.<sup>40</sup> Die Rabbinen haben später ohne den philosophischen Überbau Philos und ohne den eschatologischen Dualismus Qumrans die Verkündigung der Gottessohnschaft Jesu immer abgelehnt, weil sie einen Ditheismus gesehen haben. Johannes hingegen knüpft an denjenigen Strang der alttestamentlichen Weisheitstheologie an, der, *nachdem* der Monotheismus theologische Gewissheit geworden war<sup>41</sup>, unter schöpfungstheologischen, ansatzweise auch unter soteriologischen Gesichtspunkten die Frage stellt, wie Gott mit den Menschen und der Welt in Kontakt kommen könne, und sie mit Verweis auf die Sophia beantwortet, die „der Herr geschaffen hat als Anfang seiner Wege für sein Werk“ (Spr 8,22) der Schöpfung (Spr 8,23–33). Allerdings ist die Weisheit – wenn auch vor allen anderen Schöpfungswerken – selbst geschaffen. Sie bleibt Gott ein Gegenüber. Hier radikalisiert der Johannesprolog – in Übereinstimmung mit anderen Glaubensformeln und Christusliedern des Neuen Testaments (1 Kor 8,6; Phil 2,6–11; Kol 1,15–20). Der Logos gehört nicht auf die Seite der Schöpfung, sondern des Schöpfers. Deshalb ist der inkarnierte Logos, Jesus von Nazareth, als Gottessohn der Erlöser des ganzen Kosmos, Israel einbeschlossen. In theozentrischer Perspektive zeigt sich ein heilsdramatischer, unauflöslicher Zusammenhang zwischen Schöpfung und Erlösung; dieser Zusammenhang wird christologisch als dem Gottsein Gottes gemäß verstanden und verkündet. Hier liegt der sachliche Kern des jüdischen Widerspruchs gegen das christliche Evangelium, der sich desto deutlicher abzeichnet, je profiliert er erscheint.

---

<sup>39</sup> Den Unterschied zu Johannes markiert Folker SIEGERT, *Der Logos, „älterer Sohn“ des Schöpfers und „zweiter Gott“*. *Philons Logos und der Johannesprolog*, in: FREY – SCHNELLE, *Kontexte des Johannesevangeliums*, 277–293.

<sup>40</sup> Vgl. (zum gesamten Themenkomplex) Heinz-Josef FABRY – Klaus SCHOLTISSEK, *Der Messias. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments* (NEB Themen 5), Würzburg 2002, 44–52.

<sup>41</sup> Auf der Höhe des heutigen Forschungsstandes wird die Entwicklung nachgezeichnet von Erich ZENGER, *Der Monotheismus Israels. Entstehung – Profil – Relevanz*, in: SÖDING, *Ist der Glaube Feind der Freiheit?*, 9–52.

#### IV. Die Suche Jesu nach „den verlorenen Schafen des Hauses Israel“

Die Suche nach den Verlorenen ist ein Grundzug des Wirkens Jesu. Die Gleichnisse in Lk 15 zeigen, dass „Verlorenheit“ nicht eine nur existentielle Metapher, sondern eine soziale, psychische, religiöse Realität ist. Das Wort des Vaters im Gleichnis vom verlorenen Sohn: „Mein Sohn war tot und lebt wieder; er war verloren und ist wiedergefunden worden“ (Lk 15,24.32) misst die Dimensionen sowohl der Verlorenheit als auch des Findens aus. Es geht um Leben und Tod.

Nicht anders ist es, wenn nach dem matthäischen Sondergut Jesus sich „zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt“ weiß (Mt 15,24) und nach Markus die Menschen, die „aus allen Städten“ Israels zu ihm in die Einsamkeit kommen, als „Schafe, die keinen Hirten haben“ (Mk 6,34), ansieht. So gewiss in diesen Versen der deutende Blick und die gestaltende Hand der Evangelisten und ihrer Traditionen auszumachen sind, so kennzeichnend sind sie doch für Jesu Sendung. Welche Bedeutung sie für Israel hat, ergibt sich von den neutestamentlichen Texten aus in zweifacher Ausrichtung: im Blick auf die Verlorenheit, die es notwendig macht, auf die Suche zu gehen, und im Blick auf die Freude des Findens, die auf ein Glück verweist, das jedes menschliche Maß überschreitet. Von daher erklärt sich, auf welche Weise Jesus die Verlorenen sucht und was geschieht, wenn er sie findet – und wenn abgelehnt wird, dass er sie suchen muss und finden kann.

##### 1. Die Verlorenheit der Israeliten im Spiegel des Neuen Testaments

Von der Verlorenheit der Israeliten kann die christliche Theologie nur unter drei Voraussetzungen sprechen: dass (erstens) nicht eine spezielle Schuld „der Juden“ hypostasiert, sondern die Universalität der Sündenmacht betont wird, die auch die Völker erfasst, die Erlösungsbedürftigkeit aller begründet und erst endgültig besiegt ist, wenn der Tod ausgespielt haben wird (1Kor 15,20–28); dass (zweitens) keine andere Hamartologie leitend wird als die der neutestamentlichen Autoren, die nahezu durchweg selbst Juden sind und ihren christlichen Glauben nicht als Absage ans Judentum, sondern als dessen Erfüllung gesehen haben; und dass (drittens) in die geschichtlichen Erfahrungen der nachneutestamentlichen Zeit die Bewertung der exegetisch zu erhebenden Ergebnisse eingehen, insbesondere die Geschichte des pseudochristlichen Antijudaismus von Christen.<sup>42</sup> Von der Verlorenheit der Schafe im Haus Israel zu

---

<sup>42</sup> Differenzierte Stimmen aus dem internationalen Katholizismus, die zurückhaltend mit dem Vorwurf des Antijudaismus umgehen, finden sich in: *Radici dell'Antigiuda-*

sprechen, heißt nicht, von der Verlorenheit Israels zu reden. In der Spannung zwischen Erwählung und Verstockung, Gottes Treue zu seinem Bund und der Untreue des Volkes zeigt sich bereits das Drama der Geschichte Israels im Alten Testament. Durch Jesus spitzt es sich eschatologisch zu, um sich endgültig zum Heil zu wenden. Davon legt das Neue Testament vielfältig und spannungsreich Zeugnis ab.<sup>43</sup>

### *a. Synoptische Positionen*

Für die Rückfrage nach Jesus haben die synoptischen Evangelien erst-rangige Bedeutung. Sie deuten Jesus im Lichte seines Todes und seiner Auferweckung; ihr Anspruch ist, dadurch Jesus in der Perspektive sichtbar zu machen, die von Gott geöffnet wird und dem Kommen der Gottesherrschaft entspricht.

### *Der Täufer Johannes*

Vor Jesus tritt Johannes der Täufer auf.<sup>44</sup> Er steht in der Reihe der prophetischen Gerichtsprediger, die das Gottesvolk zur Umkehr rufen (Mk 1,4 parr.). Johannes verkündet seine Botschaft freilich im Horizont apokalyptischer Theologie. Die prophetische Diagnose, die er stellt, ist alarmierend: Es gibt keinen Israeliten, der von Sünde frei wäre; jeder muss seine Schuld bekennen. Aber der Ort dieses Bekenntnisses, soweit es Vergebung wirkt, ist nicht das Haus, die Synagoge oder der Tempel, sondern der Jordan in der Wüste. Dieser Ort zeigt, wie abgründig Israels Sünde ist und dass nur ein schöpferischer Neuanfang Zukunft schenkt. Johannes wendet sich – idealiter – an alle Israeliten und redet auch diejenigen, die zu ihm kommen, als „Schlangenbrut“ an (Lk 3,7 par. Mt 3,7): als Menschen, die das Gift des Todes in sich tragen und um sich verbreiten. Johannes sieht nicht nur die Sünden der Israeliten; in ihnen sieht er auch die Sünde Israels: eine tödliche Unheilmacht, die sich aller

---

*ismo in ambiente cristiano.* Colloquio Intra-Ecclesiale. Atti di Simposio teologico-storico 30 ottobre – 1 novembre 1997, Città del Vaticano 2000.

<sup>43</sup> Einige Aspekte des Folgenden habe ich von einem anderen Ausgangspunkt aus sichtbar zu machen versucht in: *Umkehr und Versöhnung. Jesu Botschaft und Praxis im Kontext der Heiligen Schrift*, in: Heiliger Dienst 59 (2005) 8–22.

<sup>44</sup> Das Standardwerk der historisch-kritischen Redaktionsgeschichte stammt von Josef ERNST, *Johannes der Täufer. Interpretation – Geschichte – Wirkungsgeschichte* (BZNW 53); Berlin 1989. Markus (1,4–8) konzentriert sich auf den Täufer und Umkehrprediger, der den „Stärkeren“ ankündigt, der mit dem Heiligen Geist taufen wird; Matthäus (3,1–12) und Lukas (3,1–20) wissen die Umkehrpredigt des Täufers – mit Stoff aus der Redenquelle – zu konkretisieren; Johannes reduziert (1,6–8.15; 19–36) den Täufer auf seine Aufgabe als Zeuge Jesu Christi, vertieft dieses Zeugnis aber zu einem gültigen Ausdruck neutestamentlicher Christologie.

bemächtigt, selbst der Juden, die doch Abrahamskinder sind.<sup>45</sup> Deshalb muss der Exodus revidiert und neu inszeniert werden. Das geschieht durch die Taufe im Jordan. Gott reagiert auf die Sünde mit heißem und gerechtem Zorn; das Gericht Gottes, das Johannes verkündet, ist keine innerweltliche Katastrophe, sondern eine endzeitliche, kosmische. Entscheidend ist, dass die Abrahamskindschaft kein Argument ist, sich dem Anspruch des Täufers zu entziehen (Mt 3,9 par. Lk); im Gegenteil: die Berufung auf sie führt nur noch stärker in die Krise, wenn sie verkennt, dass alles auf die Umkehr ankommt.

Folgt man dem Täufer Johannes, sind die Israeliten verloren, wenn sie sich nicht jetzt von ihm mit Wasser im Jordan taufen lassen. Ihre ganze Hoffnung muss sich auf den „Stärkeren“ richten, der mit dem Heiligen Geist taufen und die Erlösung bringen wird – sei dieser Starke für den Täufer nun Gott selbst oder der Menschensohn. Johannes bringt die radikale Gerichtsprophetie der jüdischen Apokalyptik im Neuen Testament zur Geltung und prägt sie durch die Hoffnung auf den „Stärkeren“, den messianischen Retter (oder den kommenden Gott) um. Dem Täufer geht es nicht um die Verwerfung, sondern die Rettung Israels, auch wenn er selbst nicht der Retter ist. Der Täufer zeigt aber in seiner feurigen Gerichtsbotschaft beides: dass Israel nicht am Gericht vorbei gerettet wird, dass aber das Gericht der Rettung dient.

### *Jesu Liebe zu den Sündern, Jesu Mitleid mit den Armen*

Jesus teilt die apokalyptische Analyse des Täufers, dass alle Menschen, auch alle Israeliten „in der Finsternis sitzen und im Schatten des Todes“ (Lk 1,71), wie nach dem Lukasevangelium Simeon im *Benedictus* sagt. In seinem aktuellen Kommentar zu tödlichen Katastrophen, den Lk 13,1–9 festhält, analysiert Jesus in äußerster Schärfe den Reflex der Überlebenden, die Opfer seien selber schuld, als sublimen, desto gefährlicheren Ausdruck allgemeiner Sündenherrschaft.<sup>46</sup> Dass er Einzelnen – auf den Glauben hin – Sünden vergibt (Mk 2,1–12 par.; Lk 7,47f.), zeigt paradigmatisch allen, wie sehr sie auf die Vergebung Gottes angewiesen sind. Jesus heilt Kranke und treibt Dämonen aus, weil er Mitleid mit den Armen hat, um die zerstörerische Kraft der Sünde weiß und um die verheerende Wirkung des Vorurteils, jedes Gebrechen sei eine Strafe Gottes für die Sünden (Joh 9,1 ff.). Seine Wundertaten zeigen, dass alle

<sup>45</sup> Helmut MERKLEIN sieht Israel als „Unheilskollektiv“ angeredet (*Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft* [SBS 111], Stuttgart <sup>3</sup>1989, 28–33); das scheint überzogen. Johannes diagnostiziert, dass auch Israel im Bannkreis der Sünde steht.

<sup>46</sup> Vgl. François BOVON, *Das Evangelium nach Lukas II* (EKK III/2), Neukirchen-Vluyn 1996, 376–379.

des Arztes bedürfen, der ihre Krankheiten heilt (Mk 2,17 parr.; vgl. Lk 4,23).<sup>47</sup> Der Zöllner, der im Tempel betet: „Gott sei mir Sünder gnädig“, spricht das einzig wahre Wort – anders als der Pharisäer, der meint, der Umkehr nicht zu bedürfen (Lk 18,9–14).<sup>48</sup> Der heidnische Hauptmann, der weiß, weshalb er sagt: „Herr, ich bin nicht würdig, dass du eingehst unter mein Dach“ (Mt 8,8 par. Lk 7,7), erkennt im Glauben seine wahre Lage – anders als diejenigen Israeliten, bei denen Jesus auf taube Ohren stößt. Petrus ist seinem Herrn am nächsten, als er nach Lk 5,8 angesichts des reichen Fischfanges ausruft: „Herr, geh weg von mir, ich bin ein Sünder!“

Jesus freilich redet von der Sünde nicht nur aus Gerechtigkeitssinn, sondern mehr noch aus Mitleid. Er verurteilt die Täter, insbesondere die Heuchler, aber er fühlt mit der Not derer, die in die Irre gegangen sind und den Weg zurück nicht finden. Deshalb ist die Leitmetapher Jesu nicht die Schlange, sondern das – verlorene – Schaf, dass er, der Gute Hirte (Joh 10; Mk 6,34; vgl. Lk 15; Mt 2,6 [Mi 5,1]; 1Petr 2,25; 5,4), unter Einsatz seines Lebens sucht und findet.<sup>49</sup> Jesus will, dass die Sünder nicht an ihrer Schuld sterben, sondern trotz ihrer Schuld gerettet werden. Das zeigt in eindrucksvoller Farbigkeit die ins Johannesevangelium eingefügte Perikope von Jesus und der Ehebrecherin (Joh 8,1–11).<sup>50</sup> Dass die Frau schuldig geworden ist, steht nicht in Frage; die angedrohte Steinigung ist eine symbolische, keine real zu erwartende Strafe, „Wer ohne Sünde ist, werfe den ersten Stein“ ist die kritische Aufforderung Jesu an die Adresse derjenigen, die testen wollen, ob Jesus um der Heiligkeit Gottes willen der Vernichtung des sündigen Menschen zustimmt oder in seiner Menschenfreundlichkeit die Sünde nicht wahrhaben will. Es ist eine Aufforderung, nicht zu richten, um nicht gerichtet zu werden (Mt 7,1). Es ist mehr noch die Zusicherung, dass Jesus selbst die Sünderin nicht verurteilt, sondern sie, befreit von Schuld, leben lässt. Schuld wird vergeben nicht weil dies leicht wäre, sondern weil es schwer, ja eigentlich unmöglich ist (Mk 2,1–11 parr.; Lk 7,36–50).<sup>51</sup>

---

<sup>47</sup> Vgl. Reinhard von BENDEMANN, *Christus Medicus. Die Krankheiten in den neutestamentlichen Heilungserzählungen* (BThSt 52), Neukirchen-Vluyn 2003.

