

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in: P. Metzger (ed.), *Die Konfession Jesu*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Karrer, Martin

Jesus von Nazareth: Perspektiven aus exegetischer Sicht

in: P. Metzger (ed.), *Die Konfession Jesu*, pp. 31–41

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2012 (Bensheimer Hefte 112)

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Vandenhoeck & Ruprecht: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Your IxTheo team

---

Liebe\*r Leser\*in,

dies ist eine von dem/der Autor\*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in: P. Metzger (Hg.), *Die Konfession Jesu*, erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor\*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Karrer, Martin

Jesus von Nazareth: Perspektiven aus exegetischer Sicht

in: P. Metzger (Hg.), *Die Konfession Jesu*, S. 31–41

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2012 (Bensheimer Hefte 112)

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Vandenhoeck & Ruprecht publiziert: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Ihr IxTheo-Team

# Jesus von Nazareth: Perspektiven zum Gespräch der theologischen Disziplinen aus exegetischer Sicht

von Martin Karrer

Überschätzen wir die Exegese nicht. Spätestens seit Schleiermacher gehört sie zu den historischen Wissenschaften, für viele Zeitgenossen heute in die Sprach- und Literaturwissenschaft. Bedeutung fürs Leben gewinnt sie insofern nicht unmittelbar durch ihre Beobachtungen, sondern erst durch deren Einordnung und Prüfung im Brückenschlag zum gegenwärtigen Lebenshorizont. Immerhin birgt die Jesusforschung auch bei einer solch zurückhaltenden Wertung durchaus reizvolle Herausforderungen. Wählen wir einige aus:

## 1. Eine Herausforderung für Historiker: die Frage der Quellen

Historische Erkenntnis stützt sich auf Überreste und Zeugnisse. Die besten Überreste stammen aus der Zeit und von der betreffenden Person selbst. Vom irdischen Jesus fehlt uns beides. Mehr noch, alles spricht dafür, dass Jesus selbst dieses Fehlen auslöste. Er konnte mit hoher Sicherheit lesen und schreiben, und er zitierte der uns überkommenen Überlieferung nach nicht selten aus den Schriften Israels; die Zitatformel „es ist geschrieben“ findet sich allein im Markusevangelium sechsmal in Jesusworten<sup>1</sup>. Aber er schrieb, wiederum den uns überkommenen Erinnerungen nach, kein einziges seiner eigenen Worte nieder. Selbst dass er überhaupt schrieb, berichtet nur eine Randüberlieferung der Evangelien, die Erzählung von der Ehebrecherin, die erst im 3./4. Jh. zum Bestandteil des Neuen Testaments wurde. Dort schreibt er zudem symbolisch mit dem Finger auf die Erde, ein Material, das niemand mitnehmen kann, ohne die Buchstaben zu zerstören. Das Signal ist deutlich: Niemand soll ihn durch ein geschriebenes, material griffiges Wort wie ein Blatt Papyrus oder eine Scherbe Ton „in die Hand nehmen“ können. Er ist nicht verfügbar.

Dieses leidige Quellenproblem der Jesusforschung birgt umgekehrt theologisch hohen Reiz. Es zwingt uns zur Erkenntnis, dass der „historische“, von ca. 4 v.Chr. bis ca. 30 n.Chr. lebende Jesus nicht unabhängig von einer Begegnung mit seiner geschichtlichen Wirkung zu greifen und zu begreifen ist. Das Quellenproblem enthält in sich bereits eine theologische Aussage: Jesus ruft nicht zur historisch distanzierten Erkenntnis der *bruta facta*, sondern in die Begegnung.

---

<sup>1</sup> Mk 7,6; 9,12.13; 11,17; 14,21.27; vgl. 1,2.

