

# Die Bedeutung des Zwölferkreises für die Botschaft Jesu

Eine Skizze des Zusammenhangs von Bund, Gottesbild und Ethik im Alten Testament, Frühjudentum und Neuen Testament

von Markus Zehetbauer

## 1. Einleitung

Die Entstehung und die Bedeutung des »Zwölferkreises« stellt ein immer noch ungeklärtes exegetisches Problem dar. Verschiedene, streckenweise konträre Positionen werden in dieser Frage bis heute vertreten, wobei ein guter Teil der Diskussion sich auf die Frage nach der historischen »Verortung« konzentriert hat<sup>1</sup>. Die einzelnen Argumente sind bereits seit längerem ausgetauscht, die Schlüsselstellen – vor allem Mt 19,28 par – bleiben nach wie vor umstritten. Der Stillstand in der Forschung zeichnet sich auch in der Literatur ab, in den letzten Jahren ist zu dieser Frage keine Monographie mehr erschienen. Dennoch verzichtete keines der jüngst erschienenen Jesusbücher auf eine Stellungnahme, was die Bedeutung des Zwölferkreises im neutestamentlichen Kontext unterstreicht.

Im folgenden wird versucht, die Frage *als Teil der alttestamentlichen und frühjüdischen Bundestheologie* zu erfassen. Mit der Symbolzahl Zwölf hat das Alte Testament die Genese mit der Eschatologie der Erwählung verbunden (vgl. Ex 24,4.7–8; Dtn 33,4–25; Ez 47,13) und das Frühjudentum hat sich diese Vorstellung für seine Erwartungen zunutze gemacht (vgl. TestXII, Qumran). Allerdings verursacht eine Deutung des Zwölfer-Symbols im Kontext der Bundestheologie Komplikationen; denn zum einen war *das Bundesverständnis immer problematisch*, d.h. die Fragen, wer sich zum Bund zählen kann, welche Privilegien er erwarten darf und wie sich die Bundestreue zu realisieren hat, waren stets umstritten; zum anderen sind mit diesen Fragen direkte Konsequenzen für das Gottesbild und für die Ethik verbunden, was der theologischen Diskussion besonders frühjüdisch zusätzliche Brisanz gegeben hat.

Die Frage nach dem Zwölferkreis als einen Teil der Bundestheologie zu begreifen heißt, zuerst die *Parameter der Entwicklung der Bundesproblematik* aufzuzeigen, von da aus die *verschiedenen Belege für das Zwölfer-Symbol* zu deuten und dann nach *dem Sinn des Symbols bei Jesus* zu fragen. Wird dieser Weg nicht eingehalten und werden die Be-

---

<sup>1</sup> So zuletzt J.P. Meier, *The Circle of the Twelve: Did It Exist during Jesus' Public Ministry?* JBL 116 (1997) 635–672.

lege vorschnell so interpretiert, als wären sie eindeutig, handelt man sich die gesamte Äquivalenz der frühjüdischen Bundesproblematik ein. Dann nimmt es nicht wunder, daß man zu widersprüchlichen Auffassungen kommen muß und kein Weg zueinander führt. Ein Blick auf die exegetische Situation bestätigt diese Einschätzung und ruft die kritischen Punkte in Erinnerung.

## 2. Gemeinsamkeiten und strittige Punkte in der Exegese des Zwölfer-Zeichens

In der Exegese herrscht größtenteils Einigkeit in der Frage der Deutung des Zwölfer-Zeichens durch die Synoptiker, umstritten ist aber die Frage auf der Ebene *der historischen Jesusbewegung*.

a. Alle neutestamentlichen Nachrichten über den Zwölferkreis – außer 1 Kor 15,5 und Mt 19,28 par – sind wesentlich von Mk 3,14 abhängig<sup>2</sup>, der damit aber bereits ein theologisches Konzept verfolgt. Den Zwölfen wird in der markinischen Variante eine doppelte Funktion zuerkannt: Jesus will sie »bei sich haben und [...] dann aussenden.« *Die Zwölf sind also einmal Garanten der Authentizität in der Jesus-Tradition und zum zweiten sind sie der Ausgangspunkt für die Konstituierung des neuen Gottesvolkes.* In Mk 6,30 werden sie daher auch »Apostel« genannt. Wenn auch Markus den Gottesvolk-Gedanken nicht expliziert, so dürfte doch klar sein, daß er die Zwölf in diesem Sinn verstanden wissen will. Sie haben Scharnierfunktion zwischen Jesus und der Kirche, oder genauer gesagt, zwischen Israel und der Kirche; denn die Zwölf weisen auf das Zwölfstämme-Volk Israel hin. Zwar ist für Markus die Heilsgeschichte Israels mit der Ablehnung Jesu zu Ende gegangen (vgl. Mk 12,1–12), doch die Zwölf repräsentieren die theologische Kontinuität und Übereinstimmung der Reich-Gottes-Lehre Jesu mit den alttestamentlichen Verheißungen, die für die Erkenntnis Jesu als Messias und Gottes Sohn unabdingbar sind<sup>3</sup>.