<sup>48</sup> Eine problemorientierte Auslegung, die den Antijudaismus auf weiten Strecken der Auslegungsgeschichte nicht marginalisiert, findet sich bei François BOVON, *Das Evangelium nach Lukas III* (EKK III/3), Neukirchen-Vluyn 2001, 201.218.

<sup>49</sup> Vgl. Ruben ZIMMERMANN, *Christologie der Bilder im Johannesevangelium. Die Christopoetik des vierten Evangeliums unter besonderer Berücksichtigung von Joh 10* (WUNT 171), Tübingen 2004.

<sup>50</sup> Vgl. Ulrich WILCKENS, *Das Evangelium nach Johannes* (NTD 4), Göttingen 1998, 137–140.

<sup>51</sup> Vgl. Reinhard von BENDEMANN, *Liebe und Sündenvergebung. Eine narrativ-*

Die tiefste Verlorenheit ist nach der synoptischen Tradition dort erreicht, wo der Kairos des Reiches Gottes verpasst wird, den Jesus mit seiner Gegenwart füllt. Dass in der Ablehnung und Verwerfung Jesu die Zeichen der Zeit eklatant verkannt werden, ist nach Lk 19,41–44 Gegenstand der Klage Jesu. Jesus weiß zwar prophetisch von der kommenden Zerstörung Jerusalems, die er – im Stile eines Propheten – als göttliches Strafgericht ankündigt, weil sich Jerusalem der Friedensbotschaft Jesu (die nie und nimmer mit dem zelotischen Aufstand vereinbar gewesen wäre) verweigert hat; aber er ist von jedem Triumphgefühl meilenweit entfernt, sondern voller Trauer: Er weint um Jerusalem. Dies ist nach Lukas vorbildlich für alle Christen zu allen Zeiten. Der Evangelist nimmt ernst, dass Jesu sich zu keinem Zeitpunkt von den Juden abwendet, sondern ihnen proexistent zugewandt bleibt – bis in den Tod und darüber hinaus.<sup>52</sup>

### *Jesu Ruf zur Umkehr*

Die Umkehr, zu der Jesus Israel ruft (Mk 1,15), besteht nicht nur darin, Gott in seinem Zorn, sondern in seiner Liebe Recht zu geben. Gottes Liebe ist heiß; sie umgreift und verwandelt seinen heiligen Zorn in rettendes Erbarmen. Die erschütternde Erkenntnis, unbedingt geliebt zu sein, wie sie im Gleichnis auf menschliche Weise der verlorene Sohn erfährt, entspricht der aufrüttelnden Frage an die Adresse des älteren Bruders, ob es nicht Grund zu höchster Freude sein sollte, dass „dieser da, dein Sohn“, der doch sein „Bruder“ ist, genauso geliebt wird wie er selbst (Lk 15,11–32). Gott in seiner Liebe Recht zu geben, heißt, zwar den Widerspruch derer nicht zu unterdrücken, die den ganzen Tag voller Hitze im Weinberg gearbeitet haben, aber doch dem „Herrn“ zuzustimmen, der, weil ihm alles gehört, uneingeschränkt gütig sein kann, ohne dadurch im mindesten das Recht der anderen zu verletzen (Mt 20,1–16). Gott in seiner Liebe Recht zu geben, heißt auch, Jesus zuzustimmen,

---

*traditionsgeschichtliche Analyse von Lk 7,36–50*, in: *Biblische Zeitschrift* 44 (2000) 161–182.

<sup>52</sup> Viele Kommentare haben keinen rechten Sinn für das „*Dominus flevit*“ und geben dem Text eine unnötige Schärfe gegen Jerusalem, indem sie den Akzent auf die Unheilsprophezie Jesu lenken, die „Blindheit“ aber nicht deutlich genug als Verstockung deuten und deshalb auch nicht das Gericht dem Heil zuordnen. Anders das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission von 2001 über „*Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel*“. Es spricht nicht nur von Jesu Schmerz angesichts der „tragischen Folgen“, die die Ablehnung Jesu hat, sondern schlägt auch die Brücke zum Kreuzweg: „Er weint über das Schicksal Jerusalems (19,41–44) und stellt sein eigenes beklagenswertes Los unter das Unglück der Frauen und ihrer Kinder in dieser Stadt (23,28–31).“

wenn er die Armen, die Hungernden und Weinenden (Lk 6,20f.), nach Matthäus (5,3–12) auch die um der Gerechtigkeit willen Verfolgten selig preist – weil der Ausgleich, den Gott schafft, in einem Überfluss besteht, der jedes Maß sprengt.

Jesu Umkehrpredigt wertet Israel nicht ab, sondern auf<sup>53</sup>; er ist nach der Bergpredigt gekommen, „Gesetz und Propheten“ nicht „aufzulösen, sondern zu erfüllen“ (Mt 5,17–20).<sup>54</sup> Deshalb kann das Ziel seiner Sendung nicht die Zerstörung, sondern nur die Rettung Israels sein – die freilich angesichts seiner Schuld und Not, inmitten der Leidensgeschichte der Menschheit, weder Anspruch noch Verdienst, weder unnötig noch selbstverständlich ist, sondern als reine Gnade und neue Schöpfung vorgestellt werden kann. Israel aber bedarf seiner zu seinem Heil – davon ist die synoptische Tradition so tief überzeugt, dass sogar der Name Jesu so gedeutet wird: „Er wird sein Volk von seinen Sünden erlösen“ (Mt 1,21). Bei aller gebotenen Vorsicht der historischen Rückfrage und allem Wissen um das christologische Interesse der Evangelien: Alle Anzeichen sprechen dafür, dass Jesus seine ureigene Sendung als eine verstanden hat, die der Rettung seines Volkes dient, das der eschatologischen Rettung bedarf, und dass die Rettung der Völker über seinen Heildienst an Israel vermittelt ist. Die Sendung Jesu signalisiert gerade nicht, dass Gott seinen Bund gekündigt hatte, sondern im Gegenteil, dass er zu ihm in unverbrüchlicher Treue steht.

Daraus aber folgt: Die Umkehr, zu der Jesus Israel ruft, ist nicht Abkehr vom Judesein, von der Abrahamskindschaft, von Mose, vom Bund und Gesetz, sondern Hinkehr zum Gott der Basileia, dem Vater Jesu, der sich im brennenden Dornbusch als „Gott Abrahams und Gott Isaaks und Gott Jakobs“ und dadurch als „Gott der Lebenden“ offenbart hat (Mk 12,18–27 parr.).

### *b. Johanneische Positionen*

Nach dem Vierten Evangelium wird Jesus vom Täufer mit dem ersten Christuswort der Erzählung als „Lamm Gottes“ angekündigt, das „die Sünde der Welt hinwegnimmt“ (Joh 1,29). Im weiteren Gang des Evan-

---

<sup>53</sup> Matthäus hat sogar, dass Jesus in Galiläa zu predigen beginnt, im Licht des Alten Testaments reflektiert und damit theologisch aufgewertet; vgl. Mt 4,12–17 mit Jes 8,23–9,1.

<sup>54</sup> Dieser Passus, der in der Bergpredigt eine hermeneutische Schlüsselposition innehat, wird von der Forschung sehr oft als rejudaisierende Interpolation in die von den „Antithesen“ geprägte Predigt der „Gesetzesfreiheit“ gedeutet; anders allerdings Ulrich WILCKENS, *Theologie des Neuen Testaments III: Geschichte des Wirkens Jesu in Galiläa*, Neukirchen-Vluyn 2002, 282–286.

geliums wird zweierlei erklärt: erstens dass auch „die Juden“ von dieser Sünde nicht frei sind, zweitens dass Jesus sie hinwegnimmt durch die Hingabe seines Lebens, weil verloren wäre, wer in dieser Sünde bliebe.<sup>55</sup> Das Vierte Evangelium ist ein eminentes Zeugnis des Christusglaubens (vgl. 20,30f.). Deshalb gilt es der Exegese über weite Strecken als narrativierte Dogmatik. Tatsächlich erreicht es einen Gipfel neutestamentlicher Theologie. Doch präsentiert es sich als Erinnerung an Jesus; es erzählt seine Geschichte vom Jordan bis Golgatha. Das Vierte Evangelium muss als Jesustradition ernstgenommen werden, auch wenn es historischen Rückschlüssen viele Hürden in den Weg stellt.<sup>56</sup>

### *Die Sünde und die Sünden*

„Sünde“ steht bei Johannes an erster Stelle (Joh 1,29) und meist im Singular (Joh 8,21; 9,41; 16,8). Der Vierte Evangelist überliefert zwar auch, dass Jesus *Sünden* ihm Plural vor Augen gehabt habe (Joh 8,24; 15,22) und dass deren Vergebung geradezu ein Inbegriff der Sendung ist, die der Auferstandene seinen Jüngern anvertraut (Joh 20,23). Der Erste Johannesbrief fordert die Glaubenden auf, im Vertrauen auf Vergebung die Sünden zu bekennen (1Joh 1,9). Bei den *Sünden* ist an die „bösen Taten“ (Joh 3,19ff.), die vielen Verfehlungen gegen das Liebesgebot zu denken, in dem Jesus den ethischen Anspruch des Gesetzes zusammenfasst (Joh 13,34; 15,12; 1Joh 2,7–12). Johannes konkretisiert sie kaum, weil sie ihn unter dem zentralen Aspekt interessieren, dass sie die Liebe verraten. Hier zeigt sich der Zusammenhang mit dem theologisch dominanten Gebrauch der Sünde im Singular. Nach dem Johannesevangelium setzt Jesus zwei Akzente: *Zum einen* ist die Sünde eine Unheilmacht, die dem Menschen die Freiheit nimmt: „Wer die Sünde tut, ist Sklave der Sünde“ (Joh 8,34); denn, wer sündigt, zerstört auch sein eigenes Leben, weil er nicht Gott, sondern den Teufel zu seinem Herrn macht, der in der Versklavung und Zerstörung des Menschen sein Ziel sieht (Joh

---

<sup>55</sup> Eine sorgfältige Studie, die in die Bahnen protestantischer Hamartologie einmündet, entwickelt Rainer METZNER, *Das Verständnis der Sünde im Johannesevangelium* (WUNT 122), Tübingen 2000. Er versteht Sünde als Unglaube, insofern als Verstoß gegen das Erste Gebot, während die Sünde gerade nicht als Gesetzesübertretung erscheine. Martin HASITSCHKA (*Befreiung von der Sünde nach dem Johannesevangelium. Eine bibeltheologische Untersuchung* [IthSt 27], Innsbruck 1989) ist hingegen in seiner gleichfalls wichtigen Arbeit – auf typisch katholische Weise – daran interessiert, die Sünde nicht von *den* Sünden zu trennen und die Vergebung der Sünden als jene Perspektive aufzudecken, in der sie thematisiert werden.

<sup>56</sup> Über den Paradigmenwechsel der Johannesexegese – und die neuen Kontroversen – informiert der von mir herausgegebene Sammelband: *Johannesevangelium – Mitte oder Rand des Kanons?* (QD 203), Freiburg-Basel-Wien 2003.

8,44). Nach dem Johannesevangelium malt Jesus die zerstörerische Kraft des Bösen nicht aus, macht aber den entscheidenden Punkt sichtbar: die Selbstentfremdung und Selbsttäuschung derer, die „die Finsternis mehr lieben als das Licht“ (Joh 3,19; vgl. 1,5), um ihrer radikalen Angewiesenheit auf Gottes Gnade nicht inne zu werden. *Zum anderen* zeigt sich in vielen einzelnen (leichten und schweren) Sünde eine wesentliche: die Absage an Gott, die Verkehrung der Gottesliebe in Gotteshass (Joh 15,24). Sünde und Unglaube gehören zusammen. Denn Sünde ist im Kern Unglaube, weil sie – praktische – Absage an Gott ist. Der Umkehrschluss ist weniger klar. Denn Unglaube resultiert nicht aus persönlichen Fehlverhalten. Wohl aber wirkt sich die Unheilsmacht der Sünde so aus, dass aus Verblendung Hass gegen Jesus entsteht, obwohl Jesus Gott als den Vater und sich als den Sohn offenbart. Entscheidend ist, dass nach Johannes Jesus sagt, es sterbe in der Sünde (Joh 8,21) und in den Sünden (Joh 8,24), wer nicht glaube. Denn allein der Glaube, verstanden als Glaube an den Vater und den Sohn, zu dem Jesus die Jünger aufruft (Joh 14,14), führt zur von Jesus offenbarten Wahrheit, die befreit (Joh 8,32).

### *„Die Juden“ im Machtbereich der Sünde*

Nach dem Johannesevangelium sind Juden, wie Jesus sie sieht und anspricht, weder von Sünden noch von der Sünde frei.<sup>57</sup> Sie zeigt sich bei ihnen allerdings in spezifischer Weise.