## 2. Eine Irritation für eindeutige Theologien: die Verweigerung eines Systems

Die „sekundären“, von Dritten niedergelegten Zeugnisse über Jesus beginnen mit der – heute verlorenen, aber im Matthäus- und Lukasevangelium benützten – Logienquelle, ca. 20 Jahre nach Jesu Tod. Die Historiker sind sich nicht einig, ob diese alte Sammlung Jesus historisch sachgemäßer erfasst als manch jüngeres Zeugnis. Das Johannesevangelium etwa beeindruckt durch sein manchmal überraschendes Lokalkolorit. Außerhalb des Neuen Testaments verdienen zudem einige Worte Aufmerksamkeit, die so fremd klingen, dass niemand ihre Ursprünglichkeit voll bezweifeln will, obwohl sie ihre vorliegende Gestalt lange nach der Entstehung des Neuen Testaments erhielten. Nennen wir nur das auffälligste Beispiel, das Wort vom Attentäter im Thomasevangelium (EvThom log. 98):

„Jesus spricht: Das Königreich des Vaters gleicht einem Menschen, der einen mächtigen Menschen töten wollte. Er zückte das Schwert in seinem Hause (und) stach es in die Wand, damit er erfahre, ob seine Hand stark (genug) sei. Dann tötete er den Mächtigen.“<sup>2</sup>

Die Sammler der Evangelien wussten, warum sie dieses Wort ausklammerten: Es reflektiert ausschließlich die Kraft des Reiches Gottes – stark ist es, selbst den Mächtigsten zu töten – und ignoriert jedes ethische Bedenken, allemal die Liebe zum Feind aus der Bergpredigt (Mt 5,38-48). Viele Jesusforscher halten es gerade deshalb für ursprünglich.<sup>3</sup>

Was geschieht, wenn wir – was postmodern am nächsten liegt – alle Quellen von der Logienquelle über das Johannesevangelium bis zum Thomasevangelium zu würdigen versuchen? Jesus spricht vom Reich Gottes – so die Synoptiker und das Thomasevangelium –, aber keinesfalls durchgängig; denn das Johannesevangelium hört ihn vor allem vom Leben und wenig vom Reich Gottes reden. Und Jesus liebt die Feinde, aber er scheut auch nicht den Aufstand gegen einen Starken, wen immer das Rätselwort des Thomasevangeliums meint. Er zwingt uns Spannungen auf, nicht die Einheit eines systematischen Gedankens.

Interessanterweise kongruieren diese Spannungen zu unserer ersten Beobachtung, dem Zustand der Quellen: Jesus weigert sich, sich in Quellen fassen zu lassen, und er weigert sich, sich in einem System festzulegen. Kurz, wenn ihn etwas kennzeichnet, ist es das geschilderte Verlangen von Begegnung, das jedes brutum factum und jedes System übersteigt und sprengt.

---

<sup>2</sup> Übersetzung nach dem Berliner Arbeitskreis für Koptisch-Gnostische Schriften (H-G. Bethge ea.) in Synopsis Quattuor Evangeliorum, ed. K. Aland, Stuttgart <sup>15</sup>1996, 4. korrigierter Druck 2005, 542.

<sup>3</sup> Dem Jesusbild des Neuen Testaments läuft es zuwider, wenn wir im Gegner lediglich einen innerweltlichen Menschen wahrnehmen. Wenn wir hinter der Dynamik einen überweltlichen Widersacher des Reiches Gottes erahnen, wird das Wort begreiflicher.

Dieser Beitrag gilt einem Band des Konfessionskundlichen Instituts. Deshalb sei die Beobachtung mit einem Blick auf die berühmte Szene der Konfession, also des Bekenntnisses Jesu in den Evangelien abgerundet. Bei Matthäus lautet es „Jeder nun, der sich vor den Menschen zu mir bekennt, zu dem werde auch ich mich bekennen vor meinem Vater im Himmel“<sup>4</sup>. Mag dieses Wort ipsissima vox Jesu sein oder seine Stimme, wie sie von der Gemeinde nach seinem Tod gehört wurde, eindeutig ist der Impuls: Bekennen ist eine Tätigkeit – alle Evangelien verwenden ausschließlich das Verb („homologeïn“), kein einziges Mal das Nomen („homologia“) –, insbesondere die Tätigkeit, in eine Person ein- und ihr dadurch zuzustimmen; der Mensch stimmt dem Wort zufolge der Person Jesu zu, und Jesus diesen zustimmenden Menschen. Ein solch personales Bekenntnis unterscheidet sich von jedem dogmatischen Satz. Der Jesus der Exegese ruft ins Bekenntnis, aber jenseits konfessioneller Kontroversen über dogmatische Gedanken.