Matthäus und Lukas bauen dieses Konzept des Markus weiter aus. Matthäus identifiziert die Zwölf mit dem Jüngerkreis und legt den Schwerpunkt auf ihre Sendung und Bevollmächtigung als Vorbild und Legitimation für die christliche Gemeinde. Der Evangelist Lukas grenzt den Apostelbegriff auf die Zwölf ein und differenziert deutlich zwi-

---

<sup>2</sup> So schon *B. Rigaux*, Die »Zwölf« in Geschichte und Kerygma, in: H. Ristow/K. Matthiae (Hgg.), Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung, Berlin 1961, 468–486, 472. Zur Thematik vgl. *M. Trautmann*, Zeichenhafte Handlungen Jesu. Ein Beitrag zur Frage nach dem geschichtlichen Jesus (FzB 37), Würzburg 1980, 167–233; *W. Trilling*, Zur Entstehung des Zwölferkreises. Eine geschichtliche Überlegung, in: R. Schnackenburg/J. Ernst/J. Wanke (Hgg.), Die Kirche des Anfangs. (FS für H. Schürmann) (EthSt 38), Leipzig 1977/Freiburg 1977, 201–222; *G. Schmahl*, Die Zwölf im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung (TThSt 30), Trier 1974; *P. Vielhauer*, Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu, in: *Ders.*, Aufsätze zum Neuen Testament (TB 31), München 1965, 55–91.

<sup>3</sup> Vgl. dazu, *J. Gnllka*, Theologie des Neuen Testaments (HThK. SV), Freiburg 1994, 170–174.

schen ihnen und dem Jüngerkreis, in dessen Zentrum sie stehen<sup>4</sup>. Das Grundkonzept ist identisch, die Zwölf sind der *heilige Rest Israels*, weil sie sich von Jesus haben sammeln lassen, und sie sind damit zugleich die Stammväter eines *neuen Israel*, das nicht mehr *ethnisch* gebunden ist und zu dem auch die Heidenvölker Zugang erhalten. Am neuen Israel, d.h. der Kirche erfüllen sich die alten Verheißungen. Besonders Paulus vertritt diese Position. Er lehnt die genealogische Bestimmung des Bundes ab und bestimmt statt dessen die Erwählung durch Gott und den Glauben des Menschen als entscheidende Faktoren für den neuen Bund (vgl. Gal 4,21–31; Röm 4,1–25; 9,6–29); allerdings ist er hier nicht konsequent, denn er kennt auch den Rest-Gedanken als Zeichen der Treue Gottes zu seinem Volk (vgl. Röm 11,5)<sup>5</sup>.

b. Die strittigen Punkte in der Exegese sind zwei: Einmal geht es um die Frage, ob der Zwölferkreis von Jesus selbst – also vorösterlich – eingesetzt worden ist, oder ob er sich erst nachösterlich konstituiert hat<sup>6</sup>. Die Argumente sind hier schon deshalb nicht mehr aufzuführen, weil die Frage völlig abhängig ist von der zweiten, übergeordneten Fragestellung, nämlich: Wie hat Jesus den Zwölferkreis verstanden? Es war die mangelnde Sinngebung durch die Quellen, die zur nachösterlichen These geführt hat. Könnte man ein einsichtiges Motiv Jesu zur Berufung der Zwölf aufzeigen, wäre auch die Frage der Datierung geklärt. Die einzige Stelle im Neuen Testament, die dazu eine Auskunft bieten könnte, ist Mt 19,28/Lk 22,28–30, doch gerade sie ist alles andere als klar. Selbst wenn man die Problematik ihrer Zugehörigkeit zur Logienquelle einmal ausklammert, bleibt die wichtigste Frage unbeantwortet: Hat Jesus selbst den Zwölfen Thronbesitz und Richtervollmacht verheißt, oder ist das Logion ein Reflex nachösterlich-judenchristlichen Ressentiments? Diese Frage zu beantworten scheint zu bedeuten, sich für oder gegen ein bestimmtes Jesusbild entscheiden zu müssen; denn die Argumentation läuft letztlich darauf hinaus, ob man im Gerichtsgedanken gegen Israel einen Widerspruch zur Versöhnungsbotschaft Jesu erkennt (so beispielsweise Joachim Gnllka, Maria Trautmann) oder nicht (u.a. Klaus Berger, Gerd Theißen, E. P. Sanders, Ulrich Luz, Marius Reiser)<sup>7</sup>. Die Stelle kann die Beweislast nicht tragen, weshalb sie für jede Argumentation bestenfalls Indizienfunktion haben kann. *Wichtiger ist hier die Wahrnehmung der Tragweite in der Vernetzung der Fragestellung. Sie berührt unter eschatologischem Vorzeichen direkt die Ethik und Theologie der Botschaft Jesu unter der Polarität von Gerechtigkeit und Barm-*