Signifikant ist der Kontrast zu den Samaritern. Deren prekäre Stellung im Umkreis der Tora, aber in Entfernung von Jerusalem personifiziert die Frau am Jakobsbrunnen, der Jesus auf den Kopf zusagt, dass sie nach fünf Männern, deren Frau sie war, jetzt mit einem zusammenlebt, der nicht ihr Mann ist (Joh 4,17f.).<sup>58</sup> Demgegenüber sind, wie Jesus sagt, „wir“ Juden dadurch ausgezeichnet, anzubeten, „was wir kennen“ (Joh 4,22). Die Abrahamskindschaft wird den Juden nach dem Johannesevangelium – wie nach den Synoptikern – nicht bestritten (Joh 8,37; vgl. Lk

---

<sup>57</sup> Die Rede von „den Juden“ im Johannesevangelium steht im Verdacht des Antijudaismus – der dann freilich gegen einen judenchristlichen Evangelisten gerichtet würde. Tatsächlich aber arbeitet Johannes heraus, dass die Gegner Jesu mit Berufung auf ihr Judentum gegen Jesus agieren; seine Kritik geht dahin, dass sie durch die Verwerfung Jesu ihr Judentum verraten; vgl. Rudolf PESCH, *Antisemitismus in der Bibel? Das Johannesevangelium auf dem Prüfstand*, Augsburg 2004.

<sup>58</sup> Nach JOSEPHUS (ant. 9.288) haben die Samariter fünf (nach 2Kön 17.29–41 sieben) Gottheiten verehrt. Aber Jesus wirft ihnen keinen Synkretismus vor. HIERONYMUS (ep. 108) und ORIGENES (Joh. 13,8 [GCS 10,232]) deuten die fünf Männer auf die fünf Bücher Mose, die von den Samaritern akzeptiert sind. Das würde zum Text passen, nicht aber die Weiterführung des Hieronymus, der gegenwärtige „Mann“ sei der Ketzler Dositheos. Der Text verweist vielmehr auf das Schisma, für das der Garizim steht.

13,16; 19,9). Aber Johannes arbeitet heraus, dass dieses erwählungsgeschichtliche Privileg nicht vor der Versuchung feil, Jesus für besessen zu erklären (8,48) und ihn umzubringen (8,40). Besonders gefährdet sind jene, die ihm eigentlich Glauben zu schenken bereit sind (8,30), aber nicht bereit sind, anzunehmen, dass Jesus nicht nur – als messianischer Prophet – Gottes Wort *sagt*, sondern – als präexistenter Gottessohn – *ist* (8,31–59).

Einen programmatischen Vergleich mit den Heiden und deren Schuld gibt es nicht. Aber Jesus spricht oft von „der Welt“. Dass er damit speziell „die Juden“ meine, die geradezu die Repräsentanten des Kosmos seien, wird zwar in der Literatur oft behauptet, entspricht aber nicht dem Text. Der Kosmos ist einerseits dadurch bestimmt, dass Gott ihn erschaffen hat (Joh 1,10) und durch Jesus rettet (Joh 1,29; 3,16f.; 4,42; 6,33.51; 8,12.26; 9,5; 12,47; vgl. 6,14; 10,36; 11,27), andererseits aber durch eine unvordenkliche (1,10), je neue und sich im Kommen Jesu radikalisierte Ablehnung Gottes durch die Menschen (Joh 7,7), in der Unkenntnis (Joh 1,10) sich mit Schuld paart (Joh 3,19f.) und zum Hass führt (Joh 15,19; 17,14), weil der Teufel sich zum Fürsten dieser Welt aufgeschwungen hat (Joh 12,31).

Von dieser Sünde der Welt sind nach Johannes auch die Juden nicht frei, wenn sie sich gegen das Wort Gottes aussprechen (Joh 1,10). Diese Ablehnung konkretisiert sich in der Verwerfung Jesu. Nach Johannes erfolgt sie keineswegs einhellig, sondern mit sehr viel Widerspruch, der sich selbst im Hohen Rat zu Wort meldet (7,50ff.). Auch das Volk<sup>59</sup> bildet keine Einheitsfront gegen Jesus, sondern bietet Raum für Kontroversen (7,37–49). Bei denen aber, die Jesu Passion betreiben, ist nach Johannes Verblendung im Spiel. Sie ist eine Mischung aus Schuld (Joh 9,41ff.) und Verstockung (Joh 12,37–43). Die Schuld besteht darin, trotz der Werke, die Jesus tut, und trotz der Zeugen, die er aufbietet (immerhin Mose und die Schrift sowie den Täufer Johannes), sehenden Auges ihn zu verwerfen und wider das Gesetz ihn zu töten (Joh 7,19). Verstockung ist diese Schuld, insofern Gott durch Jesus Gericht hält – im Sinne radikaler Unterscheidung zwischen denen, die seinem ewigen Wort folgen, und jenen, die es verwerfen.<sup>60</sup> Diese Verstockung ist keine Verwerfung, sowenig wie bei Jesaja (6,1–4) und bei Jesus nach der

---

<sup>59</sup> Joh 7,39 tradiert das harte Wort über Rabbinische Parallelen nennt Bill II 494–519; dazu Rudolf MEYER, *Der Am ha-Ares*, in: DERS., *Zur Geschichte und Theologie des Judentums in hellenistisch-römischer Zeit*, Berlin 1989, 21–39.

<sup>60</sup> Vgl. Roman KÜHSHELM, *Verstockung, Gericht und Heil. Exegetische und bibel-theologische Untersuchung zum sogenannten „Dualismus“ und „Determinismus“ in Joh 12,35–50* (BBB 76), Frankfurt a. M. 1990.

synoptischen Tradition (Mk 4,12 parr.). Die Verstockung ist notwendig, um den Widerstand aufzudecken, der sich gegen das Wort Gottes breitmacht; die Verstockung zielt aber auf die Verwirklichung umfassenden Heiles durch das Gericht (Joh 3,17; 12,47). Wenn es also bei Johannes heißt, dass Jesus die Verstockung bewirkt, die zu seiner Ablehnung führt, sind zwei Aussagen wesentlich: erstens, dass Jesus die Verstockung gerade dadurch herbeiführt, dass er in radikaler Klarheit das Wort Gottes verkündet; zweitens, dass eben deshalb das Wort Gottes in seiner Leben schaffenden Kraft das Nein, das es provoziert, letztlich aufhebt.

Im Falle von Juden ist es nach Johannes paradoxerweise das Erste Gebot, das den Widerspruch zu Jesus begründet, obgleich Jesus nichts anderes macht, als Gott die Ehre zu geben und für seine Einzigkeit einzutreten (5,34), die ewige Gültigkeit seines Wortes (Joh 8,37). Während es gälte, an Jesu Worten und Zeichen neu zu entdecken, wer von Ewigkeit her Gott ist, verweigern sich die „Seinen“ (Joh 1,10) dem, den Gott zu ihrem und der ganzen Welt Heil gesandt hat (Joh 3,16).

Ähnlich wie nach den Synoptikern erweist Jesus auch nach Johannes inmitten dieses Widerspruchs seinen Heildienst an den Israeliten, die durch Schuld und Not leiden müssen. Die Heilung des Sohnes des königlichen Beamten (Joh 4,43–54), des Gelähmten (Joh 5) und des Blindgeborenen (Joh 9) sind eindeutige Zeichen. Das größte, die Auferweckung des Lazarus, wird den Todesbeschluss gegen ihn auslösen. Schärfer noch als nach den Synoptikern arbeitet Jesus nach Johannes die Schuld derer heraus, die Jesus auf dem Gewissen haben (Joh 19,11). Im Passionsbericht heißt es zwar an vielen Stellen, „die Juden“ hätten Jesus angeklagt und seinen Tod gefordert (Joh 18,31.38; 19,7). Aber aus dem Zusammenhang geht hervor, dass damit keineswegs – anders als es die Exegese, sei es antijüdisch, sei es johanneskritisch, meistens meint – eine Kollektivschuld des jüdischen Volkes gemeint ist. Vielmehr wird im Text deutlich signalisiert, es seien die „Hohenpriester und ihre Diener“ gewesen (18,28.30.35; 19,6.12; vgl. 19,15), die Jesus zu Tode gebracht haben, freilich hätten sie als Juden gehandelt, d. h. unter Berufung auf ihr Judentum (Joh 18,35) und das Gesetz (19,7), obgleich Johannes deutlich zu verstehen gibt, das gerade sei ihr Irrtum, ihre Verblendung und ihre Schuld. Sie besteht am Ende darin, dass sie, um Jesus ans Kreuz zu bringen, ihre eigene Messias Hoffnung und ihren eigenen Gottesglauben verraten, indem sie erklären, keinen anderen König als den Kaiser zu haben (Joh 19,15).

## *Jüdischer Christusglaube nach dem Johannesevangelium*

Es besteht in weiten Teilen der Forschung der Eindruck, die johanneische Christozentrik grenze an einen Christomonismus, werte die Erwählung Israels ab<sup>61</sup>, sauge seine Geschichte auf<sup>62</sup> und reduziere seine Heilige Schrift, das „Alte Testament“, auf eine Voransage des Messias.

Das ist eine optische Täuschung.<sup>63</sup> Die Patrozentrik ist der Nerv der gesamten Sendung Jesu<sup>64</sup> – sowohl in der absteigenden Linie, die sich in der Sendungschristologie bündelt, als auch in der aufsteigenden Linie, die auf das „hohepriesterliche Gebet“ Joh 17 zuführt.<sup>65</sup> Die Abrahamskindschaft wird von Jesus radikal affirmiert und gerade durch seine Kritik am Verhalten derer, die ihn umbringen wollen, theologisch gefüllt (Joh 8,53–59). Mit Ps 82 unterstreicht er die Gottessohnschaft der Israeliten (Joh 10,34; Ps 82,6). Dass die Juden „Jünger des Mose“ sind (Joh 9,28; vgl. Bill II 535), ist nicht abschätzig gemeint, sondern bezeugt – durch die Kritik hindurch – höchste Wertschätzung. Das Gesetz, das nach Joh 1,17 Gott „durch Mose“ gegeben hat, wird zwar im Kern als Zeugnis messianischer Verheißung interpretiert, wie Philippus dem Nathanaël bezeugt (Joh 1,45), muss aber nach Jesu Wort als Gebot unzweideutig „getan“ werden (Joh 7,49), rechtfertigt niemals den Tod eines Unschuldigen (Joh 7,51) und wird deshalb missbraucht, wenn es die Kreuzigung Jesu begründet soll (Joh 19,7). Die Geschichte Israels wird zwar nicht nacherzählt; aber es werden bei Johannes eher mehr Namen und Institutionen als bei den Synoptikern genannt; die Beschneidung (Joh 7,22), die Bindung Isaaks (Joh 8,40), der Exodus (6,49.58), die Offenbarung an Mose (Joh 9,28), die Gabe des Gesetzes (1,17)<sup>66</sup>, das Manna in der Wüste, das „Brot vom Himmel“ (Joh 6,31f.; Ps 78,24).

<sup>61</sup> Christian DIETZFELBINGER, *Das Evangelium nach Johannes I–II* (ZBK 4/1.2), Zürich 2001, I 312: „So hat die der Heilsgeschichte verpflichtete Idee des Gottesvolkes in diesem Evangelium keinen Platz.“

<sup>62</sup> Jürgen ROLOFF (*Kirche im Neuen Testament* [NTD.E 10], Göttingen 1995, 305f.) spricht von einer „Entwirklichung“ des Gottesvolkgedankens.

<sup>63</sup> Ausführlicher zum folgenden mein Beitrag: *Die Offenbarung des Logos. Biblische Theologie und Religionsgeschichte im johanneischen Spektrum*, in: LABAHN – SCHOLTISSEK – STROTMANN, *Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium*, 387–415.

<sup>64</sup> Vgl. Wilhelm THÜSING, *Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus. Grundlegung einer Theologie des Neuen Testaments III: Einzigkeit Gottes und Jesus-Christus-Ereignis*, Münster 1999.

<sup>65</sup> Vgl. Wilhelm THÜSING, *Herrlichkeit und Einheit. Eine Auslegung des Hohepriesterlichen Gebetes Jesu (Joh. 17)*, Münster 1975.

<sup>66</sup> Trotz gewichtiger Gegengründe spricht das Gesetzesverständnis des Johannes gegen eine Deutung als antithetischer Parallelismus wie bei Otfried HOFIUS, „*Der in des Vaters Schoß ist*“ (Joh 1,18) (1989), in: DERS. – Hans-Christian KAMMLER,

Die Sünde, die Jesus nach dem Johannesevangelium am Werk sieht, zerstört nicht die Identität Israels, die vielmehr durch Gottes Erwählung und Führung bestimmt ist. Die Sünde vergiftet aber das Leben innerhalb Israels, wie sich am deutlichsten im Todesbeschluss des Kaiaphas zeigt (11,45–53). Deshalb ist der Glaube, zu dem Jesus nach dem Johannesevangelium (wo er nicht zur Umkehr ruft) führen will, keine Absage an das Judentum, an Israel, an das Gesetz, an Mose und die Propheten, sondern im Gegenteil eine radikale Hinkehr zu ihnen, allerdings im Zeichen der Offenbarung, die Jesus, das fleischgewordene Wort Gottes, definitiv bringt (1,18). Wie wenig der Christusglaube im johanneischen Verständnis den Bruch mit dem Judentum bedeutet, wie sehr er vielmehr als dessen Konsequenz verstanden wird, zeigt paradigmatisch die Berufung Nathanaëls. Da er auf Jesus zukommt, begrüßt Jesus ihn: „Siehe, ein wahrer Israelit, in dem kein Falsch ist“ (Joh 1,47); dem entspricht das Bekenntnis des Nathanaël: „Rabbi, du bist der Sohn Gottes, du bist der König von Israel“ (Joh 1,50). Der Streit, den Jesus besonders mit Pharisäern austrägt, ist nicht nur ein Streit um die Gottessohnschaft, sondern eben deshalb auch ein Streit um Mose und das Gesetz, den Sabbat und die Abrahamskindschaft. Nicht Kaiaphas, sondern Nikodemus steht auf dem Boden des Gesetzes (Joh 7,50ff.). Der Glaube der Jünger ist entschieden durch die Einheit des Bekenntnisses zu Gott, dem Vater, und zu Jesus, dem Sohn Gottes, geprägt (14,1). Christusglaube ist konsequenter Gottesglaube.

Dieser Christusglaube ist nach dem Johannesevangelium jüdischer Glaube nicht schon deshalb, weil er sich in einem jüdischen Milieu entwickelt und eine alttestamentliche Basis hat, sondern weil Jesus Jude ist und dieses Judentum bejaht<sup>67</sup> – bis in den Tod hinein und darüber hinaus.