### **3. Eine Ermutigung für die Ethik: die Souveränität des Einzelnen**

Haben wir diese Dynamik zur lebendigen Begegnung statt zur festgeschriebenen Norm erfasst, ist die Konsequenz in der Ethik schnell formuliert: Gerade eine systematische Suche nach Normen irritiert. Zu Jesus passt daher die merkwürdige Spannung von Worten, die das Gesetz bejahen, und Taten, die es antasten, und die Suchbewegung, in der diese Worte überliefert werden: Synoptische Worte wachsen, immer kommt noch ein Jesuswort hinzu, ob es nun genau passt oder nicht; im Johannesevangelium entstehen sogar fast Diskussionen. Das mag von einer starren ipsissima vox entfernen, aber in der Suche greift es den Impuls Jesu auf: Jede seiner Normen ist in den Staub geschrieben wie bei der Ehebrecherin, auf dass der Staub verwehe, andere an den Nasen kitzle oder verleite, sich zu beugen, um ihrerseits Spuren im Sand zu suchen oder zu hinterlassen. Jesu Ethik sucht – wenn wir abstrahieren – Bewegung und eigene Entscheidung.

Nichts zeigt das deutlicher als das berühmteste Wort seiner politischen Ethik, die Perikope vom Zinsgroschen. Die Auskunft „So gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist“<sup>5</sup> löste endlose Diskussionen aus, weil sie jede Eindeutigkeit verweigert. Jede Hörerin/jeder Hörer muss selbst entscheiden, was des Kaisers ist; Jesus gibt es nicht vor. Kurz, Jesus verlangt von jedem und jeder, selbst souverän zu seiner/ihrer Entscheidung zu gelangen und zu stehen. Er schärft die Souveränität des Einzelnen und die Souveränität des Volkes ein, kein normatives System.

---

<sup>4</sup> Mt 10, 32 nach der neuen Zürcher Bibel.

<sup>5</sup> Mk 12,17 in der Übersetzung Luthers.

Damit ist Jesus hochmodern: Er kommt der situativen und der Verantwortungsethik entgegen, die zu Leitlinien der Reflexion im 20. Jh. wurden.

#### **4. Eine halbe Überraschung für die Symboldidaktik: Jesus und das Bilderverbot**

Wenden wir uns nach historischer, systematischer Theologie und Ethik der praktischen Theologie zu, so fällt angesichts der heute beliebten Symboldidaktik – dem Arbeiten mit symbolischen Gegenständen und Bildern – wieder ein merkwürdiger und doch eindeutiger Aspekt der Jesusüberlieferung auf: Jesus gestattete Symbole, um das Leben des Menschen vor Gott zu erschließen, der die Sonne aufgehen und Regen fallen lässt über Gute und Böse und so ermutigt, in der gutbösen Welt zu leben (Mt 5,45), der durch die Schönheit der Lilien dazu ermuntert, sich in der Welt nicht zu sorgen (Mt 6,25-34) usw. Aber er unterließ nicht nur das Schreiben. Er malte auch nicht. Seine Liebe zum Bildwort und Gleichnis hat dieses Gegenstück: Von Gott gibt es kein materiales Bild.

Anders gesagt: Jesus wahrte strikt – strikter als kirchliche Kunst, Bilderbibeln, Religionsunterricht und Power-Point-Präsentationen vieler theologischer Vorlesungen – das Bilderverbot des Dekalogs. „Du sollst Dir kein Bildnis machen“ bezog er genauerhin auf das materiale Bild – was der heutigen Interpretation von Ex 20,4 gut entspricht –, und wahrscheinlich verstand er das Bilderverbot sehr weit. Er ersetzte das materiale Symbol Gottes und alles dessen, was er eigentümlich zwischen Himmel und Erde beobachtete, grundsätzlich durch das Wortbild, die Basis für die Eigenart seiner Gleichnisse.

Würden wir dem heute folgen, würde die praktische Theologie in einem immensen Maße Wort-Theologie. Insbesondere der reformiert geprägten Tradition mit ihrer Fokussierung auf das Wort wäre diese Schlussfolgerung sicher sympathisch.