### *c. Paulinische Positionen*

In der Theologie der Briefe wird die Hamartiologie Jesu unter dem Eindruck des Kreuzestodes wie der Auferweckung radikalisiert. Besonders Paulus tut sich in der Differenzierung hervor.<sup>68</sup>

---

*Johannesstudien* (WUNT 88), Tübingen 1996, 24–32. 30ff.

<sup>67</sup> Das Judesein Jesu wird vom Vierten Evangelisten im Kontext konkreter Inkarnationstheologie christologisch akzentuiert – wie ich nachzuzeichnen versucht habe in: „Was kann aus Nazareth schon Gutes kommen?“ (Joh 1,46). *Zur Bedeutung des Jude-seins Jesu im Johannesevangelium*, in: *New Testament Studies* 46 (2000) 21–41.

<sup>68</sup> Wichtige Beobachtungen sammelt Günther RÖHSER, *Metaphorik und Personifikation der Sünde. Antike Sündenvorstellungen und paulinische Hamartia* (WUNT II/25), Tübingen 1987. Er problematisiert auf neue Weise das Verhältnis zwischen der – im

## *Die Sünde, die Sünden und das Gesetz*

In der westlichen Exegese hat sich zwar die fatale Neigung herausgebildet, Paulus so zu verstehen, als würde er das Judentum im Horizont der Rechtfertigungslehre als eine Religion der Leistung entlarven, die Gott zum Handelspartner egoistischer Heilsinteressen mache; aber das ist eine Projektion.<sup>69</sup> Im Römerbrief weist der Apostel zu Beginn (1,18–3,20) eingehend nach, dass nicht nur die Heiden, sondern auch die Juden unter der Macht der Sünde stehen und immer wieder sündigen: die Heiden, weil sie den Schöpfer nicht aus der Schöpfung erkennen, die Juden, weil sie das Gesetz brechen. Wenn sich die Übertreter des Gesetzes dieses Gesetzes rühmen – desto schlimmer (Röm 2,17–29). Das spricht aber nicht gegen das Gesetz. Es hat zwar, so Paulus, nicht die Kraft, die Menschen im Bannkreis der Sünde vor dem Bösen zu bewahren (Röm 5,20f.; vgl. Gal 3,19–25); es wird sogar von der Sünde benutzt, Übertretungen zu provozieren (Röm 7,8) und auf „Werke“ zu setzen, obgleich es, bei Lichte besehen, den Glauben bezeugt (Röm 3,21f.). Aber deshalb ist es doch nicht schlecht, sondern im Gegenteil „heilig, gerecht und gut“ (Röm 7,12), ja: „geistlich“ (Röm 7,14). Gerade dass es Sünde identifiziert und verurteilt, was für den Sünder auf den Tod hinausläuft (Röm 6,23), zeigt, dass es das Gesetz ist, das Gott durch Mose seinem Volk gegeben hat. Entsprechend zielt der Glaube nicht auf die Destruktion (Röm 3,31), sondern auf die Erfüllung des Gesetzes in der Liebe (Röm 13,8ff.; Gal 5,14f.). Umgekehrt zeigt sich, wie verheerend die Macht der Sünde von Adam an ist (Röm 5,12–21), gerade daran, dass selbst die Mitglieder des erwählten Volkes, obgleich sie das Gesetz haben, dennoch mit der Tora, den Propheten und den Schriften (Röm 3,9–20) bekennen müssen, dass alle Welt, Israel eingeschlossen, sich nicht von Schuld freisprechen kann, sondern im Würgegriff der Sünde steht.

---

Luthertum von Augustin her stark betonten – „Macht“ der Sünde, die von der jüdischen Apokalyptik scharf ins Auge gefasst worden war, und den konkreten Tatsünden, die nicht nur in der katholischen Kirche aus pastoralen Gründen immer stark betont worden sind, sondern auch dem jüdischen Grundverständnis der Sünden als Gesetzesübertretungen entsprechen. Allerdings deutet er die nicht zu leugnende *Sündenmacht* als „Eigendynamik menschlicher Tatverfehlungen“ (179). Das ist aber nur ein Aspekt. Es ist erst ein dezidiert theologisches Verständnis des Heiles, das die Realität der Sünde und der Sünden hervortreten lässt. In diesem Raum ist bei Paulus die „Sünde“ im Singular mehr als eine rhetorische Figur, eine Personifikation.

<sup>69</sup> Zur Kritik vgl. meinen Beitrag: *Der Skopos der paulinischen Rechtfertigungslehre. Exegetische Interpretationen in ökumenischer Absicht*, in: ZThK 97 (2000) 404–433.

### *Die bleibende Erwählung Israels*

Die Israeltheologie, die seiner Rechtfertigungslehre entspricht, skizziert Paulus in Röm 9–11. Die Verse richten sich kritisch an die Adresse von Heidenchristen, die in der Gefahr stehen, ihre jüdischen Wurzeln zu vergessen (Röm 11,18). Ihnen bezeugt der Apostel zunächst seine eigene Not angesichts der Glaubensverweigerung der weitaus meisten Israeliten und, mehr noch, seine Bereitschaft, um ihrer Rettung willen, wenn es denn dieses Preises bedürfte, verflucht zu werden (Röm 9,2f.). Entscheidend ist aber, dass er in diesem Abschnitt darlegt, die Unheilmacht der Sünde, ihre Herrschaft auch über die Israeliten, zerstöre nicht etwa die Erwählung Israels, die Bundesschlüsse, die Gesetzgebung, den Gottesdienst, die Berufung Abrahams, die Segensverheißung. Würde Paulus so denken, triebe er schlechte Theologie: Er würde Gottes Gnade kleinreden. Er hält aber dafür, dass Jesu Geburt als Jude – in Röm 1,3f. heißt es: als Davidssohn – in die Reihe der bleibenden Privilegien Israels gehört (Röm 9,5). Die Verbindung ist wechselseitig. Jesu Zugehörigkeit zum jüdischen Volk ist ein wesentlicher Aspekt seiner Messianität und Gottessohnschaft, ist Gott doch ein und derselbe, an den schon Abraham als den glaubte, der die Toten lebendig macht (Röm 4,17). Umgekehrt erweist sich die ganze Größe der Erwählung Israels darin, dass der Christus Jesus „dem Fleische nach“, d. h. als wahrer Mensch, Jude ist.

Paulus stellt ausdrücklich die Frage, wie angesichts der Unheilmacht der Sünde noch von den Vorzügen Israels gesprochen werden könne (Röm 3,1). Er stellt diese Frage nicht nur unter dem Eindruck seiner Sündentheologie; er stellt sie auch, weil in Rom offenbar gedacht worden ist, das Kommen Jesu Christi würde die Geschichte Israels überholen. (So wie auch gedacht worden ist, das Gesetz sei abgetan.) Die Frage, wie es mit der Erwählung Israels stehe, wird aber von Paulus ausdrücklich positiv beantwortet: mit dem Hinweis auf die „Worte Gottes“, die dem Volk Gottes anvertraut seien (Röm 3,1f.). Paulus denkt besonders an Mose und die anderen Propheten, aber auch an die Heiligen Schriften, durch die Gott nach Röm 1,2f. seine Frohe Botschaft „vorangekündigt“ hat. Israel ist der Ort, an dem Gott sich durch die Offenbarung des Gesetzes definitiv offenbart hat. Israel ist das Volk, dem Gott seine Liebe schenkt (Röm 9,13; Mal 1,2f.). Dies ist nach Paulus das entscheidende Motiv. Aus ihm leitet er in Röm 9 ab, dass es in der Erwählung Israels, weil sie eine Verheißung des Geistes ist, angelegt sei, allen Glaubenden das Heil zu schenken, das sich präsentisch-eschatologisch in der Zugehörigkeit zum Gottessvolk, neutestamentlich: der Kirche aus Juden und Heiden erweist. Aber diese Konse-

quenz führt ihn nicht von Israels Erwählung weg, sondern zu ihrer Wurzel hin: der Erwählung Abrahams, die mit Gottes Segen für alle Völker verbunden ist.

### *Eifer für Gott und Christuserkenntnis*

Paulus analysiert selbstkritisch, weshalb die Mehrheit der Juden Jesus Christus ablehnt: aus „Eifer für Gott“ (Röm 10,2). Es geht wie beim Priester Pinhas (Num 25; Ps 106,30; Sir 45,23f.) und beim Propheten Elia (1Kön 19) um den entschiedenen Einsatz für die Einheit und Einzigkeit Gottes, von der Paulus aber – zu recht – unterstellt, dieser Eifer würde sich in frühjüdischer Zeit auf das Gesetz richten (1Makk 2,26.54). Hier liegt das Dilemma. Anders als im Johannesevangelium ist in den Paulusbriefen nicht zu erkennen, dass sich die Christen des Vorwurfs zu erwehren hatten, die Christologie der Gottessohnschaft Jesu verletze das Erste Gebot. Paulus selber hätte diesen Vorwurf leicht als falsch erweisen können. Denn er ist unzweideutig ein Propagandist des biblischen Monotheismus (1Thess 1,9f.); das Christusbekenntnis versteht er nicht als Ergänzung, sondern als Auslegung des Hauptgebotes (1Kor 8,6).<sup>70</sup>

Paulus rückt aber in den Vordergrund, dass der Eifer für die Einzigkeit Gottes verzerrt wird, wenn er sich im Eifer für das Gesetz erschöpft. Zwar ist das Gesetz von Gott; deshalb wird es durch das Evangelium nicht niedergerissen, sondern aufgerichtet (Röm 3,31). Aber an seiner eigenen Person hat Paulus es bitter erfahren, dass Gesetzeseifer zur Verfolgung der Kirche hat werden können (Gal 1,14; vgl. Apg 22,3). Er sieht auch – in einem äußerst problematischen Text, der mit einem Topos des paganen Antijudaismus spielt – einen Zusammenhang dieses Eifers mit der Hinrichtung Jesu (1Thess 2,15f.). Aber er sagt keineswegs, dass es sein konsequentes Judentum gewesen sei, das ihn militant haben werden lassen. Er differenziert vielmehr genau. Zwar bescheinigt er sich, „untadelig in der Gerechtigkeit des Gesetzes gewesen“ (Phil 3,6) zu sein und „im Judesein all seine Altersgenossen übertroffen“ zu haben (Gal 1,14). Aber er setzt nicht den allgemeinen Eifer für das Gesetz, wie es das Judentum der Juden kennzeichnet, mit der Verfolgung Christi und der Christen gleich, sondern rechnet es sich als persönliche Schuld zu, „im Übermaß“ die Kirche verfolgt zu haben (Gal 1,13). Dem entspricht, dass er seine Konversion nicht als Absage ans Judentum, sondern als Rückwendung zum originären Judentum Abrahams, Moses und der Propheten verstanden hat.<sup>71</sup>

<sup>70</sup> Vgl. Otfried HOFIUS, *Paulusstudien II* (WUNT 143), Tübingen 2002, 167–180.

<sup>71</sup> Ausführlich dazu Karl-Wilhelm NIEBUHR, *Heidenapostel aus Israel. Die jüdische*

Dass Paulus Israel nach Röm 10,2 „Eifer für Gott“ *bezeugt*, ist nicht gegen Israel gerichtet, sondern zugunsten des Volkes gesagt. Freilich sagt der Apostel zugleich, dass diesem „Eifer“ die rechte „Erkenntnis“ fehle. Damit ist die Glaubenserkenntnis gemeint, die nach Gottes Gnade denen zuteil wird, die sehen, dass im Kreuz die ganze Weisheit Gottes beschlossen ist (1Kor 1–2). Diese Erkenntnis hat überragende Bedeutung (Phil 3,8ff.). In ihrem Licht zeigt sich nach Paulus, was das Gesetz und die Erwählung wirklich bedeuten: Das Gesetz ist Zeuge für Israels Messias Hoffnung und den Völkersegen; es gibt vor, wie der Glaube, durch Liebe wirksam (Gal 5,6), den Willen Gottes zu erfüllen ist; die Erwählung Israels zielt auf die Geburt Jesu im Schoß des Gottesvolkes und die Verwirklichung des Abrahamssegens, der allen Glaubenden zuteil wird.

Dieser „Eifer für Gott“, dem die rechte „Erkenntnis“ fehlt, zeigt sich darin, die „Gerechtigkeit“ nur im Gesetz zu suchen, nicht aber im Messias Jesus (Röm 10,3). Wie es dazu hat kommen können, wiewohl doch das Evangelium, Gottes Wort, laut und deutlich verkündet worden ist (Röm 10,16–21), ist für Paulus kaum zu erklären. Er macht es sich mit einer Antwort schwer. Er findet sie Schritt für Schritt in den Erfahrungen der Propheten, die im Alten Testament kodifiziert worden sind. Mose, Elija und Jesaja sind die Zeugen dafür, dass Israel immer wieder das Wort Gottes nicht hören wollte, dass aber Gott doch auch auf diese Weise seinem Willen Geltung verschafft. Dann gilt, dass Israels „Unglaube“ nicht etwa beweist, dass Gott sein Volk „verstoßen“ habe (Röm 11,1). Vielmehr ist zu klären, wie Gott Israels Unheil ins Heil verwandelt.

In diesem Kontext spricht Paulus von der Verstockung (Röm 10,7–10) – mit Rückgriff auf Jesaja (29,10) und 'David' (Ps 69,23f.<sup>LXX</sup>). Dann aber kann er zugleich klären, dass Israel nicht etwa am Stein des Anstoßes, den die Kreuzesbotschaft bildet, „gestrauchelt“ ist, „um zu Fall zu kommen“ (Röm 10,11), sondern um die Völker zum Glauben zu führen – und am Ende gerettet zu werden (Röm 11,26).

Die Umkehr, zu der Gott nach dem Wort des Apostel alle Menschen führen will, besteht darin, sich von seiner Güte treiben zu lassen (Röm 2,4) – zur Gerechtigkeit. Der Glaube an Jesus Christus, der rechtfertigt, ist zwar bei Juden Abkehr von der Überzeugung, durch Gesetzesgehorsam Gottes Gerechtigkeit zu entsprechen (Phil 3), darin aber Hinkehr zu Abraham, Gehorsam gegenüber Mose, Zustimmung zu David, Öffnung für Jesajas Prophetie.

---

*Identität des Paulus nach ihrer Darstellung in seinen Briefen* (WUNT 62), Tübingen 1992.