Doch braucht es das? Ist nicht auch der Unterschied zum irdischen Jesus legitim? Die Theologie hob zu allen Zeiten hervor, wegen der Besonderheit Jesu könne und dürfe keine Nachahmung ihn erreichen. Das Anderssein der Nachfolger ist, weil Jesus Freiräume setzt, hermeneutisch gestattet. Die reformierte Zurückhaltung in Bezug auf bildliche Darstellungen ist neutestamentlich gut begründet, und dennoch kann auch eine Gegendynamik entstehen, wie das in den kunstfreundlichen Traditionen vom Ost- und Westkirchen bis zum Luthertum geschah. Denn Jesus benutzt in seinen Gleichnissen zwar *sprachliche* Bilder, aber eben doch *Bilder*.

Zwischen diesen Polen bleibt eine Beunruhigung für alle, die die kirchliche Kunst und Symbole lieben: Die Bilderstürmer der Reformation standen Jesus keinesfalls ferner als die

Symboldidaktiker von heute; weil wir sie und ihre Provokation kennen, bringt Jesu Bilderverbot eine halbe, keine ganze Überraschung. Die Theologie muss – das ist eindeutig – ihren Ort zwischen Bilderverbot und Bilderliebe sorgfältig austarieren, wenn sie in der Begegnung mit Jesus bestehen will. Sie muss einen zentralen Gesichtspunkt, der für Jesu sprachliche Bilder gilt, beachten und wahren: Jedes materiale, reale Bild ist ein Gleichnis, die das die Wirklichkeit nicht eins zu eins abbildet, sondern der immer neuen Interpretation bedarf.

## **5. Eine lohnende Aufgabe weitere Forschung: Jesus und das Nebeneinander von Religionen**

Die bislang genannten Impulse sind nicht neu. Sie bedurften lediglich der Vergegenwärtigung. Beim letzten der Impulse, dem Gespräch mit der Religionswissenschaft und dem Brückenschlag zur modernen Begegnung mit anderen Religionen, dagegen tun sich derzeit neue Horizonte auf. Das alte Schema, Jesus habe aramäisch gesprochen, in Israel gewirkt und nur ausnahmsweise einen Kontakt zu Nicht-Israeliten zugelassen, erwies sich als zu einfach. Nennen wir drei Befunde, die unsere Wahrnehmung heute herausfordern:

- a. Jesus liebte und bevorzugte die aramäische Sprache, wie einzelne Lehnwörter in der Evangelienüberlieferung verraten („abba“, Vater, Mk 14,36 u.ä.). Aber insgesamt sind diese Lehnworte selten und die Gesamtüberlieferung einhellig griechisch. Das erklärt sich am einfachsten, wenn Jesus neben dem Aramäischen griechisch sprach und sich die griechische Fassung seiner Worte von seinem geschichtlichen, irdischen Auftreten an verbreitete. Weitere Beobachtungen passen dazu, etwa der Name Andreas (griechisch, nach dem Stamm „anêr“ der „Männliche“) unter den Jüngern und die Namenänderung von semitisch Simon zu griechisch Petros.

Jesus war, pointiert gesagt, weit stärker in die Zweisprachigkeit und die Hellenisierung Judäa-Galiläas inkulturiert als früher angenommen. Die alte Scheingrenze von Sprache und Religion – hier semitisch-jüdisch, dort griechisch-hellenisiert und griechisch-pagan – zerfällt demnach. Die Begegnung Jesu mit Menschen aus den Völkern war nicht durch eine Sprachbarriere behindert. Jesus nahm die Völker deutlicher als eine Zeit lang angenommen wahr, ohne den Abstand zu ihnen aufzugeben (s. Tyrus und Sidon in Lk 10,14; die Syrophönizierin Mk 7,24-30 u.ä.).

- b. Das griechisch inkulturierte Judentum kannte eine religionstheologisch überaus wichtige Regelung des Gesetzes, die heute merkwürdig vergessen ist, obwohl sie in ihrer Entwicklung aus der hebräischen Tora gut zu verstehen ist: Das häufigste Wort für Gott in der Tora, „Elohim“, ist grammatisch ein Plural, so dass sich nur aus dem Kontext ergibt, wo der eine Gott Israels im Unterschied zu den Göttern der Völker gemeint ist. In Ex 22,27 war das nach Ansicht der altgriechischen Übersetzer nicht gegeben. Sie übertrugen „Du sollst nichts entehrend Böses gegen Götter reden“<sup>6</sup>; einige Handschriften explizieren sogar „nichts entehrend Böses gegen *fremde* Götter“. Lev 24,15 unterstrich das: „Jeder Mensch wird sich, wenn er einem Gott flucht, eine Sünde zuziehen“<sup>7</sup> (Septuaginta).<sup>8</sup>

Das Religionsgesetz versagte damit bereits die blasphemische Rede gegen die Götter und nicht erst zerstörerische Handlungen – was aufgrund der Analogie zu Israels Gott notwendig ist, der nicht bildlich dargestellt und deshalb entscheidend durch Reden verletzt wird. Es schützte zudem selbst die Herrscher, sofern diese bei den Völkern göttlich verehrt wurden und Götter hießen.<sup>9</sup>

---

<sup>6</sup> Septuaginta θεοὺς οὐ κακολογήσεις („theous ou kokologêseis“). Die Dimension des Verbs „kakologeîn“, „Böses reden“ (dessen Wahl vielleicht durch die phonetische Berührung mit dem hebr. „qālal“ gefördert wurde) wird durch die Zusammenhänge deutlich, in denen Israel (und nachfolgend des frühe Christentum) es gebraucht: In 1Sam (LXX 1Kgt 3,13) bildet es wie an unserer Stelle ein Äquivalent zum hebräischen Verb „verfluchen“. Für uns noch wichtiger steht es nur ein Kapitel vor unserer Stelle in Ex 21,16, der negativen Fassung des vierten Gebots (rezipiert in Mt 15,4; Mk 7,10). D.h. unser Gebot verlangt im Erzählduktus des Exodusbuches für die fremden Götter (inkl. vergottete Herrscher) einen Respekt, der hinter dem Respekt vor den Eltern, einem der antik höchsten Werte, nicht nachsteht.

22,27(28) ist dabei im Unterschied zu 21,16 nicht mit einer Rechtsfolge versehen. Das deutet darauf hin, dass unser Verbot nicht unmittelbar vor irdischen Gerichten rechtsrelevant wurde. Aber das schränkt die Dignität des Gebots nicht ein; im Gegenteil: Da es grundsätzlich (apodiktisch) formuliert ist, weist es auf die höhere Rechtsverantwortung vor dem einen Gott hin.

<sup>7</sup> Die Formulierung unterscheidet sich in den Handschriften und Editionen leicht, ohne dass das den Sinn änderte; „jeder...der“ wird in der Edition von A. Rahlfs mit ὅς ἐάν („hos ean“, „Wer auch immer“), bei J.W. Wevers (Göttinger Septuaginta) durch die Wiederholung ἀνθρώπος ἀνθρώπος („anthrōpos anthrōpos“, wörtlich „Mensch-Mensch“) ausgedrückt. Die Nuance der Septuaginta löst den ansonsten schwierigen Fortgang zu v. 16 „wer den Namen des Herrn nennt, wird dem Tod verfallen“. Denn nun entsteht eine klare Steigerung; kein Gott, auch kein Gott der Völker, darf im Fluch beansprucht werden, der eine Gott darüber hinaus auch nicht mit Namen benannt.

<sup>8</sup> Im 1. Jh. zitierte Philo beide Passagen (leg. I [7] 53 und vit. Mos. II [26] 205) und aktualisierte Josephus Ex 22,27(28): Das Gesetz verbiete die Schmähung der Götter der Völker und die Beraubung ihrer Heiligtümer bis hin zur Wegnahme von Weihegeschenken, also eine Blasphemie gegen die Götter in Tat (entsprechend der griechischen Tradition) und Wort (so die jüdische Zuspitzung; ant. IV 207). Das machte es zur Aufgabe, den eigenen Monotheismus im Gotteslob zu entfalten, ohne den Polytheismus der anderen mit loser Zunge oder schmähend zu verwerfen (vgl. Philo, QE II 5; Josephus, Ap. II 237).