#### *d. Auswertung*

Bereits die frühjüdische Apokalyptik, deren Stimme im Neuen Testament der Täufer Johannes ist, destruiert ein falsches Heilsvertrauen, das sich aus der unbestrittenen und unbestreitbaren Tatsache der Erwählung Israels die Rettung aller Israeliten ableitet. In dieser Apokalyptik wird verschärft, was bereits Micha (3,11f.) und Joël (2,15) kritisch zu einer Zion-Theologie gesagt haben, die vom Leben des Gottesvolkes isoliert und als Heilsgarantie verfälscht wird. Paulus analysiert das Verhältnis zwischen der globalen Unheilsmacht der Sünde, die von Adam ausgeht, und den Sünden der Juden wie der Heiden. Das ist keine künstliche Theorie, um die allgemeine Erlösungsbedürftigkeit der Menschen, auch der Juden, ihrer aller Angewiesenheit auf Gottes Gnade, zu inszenieren, sondern eine theologische Reflexion dessen, weshalb Jesus nach der synoptischen Tradition und auch nach Johannes überhaupt gekommen ist, die Gottesherrschaft und das ewige Leben zu verkünden.

Die Verlorenheit Israels bemisst sich nicht nach der Quantität und Qualität einzelner Gesetzesverstöße. Dass der Tod herrscht, dass es Leid und Not gibt, verschuldet und unverschuldet, zeigt vielmehr die radikale Angewiesenheit aller auf den lebendigen Gott. Denn es waltet kein blindes Schicksal, sondern es wirkt sich die Unheilsmacht der Sünde aus. Israel ist von ihr nicht frei. Sie nimmt sich vielmehr das Beste, das Gesetz mit dem Ersten Gebot, die Erwählung mit der Verpflichtung auf die Beschneidung, um es gegen den Heilswillen Gottes zu kehren. Sie kann aber weder das Gesetz zerstören noch die Erwählung revidieren. Der Bund wird zwar vom Volk gebrochen. Aber Gott steht zu ihm.

Die Größe der Verlorenheit erschließt sich erst im Blick Jesu Christi. Denn er bringt mit dem Reich Gottes einerseits eine Verheißung, die noch die kühnsten Hoffnungen der Propheten übertrifft und dem Volk Gottes schenkt, was es gar nicht zu erbitten wagte; andererseits aber deckt er auf, in wie subtiler Weise der Tod mithilfe der Sünde gerade unter den anscheinend Gerechten das Szepter führt. Deshalb gibt es kein Heil am Gericht vorbei – für die Völker und für das Volk Gottes.<sup>72</sup>

#### *2. Israels Hoffnung*

Umkehr ist nicht nur nötig, weil Schuld zu bekennen ist und weil die Unheilsmacht der Sünde auch Israel im Griff hat, sondern weil mit dem

---

<sup>72</sup> Vgl. Helmut MERKLEIN, *Gericht und Heil. Zur heilsamen Funktion des Gerichts bei Johannes dem Täufer, Jesus und Paulus* (1990), in: DERS., *Studien zu Jesus und Paulus II* (WUNT 105), Tübingen 1998, 60–81.

Kommen der Herrschaft Gottes die Zeit erfüllt ist (Mk 1,15) und etwas Neues beginnt (Mk 2,22 parr.): die Zeit Jesu, des Bräutigams Israels (Mk 2,19f. parr.). Das Kommen der Gottesherrschaft ist der Inbegriff des Heiles. Jesus verkündet es nicht nur, sondern verwirklicht es. Er verkörpert Gottes Reich; wo er ist, ist es da (Lk 17,20f.). Der Blick des Neuen Testaments richtet sich mit Jesus auf die Vollendung des Reiches Gottes, das eine Größe der eschatologischen, transzendenten Zukunft ist und bleibt, aber durch Jesus bereits in die irdische Gegenwart vorstößt (Lk 11,20). Johannes wird diese präsentische Eschatologie stark akzentuieren, ohne den Blick auf die noch ausstehende Vollendung zu verstellen.<sup>73</sup> Wie wirkt sich dies für Israel aus? Es geht um die Vergebung der Schuld, mehr noch: um die Befreiung aus der Macht der Sünde und des Todes. Es geht um den Zugang ins Reich Gottes und um die Gegenwart, die durch den Konflikt zwischen Juden und Christen über die richtige Sicht des Gesetzes und Jesu geprägt ist.

### *a. Synoptische Perspektiven*

Jesus fordert Umkehr und Glauben an das Evangelium (Mk 1,15). Weshalb ist die Vergebung an die Umkehr und den Glauben gebunden? Und was ist, wenn die Forderung Jesu nicht erfüllt wird?

### *Der rettende Glaube*

Der Glaube rettet.<sup>74</sup> Das ist die Grundbotschaft vieler Wundergeschichten. Nach der synoptischen Jesustradition vergibt Jesus Sünden auf den Glauben hin, und zwar in der Vollmacht, die der Menschensohn auf Erden von Gott bekommen hat (Mk 2,1–12 parr.). Er stellt diesen Glauben in einen eschatologischen Horizont (Lk 18,8). Der Glaube entzündet sich in der Begegnung mit Jesus und im Hören auf das Evangelium. Er umfasst das Bekenntnis zu Jesus. Nach Lk 12,8f. wird der Menschensohn im Endgericht sein Urteil davon abhängig machen, ob Jesus vor den Menschen „bekannt“ oder „verleugnet“ worden ist (vgl. Mk 8,38).

---

<sup>73</sup> Hans-Christian KAMMLER vertritt zwar (wieder) eine radikal präsentisch-eschatologische Johannesdeutung: *Christologie und Eschatologie. Joh 5,17–30 als Schlüsseltext johanneischer Theologie* (WUNT 126), Tübingen 2000. Aber die futurische Eschatologie lässt sich weder als redaktionelle Bearbeitung identifizieren, wie dies Jürgen BECKER sieht (*Johanneisches Christentum. Seine Geschichte und Theologie im Überblick*, Tübingen 2004), noch wird sie von der präsentischen aufgesogen; vgl. Jörg FREY, *Die johanneische Eschatologie I–III* (WUNT 96.110.117), Tübingen 1997–2000.

<sup>74</sup> Ausführlicher habe ich zum folgenden Stellung bezogen in: *Erlösung vom Bösen. Jesu Umgang mit Schuld und Leid*, in: Martin KLEER (Hg.), *Wie böse ist der Mensch?*, Paderborn 1999, 73–104.

Dass die Befreiung von Sünde und Tod eine Wirkung des Glaubens ist, ergibt sich aus der Sache. Jesus leugnet nicht, er fordert im Gegenteil, dass Menschen einander ihre Schuld vergeben (Mt 5,23f.) – nicht nur siebenmal, sondern siebenundsiebzigmal (Mt 18,21f.); ob sie glauben oder nicht – der Anspruch der Vergebung bleibt bestehen. Er ist aber gedeckt durch die Lebenshingabe Jesu. Erst sie, die stellvertretend für alle geschieht, verwindet die Folgen der Schuld, die – außer Jesus – kein Mensch zu tragen imstande wäre, der mit der Vergebung auch deren Konsequenzen zu tragen hat. Die schwerste liegt darin, die Schwere der Schuld und das Leid der Opfer nicht zu verdrängen. Mehr noch: In den kleinen und großen, den leichten und schweren Sünden der Menschen zeigt sich die Unheilsmacht der Sünde, die in ihrer Unmenschlichkeit stärker ist als jedes Menschen guter Wille und gute Tat. Die Erlösung kann nur von Gott her kommen; sie kann nur von den Opfern der Sünde her erfolgen. Sie ist nicht gelungen, wenn der Tod nicht besiegt ist. Deshalb wird sie im Glauben zugesprochen; denn der Glaube ist in der Einheit von Bekenntnis und Vertrauen gerade die Weise, in der Menschen sich in Christus ganz Gott überlassen.

Das Gleichnis vom Weltgericht Mt 25,31–46<sup>75</sup> zeigt allerdings, dass der Glaube zwar in einem eminent positiven Sinn als Grund der gegenwärtigen und kommenden Rettung angesehen werden kann, doch nicht für sich allein steht. Die Pointe des Gleichnisses besteht darin, dass als entscheidender Maßstab für das Urteil des königlichen Menschensohnes die „Liebeswerke“ angesehen werden, die getan oder unterlassen werden. Die Liebeswerke sind eine gut jüdische Tradition<sup>76</sup>, die – weithin mit einem interkulturellen Ethos der Solidarität kompatibel – benennen, was kein Gesetz dieser Welt vorschreiben kann, was aber getan werden muss, wenn die Welt nicht zugrundegehen soll: Hungernde speisen, Dürstende tränken, Fremde und Obdachlose aufnehmen, Nackte bekleiden, Kranke besuchen und Gefangene betreuen. Nach dem Gleichnis vom Weltgericht ist es nicht einfach das Ethos (gar im Gegensatz zum Glauben), das rettet. Denn „was ihr dem geringsten meiner Brüder getan habt“, kann nur deshalb Grund für die Einladung ins Reich Gottes sein, weil Jesus es ist, der dies im Namen Gottes, des Vaters, sagt und durch

---

<sup>75</sup> Eine herausragend problemorientierte Deutung gibt Ulrich LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus III* (EKK I/3), Neukirchen-Vluyn 1997, 515–544. Allerdings hat er Zweifel an der historischen Authentizität des Gleichnisses, weil er Jesus nicht die Identifikation mit dem Menschensohn zutraut.

<sup>76</sup> Vgl. Jes 58,7; Ez 18,7.16; Ijob 22,6f.; 31,17–32; Tob 1,16f.; 4,16; Sir 7,34f.; sIHen 9,1; 42,8; 63,1; AbothRN 7. Nicht übersehen werden darf die Korrespondenz mit den Seligpreisungen.

die Hingabe seines Lebens deckt; nur deshalb gilt: „... das habt ihr mir getan. Denn ich war hungrig ...“ (Mt 25,35). Ob Jesus mit den „geringsten Brüdern“ Christen meint<sup>77</sup> oder prinzipiell alle Menschen, ändert nichts daran, dass es die Identifikation Jesu mit den Geringen ist, die den guten Werken, die von ihnen getan werden, erst ihre soteriologische Kraft gibt. Das Gleichnis vom Weltgericht relativiert nicht die soteriologische Bedeutung Jesu Christi; aber sie relativiert die Bedeutung des expliziten, vom Bekenntnis getragenen Glaubens, indem sie auf eine Form der Christusbeziehung hinweist, die unterhalb der Schwelle bewusster Entscheidung liegt. Den besten Kommentar liefert Jakobus: „Ich werde dir aus meinen Werken meinen Glauben zeigen“ (Jak 2,18).<sup>78</sup>

### *Widerstand und Hingabe*

Jesus erfährt mit seiner Botschaft, die auf die Rettung Israels und der Völker zielt, zwar nach den Berichten der Synoptiker anfangs sehr viel Sympathie und bei den Jüngern sogar Glaube. Aber die Evangelien verhehlen nicht, wie wenig tragfähig die Begeisterung für den Wundertäter ist; sie verschweigen auch nicht, dass die Jünger Jesu allesamt geflohen sind, als es darauf angekommen wäre, zur Kreuzesnachfolge zu finden (Mk 14,50). Jesus selbst hat sich in seinen Gleichnissen und Lehrgesprächen intensiv mit der Erfahrung des Widerstandes, der Ablehnung, des fehlenden Interesses auseinandergesetzt. Im Gleichnis vom Sämann (Mk 4,3–9) lenkt er den Blick zuerst auf all die Misserfolge, die erntet, wer den Samen ausstreut, und lässt sich doch nicht vom Ausblick auf das wogende Ährenmeer am Ende ablenken. Im Gleichnis von der Einladung vom Festmahl spricht er ziemlich unverblümt die Haltung derjenigen an, die eigentlich wissen müssen, dass auf sie die Einladung ins Reich Gottes wartet und jetzt, da es ernst wird, allesamt etwas scheinbar besseres vorhaben – und am Ende nur hoffen können, sich doch unter denen an den Hecken und Zäunen wiederzufinden, die nicht im Traum damit gerechnet hätten, zum Gastmahl willkommen zu sein (Lk 14,15–24 par. Mt 22,1–10).<sup>79</sup> Die Wehereden, die Jesus an die Adresse der

---

<sup>77</sup> So Rainer KAMPLING in: Josef Schreiner – DERS., *Der Nächste – der Fremde – der Feind. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments* (NEB.Themen 3), Würzburg 2000, 91ff.

<sup>78</sup> Eine überzeugende Formanalyse bei Hubert FRANKEMÖLLE, *Der Brief des Jakobus I–II* (ÖTK 17/1–2), Gütersloh 1994, II 420–429, 439–443.

<sup>79</sup> In diesem Sinn habe ich das Gleichnis auszulegen versucht in: *Das Gleichnis vom Gastmahl (Lk 14,15–24 par Mt 22,1–10). Zur ekklesiologischen Dimension der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu*, in: Rainer KAMPLING – Thomas SÖDING (Hg.), *Ekklesiologie des Neuen Testaments* (FS K. Kertelge), Freiburg-Basel-Wien 1996, 56–84.

unbußfertigen Israeliten richtet (Mt 11,21 par. Lk 10,13; vgl. Mt 23; Lk 6,24ff.; 11,42–46.52), sind nicht nur Warnungen, es nur ja nicht zum Äußersten kommen zu lassen<sup>80</sup>, sondern auch Signale, dass es keinen anderen Weg des Heiles gibt als den durch das Gericht.<sup>81</sup>

Jesus sagt zwar den Jüngern, die er aussendet, sie sollten, wenn sie abgelehnt werden, „den Staub“ von ihren „Füßen schütteln“ (Mk 6,11 parr.). Aber das markiert eine momentane, keine dauerhafte Distanz. Das ganze Pathos der Gleichnisse vom Verlorenen besteht vielmehr darin, dass keine Mühe zuviel sein sollte, immer und immer wieder neu die Suche zu beginnen und sie nicht zu schnell aufzugeben. An Jesu harte Sündenkritik Lk 13,1–5 schließt das Gleichnis vom Feigenbaum an (Lk 13,6–9): Nicht dass am Ende der Baum, der keine Früchte bringt, doch umgehauen wird, ist die Pointe, sondern dass der Weingärtner, der in der Tradition zu recht auf Jesus gedeutet worden ist, einen Aufschub erwirkt, indem er den Boden kultiviert, auf dass der Baum doch Früchte treibe. Da das Umhauen des Baumes ein Bild des Täufers für das Endgericht ist (Mt 3,10 par. Lk 3,9), wird man nicht fehlgehen, dass, solange die Zeit währt, die Frist nicht abgelaufen ist. Das ergibt sich auch aus dem Gleichnis vom Taumelloch im Weizen Mt 13,24–30: „Lasst beides wachsen bis zur Ernte“, ist die Entscheidung des Gutsherrn, der auf Gott verweist.<sup>82</sup>

Selbst als es zum Äußersten kommt, bricht Jesus nicht mit Israel, sondern bleibt ihm in Liebe verbunden. Sogar für seine Henker hat er nach Lk 23,34 ein Wort der Vergebung: „Vater, vergib ihnen, sie wissen nicht, was sie tun“. In den anderen synoptischen Passionsgeschichten fehlt diese Explikation. Aber sie alle zeigen Jesus in der Haltung des leidenden Gerechten (vgl. Ps 22; 31), die gerade dadurch ausgezeichnet ist, die Feinde, die ihm Unrecht tun, nicht zu fluchen, sondern alles Gott in die

---

<sup>80</sup> So die Grundlinie der tiefschürfenden Exegese von Marius REISER, *Die Gerichtspredigt Jesu. Eine Untersuchung zur eschatologischen Verkündigung Jesu und ihrem frühjüdischen Hintergrund* (NTA 23), Münster 1990.