<sup>9</sup> Weiteres bei PIETER WILLEM VAN DER HORST, „*Thou Shalt Not Revile the Gods*“: the LXX Translation of Ex 22:28(27), its Background and Influence (Studia Philonica Annual 5), 1993, 1-8 und (skeptisch) ROBERT GOLDENBERG, *The Septuagint Ban on Cursing the Gods* (JSJ 28), 1997, 381-389. Der Bezug auf leitende

Das Neue Testament zitiert Ex 22,27(28) und Lev 24,15 nicht. Wahrscheinlich deshalb sind die dortigen Regeln heute so unbekannt. Aber viel spricht dafür, dass Jesus sie kannte. Jedenfalls passen zwei Auffälligkeiten der Jesusüberlieferung vorzüglich zu ihnen:

Zum einen gewinnt die scheinbar selbstverständliche Rede Jesu vom höchsten Gebot im interkulturellen Kontext prägnante Tiefe. Jesus zitiert hier das Sh<sup>c</sup>ma „Höre Israel, der Herr, unser Gott, ist der eine Herr“ (Mk 12,28-30 nach Dtn 6,4f.), und bei Mk erläutert ein Schriftgelehrter Israels „es gibt keinen anderen (Gott) außer ihm“ nach Jes 45,21 (Mk 12,32). Das Sh<sup>c</sup>ma ist das höchste und erste Gebot, weil Jesus die Religionskonkurrenz kennt.

Im Dtn ging der Text weiter „Geht nicht hinter fremden Göttern [...] der Völker rund um euch her“. Das Sh<sup>c</sup>ma grenzt strikt ab. Die Jesusüberlieferung verzichtet auf diese Fortsetzung. Das Leben mit dem einen Gott braucht nicht von dessen Eifersucht gegen andere Götter zu reden.<sup>10</sup> Jesus lebt und verkündet das Einssein Gottes, ohne die Götter der Umwelt zu schmähen.

Die beiden jüngeren Evangelien, Matthäus- und Lukasevangelium, reagieren darauf. Sie intensivieren das Gefälle, das sich in Mk 12 andeutete. Dort, bei Markus, sagte noch der Schriftgelehrte Israels (nicht Jesus selbst), das höchste Gebot meine, es gebe keine anderen Götter neben dem einen Gott (Mk 12,32 nach Jes 45,21). Matthäus und Lukas streichen diesen Satz. Nach ihrer Wahrnehmung Jesu ist die Einzigkeit Gottes ganz ohne Negation des anderen aus sich heraus zu entfalten.

Kehren wir, so aufmerksam geworden, zum Zinsgroschen zurück: Jesus verlangt dort, einen kaiserlichen Denar zu sehen (Mk 12,15f. par.), der zur Zeit des Tiberius die Aufschrift trug „Ti(berius) Caesar divi Aug(usti) f(ilius) Augustus“, „Kaiser Tiberius, des vergotteten Augustus Sohn, Augustus“.<sup>11</sup> Von dieser Aufschrift erfahren wir im Text nichts. Die Jesuserzählung unterlässt die Polemik gegen die Benennung des Augustus als „divus“, „göttlich / Gott“. Die

---

Gestalten vertieft sich, wenn wir den ganzen Vers Ex 22,27(28) lesen: „Du sollst Götter (die fremden Götter, nun samt den ptolemäischen und seleukidischen, später römischen Herrschern, die in den Augen der Völker wie Götter regieren) nicht lästern, und von den Anführern deines Volkes sollst du nicht übel reden“ („οὐ κακῶς ἐρεῖς“, eine Sprachvariante zu „οὐ κακολογήσεις“).

<sup>10</sup> Die Eifersucht Gottes nennt Dtn 6,15.

<sup>11</sup> Denar des Tiberius; Abbildungen unter [http://www.ancientmoney.org/re/tiberius\\_denar\\_o.jpg](http://www.ancientmoney.org/re/tiberius_denar_o.jpg), abgerufen am 1.3.2010, und <http://www.freerepublic.com/focus/f-bloggers/2109185/posts>.



Forschung vermutete, das nehme Rücksicht auf die Macht des Kaisers.<sup>12</sup> Aber die beschriebene Religionsgesetzgebung Israels genügt zur Erklärung; die Position, man gebe dem einen Gott, was Gottes ist, ist zu vertreten, ohne andere zu schmähen, und das auch dann, wenn die anderen sich nach jüdisch-christlicher Überzeugung fälschlich ein Gottesprädikat zulegen.