<sup>81</sup> So jedenfalls mein Interpretationsvorschlag in: *Feuer und Schwert. Das Gericht Gottes in der Basileia-Verkündigung Jesu*, in: *Der Religionsunterricht an höheren Schulen* 43 (2000) 213–224.

<sup>82</sup> Die patristische Exegese deutet dies gerne auf die *ecclesia permixta*; im Kontext Jesu geht es aber eher um diejenigen, die seiner Botschaft zustimmen und die sie ablehnen. Ulrich LUZ, der das Gleichnis nicht für jesuanisch hält, denkt an den „jesusfeindlichen Teil Israels“, auf den die vormatthäische Gemeinde schaue, während Matthäus auf die Verhältnisse innerhalb der Kirche schaue (*Das Evangelium nach Matthäus II* [EKK II/2], Neukirchen-Vluyn 1990, 325).

Hand zu geben.<sup>83</sup> Dass Jesus dem Hohenpriester, der ihn daraufhin des Todes schuldig findet, vorhält, er werde ihn als Menschensohn „zur Rechten der Macht sitzen und mit den Wolken des Himmels kommen sehen“ (Mk 14,61), verweist auf das Jüngste Gericht als Stunde der Wahrheit, in der sich der ungerechte Richter vor seinem himmlischen Richter wiederfinden wird, und markiert damit in einem Moment höchster Konzentration die soteriologische Dialektik seiner gesamten Basileia-Botschaft.

Nach den Evangelien gibt es keine Kollektivschuld des jüdischen Volkes am Tode Jesu. Jede Pauschalisierung verbietet sich. Freilich braucht man vom Neuen Testament aus auch keine Scheu zu haben, von einer Mitverantwortung der Hohenpriester, vielleicht auch des aufgeputzten Mobs zu reden, der schließlich Jesu Kreuzigung verlangt hat. Denn die Pointe neutestamentlicher Theologie besteht gerade nicht darin, diese Schuld zu isolieren oder zu perhorreszieren, sondern sie einzuordnen in den globalen Schuldzusammenhang, der das „für das Volk“ mit dem „für viele“ und „für alle“, auch mit dem „für dich“ und „für mich“ notwendig macht.

Dies hängt allein daran, dass der Menschensohn sich bis zum Letzten in den Dienst an der Rettung Israels stellt. Das Wort aus dem matthäischen Passionsbericht: „Sein Blut komme über uns und unsere Kinder“ (Mt 27,25) hat Matthäus mit der Zerstörung Jerusalems zusammengedacht; aber nicht als ewige „Selbstverfluchung“; der letzte Grund ist christologisch: „Sein Blut“, das „über“ sie kommt, ist das „Blut“, das Jesus nach der Abendmahlstradition „vergossen hat für viele zur Vergebung der Sünden“ (Mt 26,26).

### *Neue Hoffnung*

Dass mit dem Tode Jesu die Frist für Israel, das Heil zu erlangen, nicht abgelaufen ist, zeigt besonders Lukas in seinem Doppelwerk. Die Menschen aus dem Volk, die dem „Schauspiel“ der Kreuzigung Jesu in einer Mischung von Faszination und Abscheu beiwohnten, schlagen sich nach Jesu Tod an die Brust (Lk 23,48); es werden diejenigen sein, an die sich nach Pfingsten die Evangeliumspredigt in Jerusalem richtet. Aber auch in der Apostelgeschichte gibt es keinen Zeitpunkt, an dem der Israeliten Heilsprognose definitiv negativ wäre, weil sie dem Evangelium keinen Glauben geschenkt haben. Der Schluss der Apostel-

---

<sup>83</sup> Eine synoptische Lektüre der Psalmen mit ihrer Rezeption in den Passionsgeschichten würde zeigen, dass durch in die den Zitate gewählten Ausschnitte diese Haltung noch weiter konturiert wird.

geschichte, in den das Verstockungswort Jesajas eingebaut und in dem die programmatische Heidenmission verkündet wird (Apg 28,25–28), ist zwar nicht selten so gedeutet worden<sup>84</sup>, aber unter Missachtung der Formgeschichte: Die Verstockung wird nach Gottes Willen verhängt, um nach Gottes Willen aufgehoben zu werden.<sup>85</sup> Wie dies geschieht, bleibt allerdings im lukanischen Doppelwerk offen. Dass aber „Israel die Umkehr und Vergebung der Sünden geschenkt wird“ (Apg 5,31) und dass Jesus die „Wiederherstellung“ Israels in seiner gottgemäßen Vollkommenheit wirkt (Apg 3,21), bleibt in Geltung, selbst wenn die Missionare, so sie in den Synagogen abgelehnt werden, den Staub von ihren Füßen schütteln und sich den Heiden zuwenden (Apg 13,46–51; 18,6).

Das Gleichnis von den bösen Winzern (Mk 12,1–12)<sup>86</sup> enthält eine ekklesiologische Deutung, die – ob jesuanisch authentisch oder nicht – von großer Bedeutung für die neutestamentliche Israeltheologie ist und nicht selten als Verwerfung Israels gedeutet wird, das mit der Tötung des geliebten Sohnes den Bogen endgültig überspannt habe. Aber anders als im Weinberglied des Jesaja (Jes 5), das beim Gleichnis Pate gestanden hat, ist nicht die Unfruchtbarkeit des Weinbergs angeprangert, der für das Volk Israel, seine Erwählung und Berufung steht, sondern die Brutalität der Weinbergpächter. Der „Weinberg wird anderen gegeben“ werden (Mk 12,9), heißt nicht, dass nun die Kirche an die Stelle Israels trete, sondern dass die am Tode Jesu Schuldigen ihr Recht auf den Weinberg, d. h. auf die Führung des Volkes Gottes verwirkt haben und die Jünger Jesu nun ihrerseits Arbeiter im Weinberg des Herrn sind, die Gott geben müssen, was Gottes ist.<sup>87</sup>

Wichtig bleibt die Erinnerung an Jesu Einzug in Jerusalem (Mk 11,1–11 parr.). Nicht dass aus dem „Hosianna“ allzu schnell das „Kreuzige ihn“ wird, ist die Pointe, sondern dass Jesus begrüßt wird als Gesegneter, der „kommt im Namen des Herrn“ und das „Reich unseres Vaters David“ bringt, das Reich Gottes (Mk 11,9f. parr.; Ps 118,25f.). In einer Tradition, die auf die Logienquelle zurückgeht, wird dieses Motiv auf die Parusie bezogen. In einem Gerichtswort Jesu über die Stadt Jerusalem und den Tempel heißt es an die Adresse derer, die ihn umbringen

<sup>84</sup> So von Josef ZMIJEWSKI, *Die Apostelgeschichte* (RNT), Regensburg 1994, 886.

<sup>85</sup> Dies lässt sich der Verstockungstheologie entnehmen, die mit dem Parabelverständnis verbunden ist; vgl. Mk 4,10ff.21–25 par. Lk 8,9f.16ff.

<sup>86</sup> Vgl. Alexander WEIHS, *Jesus und das Schicksal der Propheten. Das Winzergleichnis (Mk 12,1–12) im Horizont des Markusevangeliums* (BThSt 61), Neukirchen-Vluyn 2003.

<sup>87</sup> Wenn in der matthäischen Variante von einem „anderen Volk“ die Rede ist, geht es um die Kirche Jesu Christi aus Juden und Heiden.

werden, wie schon vorher Propheten umgebracht worden waren: „Ihr werdet mich nicht mehr sehen, bis ihr sagen werdet: Gepriesen, der kommt im Namen des Herrn“ (Lk 13,35 par. Mt 23,39). Bei allen Deutungsmöglichkeiten, die aus der offenen Sprache resultieren, scheint es am besten zu sein, den Vers nicht auf den Einzug Jesu in Jerusalem zu beziehen, sondern als eine versteckte Leidens- und Auferstehungsankündigung, die auf das zweite Kommen Jesu verweist, die Parusie. Ist dies aber richtig, öffnet das Logion durch das Gericht hindurch den Horizont endgültiger Heilsgemeinschaft: Der Menschensohn Jesus wird jenseits der gegenwärtigen Ablehnung als der begrüßt, der Gottes Segen spendet.<sup>88</sup>

### *Konflikte und Lösungen*

Konfliktbeladen ist im Spiegel der synoptischen Evangelien nicht der Bezug auf die Vergangenheit. Mose und die Propheten, die Gesetzgebung, die Schrift und der Bund bilden wesentliche Bezugspunkte Jesu von Nazareth. Konfliktbeladen ist auch nicht so sehr die Zukunft: die Vollendung des Reiches Gottes bietet Raum für das vollendete Israel. Konfliktbeladen ist die Gegenwart. Sie ist es, weil die synoptischen Evangelien von einer radikal positiven Israeltheologie geprägt sind. Sie geht in den Konflikten um Jesus nicht verloren, sondern schält sich deutlich heraus. Jesus tritt mit seinem Leben dafür ein. Der Dienst Jesu an der Gottesherrschaft führt dazu, dass in der Jesusnachfolge der Anspruch wächst, durch sie authentische Israeltraditionen zu entdecken, zu pflegen und zu entwickeln. Der Streit, was dem Gesetz entspricht und was nicht, ist vorprogrammiert. Er wird aber nicht mit *dem* Judentum geführt. Das Bild ist weit differenzierter.

In den synoptischen Evangelien werden Differenzierungen vorgenommen.<sup>89</sup> Mit den *Sadduzäern* verbindet Jesus zwar das Wissen um die Heiligkeit des Tempels, aber es trennt ihn entschieden der Glaube an die Auferstehung der Toten, die Hochschätzung der Prophetie, das Setzen auf die eschatologische Neuschöpfung der Basileia; die Tempelaktion

---

<sup>88</sup> Die Auslegung ist umstritten. François BOVON (*Lk* II 459) deutet zwar das Kommen eschatologisch, glaubt dann aber, ausmachen zu müssen, dass Lukas den Zeitpunkt einer letzten Umkehrmöglichkeit mit dem paulinischen Verstockungswort in Rom verstrichen sieht. Ulrich LUZ (*Mt* III 383f.) deutet als Gerichtswort. Das steht aber im Widerspruch zum Klang des Hallelpsalms.

<sup>89</sup> Ausführlicher zum folgenden ist mein Differenzierungsversuch in: *Das Jüdische im Christentum – Verlust oder Gewinn christlicher Identität? Thesen eines Neutestamentlers*, in: Trierer Theologische Zeitschrift 109 (2000) 54–76.

Jesu wird dies ans Tageslicht bringen.<sup>90</sup> Mit den *Zeloten* verbindet Jesus zwar die leidenschaftliche Hoffnung auf Gottes Reich; einer der Zwölf – Simon Kananäus – ist ein (ehemaliger) Zelot, aber es trennt ihn radikal die Ethik der Bergpredigt, aufgipfelnd in der Feindesliebe, und damit verbunden die Verkündigung eines leidenden, gewaltlosen, rein auf die Macht des Wortes setzenden Messias. Weit mehr verbindet ihn mit den *Pharisäern*: der Auferstehungsglaube, das Interesse an einer spirituellen Erneuerung Israels, die Sorge um die Erfüllung des Gesetzes, die Gebote, auch die Messias Hoffnung; es unterscheidet ihn aber sein Verständnis von Reinheit: „dass nichts, was von außen in den Menschen hineinkommt, ihn unrein machen kann“ (Mk 7,15); es unterscheidet ihn sein Verständnis des Sabbats: dass an ihm, weil er „um des Menschen willen“ da ist, kräftig Gutes getan werden kann (Mk 2,23–3,6 parr.); es unterscheidet ihn sein Verständnis des Gesetzes, dass es nötig ist, das Gewicht der Gebote vom Doppelgebot her zu bestimmen und nicht die prinzipielle Gleichwertigkeit aller Gebote zählt, sodass – wie es polemisch zugespitzt heißt – über dem Verzehnten von „Minze, Dill und Kümmel“ die Gerechtigkeit aus dem Auge gerät (Mt 23,23). Andererseits stellt sich das Judentum Jesu Christi entschieden auf die Seite des Täufers Johannes und – wie die Kindheitsgeschichten zeigen – auf die Seite Zacharias und Elisabeths, Marias und Josefs, Simeons und Hannas: auf die Seite von Juden, denen der Tempel etwas gilt und die Hoffnung auf einen messianischen Retter aus Davids Geschlechts, der Glaube der Armen und die „Kraft des Elija“ (Lk 1,17).

Was aber ist mit den Juden, die es weiter mit den Sadduzäern, den Pharisäern, den Zeloten gehalten oder sich gar nicht im Judentum engagiert haben? In der Reihe Jerusalemer Gespräche, die Jesus vor Beginn seiner Leidenswoche führt, fällt eines aus dem Rahmen: das Gespräch mit dem Schriftgelehrten, der Jesus nach dem wichtigsten Gebot fragt und ihm zustimmt, dass dieser Dtn 6,4f. und Lev 19,18 zum Hauptgebot kombiniert; ihm attestiert Jesus: „Du bist nicht weit vom Reiche Gottes“ (Mk 12,34). Damit wird die Basis einer Verständigung sichtbar zwischen Jesus und Schriftgelehrten, die wissen, dass sie im Grundverständnis des Gesetzes übereinkommen, auch wenn von einem expliziten Glaubensbekenntnis nicht die Rede ist. Für sie bleibt gültig, was Simeon prophetisch sagt; da er Jesus sieht, weiß er, Gottes „Heil“ zu sehen: „Licht zur Erleuchtung der Heiden und Herrlichkeit deines Volkes Israel“ (Lk 2,32)

---

<sup>90</sup> Vgl. Christine METZDORF, *Die Tempelaktion Jesu. Patristische und historisch-kritische Exegese im Vergleich* (WUNT II/168), Tübingen 2003.

## *b. Johanneische Perspektiven*

Johannes forciert, dass es der Glaube ist, der rettet, weil er die Universalität des Heiles herausstellt und es als Teilhabe am Leben Gottes selbst versteht. Das führt Israel in die Krise, die seinem Heile dient.

### *Der Glaube als Anteilgabe an der Liebe Gottes*

Der Inbegriff der Vollendung ist die Anteilhabe an der Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn im Heiligen Geist. Dies ist eine Radikalisierung synoptischer Eschatologie und Soteriologie. Das Stichwort Reich Gottes ist zwar ganz und gar durch Jesu Person und Sendung, sein Wort und Werk, seinen Tod und seiner Auferstehung geprägt; aber es ist doch so gewählt, dass sein Rückbezug auf die Hoffnung der Propheten Israels deutlich wird. Johannes spricht dieses Grundwort im ersten Glaubensgespräch Jesu an (Joh 3,3.5), überführt es dann aber in sein Leitwort „ewiges Leben“, das auch bei den Synoptikern als Korrelatbegriff erscheint. Dieses Wort ist an sich noch offener als das alttestamentlich vorgeprägte „Reich Gottes“. Aber er füllt es, indem er es auf die Agape zurückführt, die zwischen dem Vater und dem Sohn herrscht und kraft des Geistes so auf die Menschen ausstrahlt, dass sie in sie einbezogen werden (Joh 14,20; 17,21).<sup>91</sup> Deshalb kann es nur der Glaube sein, in dem die Menschen bereits gegenwärtig das Heil Gottes erfahren können; denn der Glaube ist es, der den Geist empfängt (Joh 7,39). Weil „Gott Geist ist“, kann die wahre, die vollkommene Anbetung nur „im Geist und in der Wahrheit“ erfolgen (Joh 4,24), im geistgewirkten Christusglauben. Im Glauben finden die zusammen, die nach Joh 1,14 in Jesus die Herrlichkeit des eingeborenen Sohnes gesehen und nach Joh 1,16 „Gnade über Gnade“ empfangen haben.

Dieser Glaube ist nach johanneischem Verständnis zutiefst jüdisch. Er wurzelt in der Geschichte Israels; er weiß Mose als Zeugen und den Tempel in Jerusalem als Haus Gottes (Joh 2,17). Aber er steht anderen offen: den Samaritern, die ihn, den Juden, auf seine Worte hin als „Retter der Welt“ (Joh 4,42) glauben; und den Griechen, die auf Jesu Tod und Auferstehung hoffen dürfen (12,20–36). Umgekehrt ist es letztlich Jesus selbst, der durch sein Kommen den heilgeschichtlichen Kernsatz bewahrheitet: „Das Heil kommt von den Juden“ (Joh 4,22).

---

<sup>91</sup> Vgl. Klaus SCHOLTISSEK, *In ihm sein und bleiben. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften* (HBS 21), Freiburg-Basel-Wien 2000.

## *Vollendete Einheit*

Der rettende Glaube ist nach Johannes gerade dadurch gekennzeichnet, dass er Gott wirken lässt. Das Wirken Gottes aber überschreitet jede menschliche Möglichkeit (vgl. 1 Joh 3,20). Er verwindet auch jeden Widerstand. Im Johannesevangelium finden sich ausgesprochen viele Texte, die von der Universalität der Rettung sprechen: „Alle“ sollen durch den Täufer zum Glauben kommen (Joh 1,7); gemeint sind: alle Juden. Dass dies im Johannesprolog steht, um das Scheitern des Planes zu dokumentieren, den Jesus mit der Sendung des Täufers verfolgt, ist ausgeschlossen; die Antwort, wie Gottes Plan gelingt, kann nur in der Konsequenz der Inkarnation bestehen. „Alle, die in den Gräbern sind“, werden die Stimme Gottes in Jesus Christus hören (Joh 5,28f.), um zum Gericht aufzuerstehen – etwa um zu erfahren, dass falsch wäre, was Jesus nach Joh 12,47 sagt, dass er gekommen sei, die Welt „zu retten“? „Alle werden Schüler Gottes sein“, ist nach Joh 6,45 die prophetische Verheißung des Neuen Bundes (Jes 54,13; Jer 3,1,31f.); sollte Jesu Sendung sie unterbieten? „Wenn ich über die Erde erhöht sein werde, werde ich alle an mich ziehen“, sagt Jesus nach Joh 12,32 im Blick auf seine Kreuzigung; sollten etwa diejenigen ausgeschlossen sein, denen er es sagt? Es ist die „Menge“ in Jerusalem, die nicht versteht, was Jesus Gott, seinem Vater, und was der Vater seinem Sohn sagt (Joh 12,29).

Die Dimensionen der Vollendung können nicht geringer sein als die der Schöpfung; sonst wäre Gottes Gnade nicht Gnade. Sie ist es aber im Überfluss (Joh 10,10). Im Johannesevangelium ist ein prägnanter Begriff der Vollendung die Einheit, verstanden als Gemeinschaft im *einen* Gott, die auf die geeinte Schöpfung ausstrahlt. „Alle sollen eins sein“, ist die bestimmende Bitte Jesu, deren Erfüllung nicht im Zweifel stehen kann (Joh 17,21). Es sind aber nicht nur die Jünger Jesu gemeint. Jesus unterscheidet im hohepriesterlichen Gebet nicht zwischen Christen und Juden, sondern zwischen den Glaubenden und der „Welt“, ohne dass die ungläubige Welt mit „den Juden“ identifiziert werden dürfte. Die Unterscheidung aber ist die Kehrseite ihrer Überwindung. Vollendete Einheit kann es nur durch vollkommene Integration geben. Wie Joh 1 öffnet Joh 17 kosmische Dimensionen – präsentisch- und futurisch-eschatologisch. Die Abschiedsreden Joh 14–16 hatten die Jünger darauf vorbereitet, dass Juden meinen können, Gott einen Dienst zu tun, wenn sie die Jesusgläubigen verfolgen (Joh 16,2). Diese Juden können aus der umfassenden Bitte Jesu in Joh 17 nicht ausgeschlossen sein.

Die Integration der Juden in die vollendete Einheit, um die Jesus bittet, kann aus dem Horizont des Abschiedsgebetes Jesu um so weniger ausgeschlossen werden, als Jesus nach Joh 10,4 als Guter Hirte „alle“

seine Schafe hinaustreibt, um sie auf die gute Weide zu führen. Wenn Jesus in der Weiterführung der Bildrede in Joh 10,16 mit Blick auf die Völker von „anderen Schafen“ redet, die er weiden muss, ist damit im Rückkehrschluss desto deutlicher, dass ganz Israel im Blick seines Heilshandelns liegt. „Ein Hirt – eine Herde“: die Einheit Gottes, die Einzigkeit Jesu Christi entspricht der vollkommenen Einigkeit des Volkes Gottes. Von ihr könnte, von ihr dürfte ohne die Juden nicht gesprochen werden.

### *Konfliktbewältigung*

Nach den Abschiedsreden<sup>92</sup> müssen die Jünger Jesu damit rechnen, aufgrund ihres Christusglaubens aus der Synagoge ausgeschlossen zu werden (Joh 16,2; vgl. 12,42) – wie der Blindgeborene es bereits erfahren habe (Joh 9,22). Das dürfte zur geschichtlichen Erfahrung der johanneischen Gemeinde gehören. Die Abschiedsreden sagen, wie Jesu Jünger darauf reagieren sollen: Sie sollen keine Angst haben, von Jesus alleingelassen zu sein (Joh 14; 16,5f.), sie sollen wie Jesus leidensfähig und leidensbereit werden (Joh 15,20–25); sie sollen im Leiden von Jesus Zeugnis ablegen (Joh 15,27). Vor allem sollen und dürfen sie auf das Kommen des Parakleten hoffen, der in ihnen nicht nur die Erinnerung an Jesus lebendig halten, sondern auch „die Welt überführen wird“ (Joh 16,8). Nach dem Kontext sind die nicht an Jesus glaubenden Juden einbeschlossen. Die „Überführung“ ist die Aufdeckung der Wahrheit, das Ausleuchten des Widerspruchs gegen Gott, den die Sünde sich verbergen will (Joh 3,20), und das Entzünden des Lichtes in der Finsternis, wie es in der Schöpfung angelegt ist (Joh 1,5). Nach Joh 16,8ff. deckt der Geist nicht nur den Unglaube als Sünde auf, d. h. als Widerspruch gegen Gott als Vater Jesu, sondern auch umgekehrt die Gerechtigkeit Gottes, die Jesus personifiziert. Beides kulminiert darin, dass der Geist aufdeckt, worin das Gericht besteht: darin, dass der „Fürst dieser Welt“, der Satan, „gerichtet ist“. Das vollzieht sich nach Joh 12,31 im Kreuzestod Jesu. Die Wirkung kann nicht darin bestehen, dass der Satan die „ungläubigen Juden“ mit in den Abgrund zieht, sondern dass Gott sie durch Jesus, den auferweckten Gekreuzigten rettet.

Nach den Abschiedsreden sollen die Jünger auf die ihnen von jüdischer Seite zuteil werdende Anfeindung im Geiste Jesu mit absoluter Gewaltlosigkeit reagieren und, mehr noch, ganz auf das Werk des

---

<sup>92</sup> Die Diskussion um deren Traditionsanalyse kann hier nicht geführt werden. Ein hilfreiches Modell ist das der *relecture* bei Jean ZUMSTEIN, *Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium* (AThANT 84), Zürich <sup>2</sup>2004.

Geistes setzen, der auch im Verhältnis von Juden und Christen jene eschatologische Einheit wirken wird, die Gott will.

### c. Paulinische Perspektiven

Paulus reflektiert in seiner Rechtfertigungstheologie ausdrücklich, weshalb nicht die „Werke des Gesetzes“, sondern der „Glaube an Jesus Christus“ rechtfertigt (Gal 2,16; Röm 3,28).<sup>93</sup> Im Zuge dieser Rechtfertigungslehre findet er zur klarsten Israeltheologie des Neuen Testaments. Im Römerbrief arbeitet er drei *essentials* heraus.

*Erstens:* Juden und Christen sind radikal verbunden (Röm 11,36). Die Kirche ist in Israel verwurzelt. Es gibt die Kirche nur, weil es Israel gibt. Es gibt Israel nur, weil das Gesetz der Verheißung gilt (Röm 9). Im Lichte der Verheißung ist die Geschichte Israels bis zum Kommen Jesu Christi für die Kirche aus Juden und Heiden keine fremde Geschichte, auch keine ferne Vergangenheit, sondern die eigene Geschichte, die lebendige, gegenwärtige Vergangenheit, die durch Jesus Christus nicht vergeht, sondern Zukunft eröffnet.

*Zweitens:* Juden und Christen werden in Gottes eschatologischer Zukunft vereint sein. Paulus weiß in prophetische Klarheit: „Ganz Israel wird gerettet werden“ (Röm 11,26). Wäre es anders, hätte Gott seine Gnade gereut; auf seine Verheißung wäre kein Verlass; er war sich selbst nicht treu; von Gottes Gerechtigkeit könnte keine Rede sein (Röm 11,29). „Ganz Israel“ meint nicht nur: alle Judenchristen<sup>94</sup>, sondern – wie der Kontext sagt – alle, denen die Erwählung gilt, einschließlich derer, die dem Evangelium keinen Glauben geschenkt haben.<sup>95</sup> Wie Israel gerettet wird, erhellt der Apostel im Lichte der Heiligen Schrift. Mit Jesaja (59,20f.<sup>LXX</sup>) und Jeremia (31,31ff.) setzt Paulus auf den „Retter vom Zion“, der „alle Gottlosigkeit von Jakob fortnehmen“ (Röm 11,26) und alle Schuld vergeben wird (Röm 11,27). Dass für Paulus der „Retter vom Zion“ ein anderer als Jesus Christus sein könnte, ist ausgeschlossen. Dann aber ist ebenso klar, dass er – obgleich er, der Judenchrist, sehr viel auf die Christusmission unter Juden setzt – nicht an

---

<sup>93</sup> Näheres dazu in meinem Beitrag: *Nicht aus Werken des Gesetzes, sondern aus Glauben. Zur exegetischen Deutung der paulinischen Rechtfertigungslehre*, in: Siegfried KREUZER (Hg.), *Gerechtigkeit glauben und erfahren. Beiträge zur Rechtfertigungslehre*, Neukirchen-Vluyn 2002, 145–178.

<sup>94</sup> So aber Udo SCHNELLE, *Paulus. Leben und Denken*, Berlin 2003, 389. Was soll dann das „ganz“?

<sup>95</sup> Dagegen kann nicht Röm 11,20.23 gehalten werden; das „Heraushauen“ und „Aufpfropfen“ bezieht sich auf die Zugehörigkeit zur Kirche in der Zeit, nicht aber auf das vollendete Reich Gottes jenseits der Zeit.

einen finalen Missionserfolg denkt, sondern an das Parusiegeschehen selbst.<sup>96</sup> Nach Paulus gibt es für Israel kein Heil ohne Jesus, aber der Raum des Heiles reicht durchaus weiter als die Kirche, erst im Reich Gottes ist es vollendet. Soll man deshalb von einem „Sonderweg“, besser wohl: einem eigenen, ursprünglichen Weg Israels zum Heil reden?<sup>97</sup> Richtig daran ist, dass im Horizont des Christusglaubens die Erwählung Israels radikal bejaht und die Hoffnung auf umfassende Erlösung geteilt wird; allerdings wird die mangelnde Christuserkenntnis von Paulus kritisiert – aber im Geheimnis Gottes (Röm 11,33–36) so angenommen, wie Gott sein Volk zum Heil führt.