- c. Das Weltgerichtsgleichnis in Mt 25,31-46 wurde in der Kirchengeschichte zu einer Mahnung an die Gemeinde Jesu, Taten der Barmherzigkeit zu üben. Im ältesten Kern spricht es vom Gericht über die „Völker“ („ethnê“), die Menschen, die nicht dem einen Gott Israels zugehören. Diese Völker werden, so die Pointe, von Gott – dem Gott Israels und Jesu – an ihrem Handeln gemessen. Waren sie barmherzig, liegt auch für sie das Reich Gottes bereit. Diese Pointe kennt noch nicht die nachösterliche Mission unter den Völkern und wirkt daher sehr altertümlich. Folgen wir ihr, spricht Jesus Menschen anderer Religionen und Völker die Zuwendung Gottes beim Gericht zu, weil er überzeugt ist, dass Gott rechtes und barmherziges Handeln überall ansieht und würdigt.

Nach wie vor stehen wir damit weitab von jedem Religionspluralismus.<sup>13</sup> Trotzdem oder gerade deshalb gewinnen wir eine wesentliche Perspektive für die Religionsbegegnung: Jesus lebte den Monotheismus strikt. Er öffnete sich nicht zu den Religionen der Völker. Aber er sprach so, dass er von allen, auch den Menschen der Völker mit anderen Religionen verstanden werden konnte, und er verzichtete – in diesem Punkt gesetzestreu – auf Polemik und Schmähung der anderen. Religionsbegegnung brauchen wir, wenn wir ihm folgen, nicht

---

<sup>12</sup> KARL-GUSTAV SANDELIN, *The Jesus-Tradition and Idolatry* (NTS 42), 1996, 412-420.

<sup>13</sup> Suchen wir die Position der Jesusüberlieferung, hilft uns die Erzählung der Tempelreinigung: Eine jüdische Verheißung vertrat, die Völker würden einst zum Tempel Jerusalems kommen, dort opfern und anbeten (Jes 56,7). In diesen Tempel hatte Jesus nach der verbreiteten Erzählung von der Tempelreinigung eingegriffen; wie sehr, war bald nicht mehr genau bekannt (und ist bis heute unsicher), doch allenfalls hatte er die Opfer, keinesfalls das Gebet gestört. Die Überlieferung rezipierte daraufhin die Pointe von Jes 56,7 LXX „Mein Haus (Gottes Jerusalemer Tempel) wird ein Gebetshaus für alle Völker genannt werden“ (Mk 11,17) und schuf einen großen religiösen Bogen: Die Völker sollen über das Gebet zum Tempel Israels finden.

Gerne wüssten wir, ob selbst Paulus von dieser Idee angesteckt wurde. Immerhin erzählt die Apostelgeschichte das Gerücht, er habe einen unbeschnittenen Griechen, den Epheser Trophimus, in den Tempel mitgenommen und damit die Kultgrenze zwischen Israel und den Völkern zerbrochen, vielleicht um des Gebets willen. Freilich führte diese Tat – wenn sie stattfand – statt zur Lösung zum Aufdecken des Problems, da das Gebet (und eine Bereitschaft zum Opfer) nach den alten Kultgesetzen nicht genügte, um die Tempelschranken zu öffnen [Vgl. GERD THEIBEN, *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh 2001 (12000), 197f. (der allerdings eher den Wunsch nach einer Öffnung des Opfers als des Gebets vermutet)]. Die Szene des Tempelbesuchs endet deshalb mit der Anklage des Paulus (Apg 21,27-30), und das frühchristliche Schrifttum nach der Tempelzerstörung 70 entwickelt eine gewisse Ambivalenz: Matthäus hält das Beten der Völker weniger für eine Brücke als für ein abschätzig kritisierbares Gegenüber (es sei Vielrednerei vgl. Mt 6,7).

zu scheuen. Wir haben uns ihr ohne Schmähung des anderen in Vergewisserung des Eigenen auszusetzen.

Genügt das? Die Antwort auf diese Frage muss der Neutestamentler nicht mehr geben. Was ihm wichtig ist, hat er gesagt: Es lohnt, den irdischen und geschichtlich wirkenden Jesus in allen theologischen Disziplinen wahrzunehmen. Er irritiert, wenn wir ein System suchen. Er ermuntert, wenn wir neugierig sind, und ist moderner, als wir manchmal ahnen, freilich nicht in bedingungsloser Offenheit, sondern in souveräner Intensität der monotheistischen Gottesbeziehung.

Martin Karrer