*Drittens:* Die Gegenwart ist von Auseinandersetzungen über Jesus Christus, das Gesetz und die Rettung der Heidenvölker geprägt. Paulus sieht, solange die Zeit währt, den Unterschied zwischen Christen und Juden. Er greift geschichtliche Erfahrungen der ursprünglichen Mission auf, wenn er sagt, dass es gerade der Erfolg des Evangeliums unter den Heiden sei, der ihm unter den Juden die Zustimmung erschwere. Er greift auch auf das Theologoumenon von der Verstockung Israels zurück – die aber das Gegenteil einer Verwerfung ist. Aber Paulus legt den größten Wert darauf, dass in den unvermeidbaren Konflikten zwar keine Abstriche vom Glaubensevangelium gemacht werden, aber von den Christen weder die Erwählung noch die Hoffnung Israels gelegnet wird.

Röm 9–11 ist in der Klarheit einer positiven Israeltheologie einzigartig, aber nicht isoliert, sondern konsequent. Paulus steht dafür, dass es gerade die entwickelte Christologie des Todes und der Auferweckung Jesu ist, die nicht nur in den Abgrund an Leid und Schuld zu schauen vermag, aus dem Israel sich mit eigener Kraft nicht befreien kann, sondern die Juden als von Gott Geliebte radikal bejaht und daraus die Vision einer Zukunft gewinnen kann, in der gilt: „Gott alles in allen“ (1Kor 15,28).

---

<sup>96</sup> Das ist freilich in der Exegese nicht unumstritten. Auf das erste Kommen bezieht sich Dieter ZELLER, *Der Römerbrief* (RNT), Regensburg 1985, 199. Zur hier favorisierten Deutung vgl. Otfried HOFIUS, *Paulusstudien* (WUNT 51), Tübingen 1989, 197.

<sup>97</sup> So (prädestinatorisch gedacht) Friedrich-Wilhelm MARQUARDT, *Die Juden im Römerbrief* (ThSt 107), Zürich 1971; auch (ekklesiologisch pragmatisch gedacht) Krister STENDAHL, *Paul among Jews and Gentiles*, Philadelphia 1976, 4. Wesentlich anders begegnet, was die Literatur nicht immer bedenkt, die These vom „Sonderweg“ bei Franz MUSSNER, *Traktat über die Juden*, München<sup>2</sup>1988 (1979), 60: „Gott rettet ganz Israel durch Christus ('solus Christus') und zwar 'allein aus Gnade' und 'allein aus Glauben' ohne Werke des Gesetzes, da sich Israels *emuna* nun ganz und gar dem wiederkommenden Christus zuwendet. So bleibt auch im 'Sonderweg' der Rettung ganz Israels die paulinische Rechtfertigungslehre voll wirksam.“ Dies entspricht der Position von *Nostra Aetate*.

## V. Facetten neutestamentlicher Israeltheologie

Das Neue Testament macht in der Vielzahl seiner Positionen klare Vorgaben einer christlichen Theologie Israels und der Juden. Ein zentrales, exegetisch stark umstrittenes Problemfeld ist die Ekklesiologie: Wie sieht sich die Kirche im Verhältnis zu Israel? Ist die Kirche ihrem Wesen nach anti-jüdisch – oder projüdisch?

### 1. Ekklesiologische Modelle

Ein früher oft gutgeheißenes, heute oft kritisiertes Modell ist das der *Substitution*. Die Kirche sei die Erbin Israels; sie stehe in lebendiger Kontinuität mit dem Israel der Väter; die Juden hingegen, weil sie sich Jesus verweigern, seien aus dieser Entwicklung herausgefallen; insofern stehe jetzt die Kirche an der Stelle Israels. Es ist klar, dass eine positive Theologie des Judentums dann nicht möglich ist. Aber es ist keineswegs klar, dass die Substitutionsekklesiologie eine, gar *die* neutestamentliche Ekklesiologie wäre. Zwar wird auch in neuester Literatur geurteilt, bei Matthäus, Lukas und Johannes sei sie dominant (was dann Anlass zur Sachkritik gibt).<sup>98</sup> Doch das hält einer kritischen Prüfung nicht stand. Kennzeichnend ist vielmehr die Spannung zwischen der Bleibendheit der Erwählung Israels und der Neuheit des christologischen Heilshandelns, zwischen der radikalen Verbundenheit der Juden und der Christen und ihren gegenwärtigen Spannungen, zwischen der Kritik den Protagonisten Israels, die Jesus zu Tode gebracht haben, und der Friedfertigkeit im Verhältnis der Christen zu den Juden. Die Substitutionsekklesiologie, selbst wenn sie hier und da im Neuen Testament durchschien, wird der Größe der Gnade Gottes nicht gerecht. „Unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt“ (Röm 11,29).

Ein neu ins Gespräch gebrachtes, von einigen führenden Vertretern des jüdisch-christlichen Dialoges favorisierte Modell ist das der *Inkorporation*. Danach stünden die Juden immer schon im unkündbaren und ungekündigten Gottesbund; Jesus sei der Türöffner für die Heiden; er nehme in den Bund auf, die vorher außerhalb seiner Grenzen leben mussten.<sup>99</sup> Das ist freilich mit dem Neuen Testament nicht zu vermitteln.

---

<sup>98</sup> Jürgen ROLOFF, der das führende Werk zur neutestamentlichen Ekklesiologie vorgelegt hat (*Die Kirche im Neuen Testament* [NTD.E 10], Göttingen 1993), rechnet bei Matthäus mit einer Substitutionsekklesiologie (ebd. 148–154), bei Lukas mit einem „Selbstausschluß großer Teile des jüdischen Volkes aus dem Gottesvolk“ (ebd. 206), bei Johannes mit einer „Entwirklichung“ Israels als Gottesvolk (ebd. 305).

<sup>99</sup> So MARQUARDT, *Die Juden im Römerbrief*, 16.

Erstens würde die verheerende Macht der Sünde wesentlich unterschätzt, die auch die Juden im Griff hat; zweitens blieben alle Texte ausgeblendet, die von Jesu Heildienst an den verlorenen Schafen des Hauses Israel reden. Das „Zuerst den Juden“ ist nach dem Römerbrief (1,16; 2,9f.) eines des Gerichtes und des Heiles. Wenn Jakobus nach Apg 15,16f. mit Amos (9,11f.<sup>LXX</sup>) und Jeremia (12,15) sagt, erst werde die „zerfallene Hütte Davids wieder aufgerichtet“, bevor „alle Völker“ den Herrn suchen, hat er die Sendung Jesu zum Heil Israels im Blick, die von der Mission in Jerusalem und Judäa fortgeführt wird, um sich dann in der Kraft des Geistes für die Mission in Samaria und unter den Heiden zu öffnen (Apg 1,8).

Eine radikale Variante dieses Modells wäre das Modell einer *Parallele*. Israel würde für sich weiter im Judentum bestehen, gebunden an das Gesetz; daneben aber stände die Heidenkirche, geprägt durch den Christusglauben. Zuzugestehen ist, dass dann ein friedliches Nebeneinander denkbar wäre. Letztlich ist dies die Perspektive Markions. Mit der bleibenden Geltung des „Alten Testaments“ ist sie unvereinbar, man würde es denn als unproblematisch ansehen, dass ein und derselbe Text, der mit dem Anspruch auftritt, Gottes Wort zu bezeugen, einmal so und einmal wesentlich anders gedeutet würde. Die paulinische Hoffnung auf die Rettung ganz Israels, stringent aus seiner Theologie der Gerechtigkeit Gottes entwickelt, fußt nicht auf einer Einschränkung, sondern einer Radikalisierung der Christologie.

Weiter hilft vielleicht das Modell der *Partizipation*. Die Ekklesia ist, neutestamentlich konsequent verstanden, in Gottes vorzeitlicher Gnadenwahl begründet. Sie ist eine präexistente Größe, wie vor allem der Epheserbrief erhellt (Eph 1,3–14). Als solche ist sie ein Korrelatbegriff zum Reich Gottes (das freilich die gesamte Schöpfung umfasst). Dann wird die Korrespondenz von Protologie und Ekklesiologie sichtbar. Ist aber schon die Erwählung Israels in diesen protologischen und eschatologischen Zusammenhängen zu sehen, so ist der Zugang der Heiden kein nachträgliches Ereignis, gar Zugeständnis, sondern die Realisierung ursprünglicher Erwählung; umgekehrt erhellt, dass die an Jesus Christus Glaubenden „in Jesus Christus“ bereits gegenwärtig Anteil am Reich Gottes und im Zuge dessen am Volk Gottes erhalten, ohne deshalb die Juden zu verdrängen.<sup>100</sup> Das Bild vom Ölbaum Röm 11,13–24 hält genau in diesem Sinne die Identität des Gottesvolkes fest, die in Gottes Heilswillen begründet ist. Es zeigt, dass die Integration der Völker ein

---

<sup>100</sup> Vgl. Joseph Kardinal RATZINGER, *Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund*, Bad Tölz 2002.

Akt eschatologischer Neuschöpfung ist, die aber gerade Gottes Identität ausmacht und realisiert, was von Anfang an durch Jesus Christus in der Erwählung Israels angelegt war. Dies geschieht, wie Paulus sagt, nicht auf Kosten der Juden, sondern in der Perspektive ihrer eschatologischen Rettung.

## 2. Projüdische Ekklesiologie

Entscheidend ist die Einheit Gottes, die implizit trinitarisch verstanden wird; ihr entspricht die Einheit des Gottesvolkes.<sup>101</sup> Aus der Einheit Gottes folgt die radikale Verbundenheit von Juden und Christen in der Erwählung und Segensverheißung Abrahams, die aber aus demselben Grund nach neutestamentlichem Verständnis nie ohne Jesus Christus gedacht werden kann.<sup>102</sup> Aus derselben Einheit Gottes, seiner Gerechtigkeit, folgt auch die Hoffnung – die immer nur Hoffnung wider alle Hoffnung sein kann (Röm 4,18) – auf umfassende Einheit in der Vollendung, in der ganz Israel zusammen mit der Vollzahl der Heiden gerettet werden wird.<sup>103</sup> Im Neuen Testament gibt es keine einzige theologische Position, die an jüdischen Wurzeln des Christentums nagte; es gibt auch keine einzige, die Juden, weil sie Juden sind und bleiben, vom endgültigen Heil ausschliesse. Vielmehr ist das Neue Testament in Kontinuität durch eine radikale Affirmation der bleibenden Erwählung Israels und der gemeinsamen Hoffnung geprägt.

---

<sup>101</sup> Näheres in meiner Studie: *Einheit der Heiligen Schrift? Zur Theologie des biblischen Kanons* (QD 211), Freiburg-Basel-Wien 2005, 156–224.

<sup>102</sup> Tiefgreifende Interpretationskonflikte spiegeln die Beiträge, die aus Anlass des „Ökumenischen Kirchentages 2003“ mit dem an Gen 12,2 angelehnten Motto entstanden sind. Gesammelt in: *Ihr sollt ein Segen sein*, Bibel und Kirche 58 (2003), darin insbesondere der Beitrag von Jürgen EBACH, *Ihr sollt ein Segen sein. Das Leitwort und die Bibel. Eine Problemanzeige* (62–70) – mit der These, dass Abraham nicht nur „Vorbild“, sondern Segnender sei, aber dem Problem, dass Paulus in Gal 3 und Röm 4 vom Abraham als *Glaubendem* spricht und somit der Abrahamssegens allein in Christus, dem einzig wahren Heilmittler, den Völkern zuteil wird.

<sup>103</sup> Diese Hoffnung wird von Martin BUBER geteilt: „Kein Mensch außerhalb von Israel weiß um das Geheimnis Israels. Und kein Mensch außerhalb der Christenheit weiß um das Geheimnis der Christenheit. Aber nichtwissend können sie einander im Geheimnis anerkennen. Wie es möglich ist, dass es diese Geheimnisse nebeneinander gibt, das ist Gottes Geheimnis. Wie es möglich ist, dass es eine Welt gibt als Haus, in dem diese Geheimnisse (mitsammen) wohnen, das ist Gottes Sache, denn die Welt ist ein Haus Gottes“, in: Karl Ludwig SCHMIDT – Martin BUBER, *Kirche, Staat, Volk, Judentum. Zwiegespräch im Jüdischen Lehrhaus Stuttgart am 14. Januar 1933*, in: Karl Ludwig SCHMIDT, *Neues Testament – Judentum – Kirche. Kleine Schriften* (TB 69), München 1981, 149–165, 159.

Schwierigkeiten bereitet die Bewältigung geschichtlicher Gegenwart. Das Neue Testament ist auch ein Zeugnis des Konfliktes mit Sadduzäern und Pharisäern, also den dominanten Strömungen des Frühjudentums zur Zeit Jesu; die zahlreichen Auseinandersetzungen in und mit den Synagogengemeinden in Jerusalem und der Diaspora sind nicht reine Fiktion. Das Neue Testament ist in seinen Schriften mehr an der Profilierung christlicher Identität der Kirche aus Juden und Heiden interessiert als am Brückenbau zu den Juden, die nicht an Jesus glauben. Es gibt auch kein schieflich-friedliches Nebeneinander; das Christentum entwickelt sich nicht mit dem Rücken zum Judentum, sondern im Angesicht der Juden: gerade weil das Jüdische im Christentum nicht ausgemerzt werden kann, sondern stark sein muss. Jesu Judesein, die Übernahme der (alttestamentlichen) „heiligen Schriften“, die Hoffnung auf das Reich Gottes, das Leben nach dem Gesetz, der Glaube an den einen Gott, den Schöpfer und Erlöser, den Herrn der Geschichte, das Bekenntnis zur Erwählung Israels, das Setzen auf den Segen Abrahams – dies alles und noch viel mehr begründet eine derart substantielle Gemeinsamkeit, dass zwischen Juden und Christen nur ein Miteinander gedacht werden kann.

In wesentlicher Hinsicht ist es ein Beieinander: Ob Jesus der Sohn Gottes ist, der Herr und Heiland, ist keine Marginalie; der Rekurs auf den Monotheismus bildet nicht den archimedischen Punkt außerhalb der theologischen Kontroversen, sondern den Brennpunkt der Verbindung wie der Unterscheidung. Dass jedes Gegeneinander aber von einem noch ungleich stärkeren Füreinander aufgehoben wird – das gerade ist die Aufgabe und Vorgabe Jesu Christi.