<sup>4</sup> Lukas kennt zwei Aussendungen, eine der Zwölf (vgl. Lk 9,1–10) und eine der 72 Jünger (vgl. Lk 10,1–24). Vgl. dazu G. Lohfink, Die Sammlung Israels. Eine Untersuchung zur lukanischen Ekklesiologie (StANT 39), München 1975, 75–84; R. Pesch, Die Apostelgeschichte (EKK 5/1), Zürich 1986, 92–97.

<sup>5</sup> Vgl. dazu die Anm. 80.

<sup>6</sup> So im Anschluß an R. Bultmann. Theologie des Neuen Testaments, Tübingen <sup>9</sup>1984 (UTB 630), 62; L. Schenke, Die Urgemeinde. Geschichtliche und theologische Entwicklung, Stuttgart 1990, 75–78. Die nachösterliche Version wird heute nur noch vereinzelt vertreten.

<sup>7</sup> Vgl. dazu U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus (EKK 1/3), Zürich 1997, 121; J. Gnllka, Das Matthäusevangelium (HThK I/2), Freiburg 1988, 169–170, 173–174; M. Trautmann, Zeichenhafte Handlungen Jesu (wie Anm. 2), 197–199; K. Berger, Theologiegeschichte des Urchristentums, Tübingen 1994, 135–136; G. Theißen, Gruppenmessianismus. Überlegungen zum Ursprung der Kirche im Jüngerkreis Jesu, in: JBTh 7 (1992) 101–123, hier: 112; M. Reiser, Die Gerichtspredigt Jesu. Eine Untersuchung zur eschatologischen Verkündigung Jesu und ihrem frühjüdischen Hintergrund (NTA 23), Münster 1990, 249–250.

*herzigkeit*. Damit sind die entscheidenden Parameter genannt, mit deren Hilfe die Frage zu verhandeln ist.

c. Die Differenz von geklärten und strittigen Fragen in der Exegese kann als zusätzliches Indiz zur Präzisierung der Fragerichtung gewertet werden. Offenbar ist die jesuanische von der synoptischen Bestimmung des Zwölferkreises zu unterscheiden, sonst ergäben die Diskussionen keinen Sinn. D.h. die Deutungen »*neues Israel*« oder »*neues eschatologisches Gottesvolk*« für die Zwölf müssen für die Jesus-Ebene ausfallen<sup>8</sup>. Aber auch darüber herrscht in der Exegese inzwischen Einigkeit; damit ist nämlich nichts anderes gesagt, als daß Jesus sich allein an Israel gesandt wußte und keine Heidenmission intendiert hat. Wo beginnen aber dann die Schwierigkeiten? Mit der Zwölfzahl selbst; es ist von entscheidender Bedeutung zu sehen, daß der symbolische Verweis auf den Bund nicht eindeutig, sondern höchst problematisch ist, *denn die frühjüdischen Belege verteilen sich auf zwei unterschiedliche theologische Konzepte*.

– Die Verbindung der Zahl Zwölf mit Israel kann einmal für die alttestamentlich-frühjüdische Erwartung stehen, daß Gott am Ende der Zeit *ganz Israel* sammeln und *vervollständigen* wird. Hier steht der *ethnisch-genealogische* Aspekt des Bundes im Zentrum, die Zugehörigkeit zum Volk ist durch die Abstammung bestimmt; *Bund bzw. Gemeinde* und *Volk* sind theologisch streng aufeinander bezogene Größen.

– Die Zwölf können aber auch für einen *repräsentativen*, d.h. »*heiligen*« *Rest Israels* stehen, an dem Gott die Bundesverheißungen endzeitlich erfüllen wird. Die Zugehörigkeit zum Bund ist *elitär-ethisch* bestimmt. Die Frontstellung verläuft nicht mehr zwischen Juden und Heiden, sondern *innerhalb ein und desselben Volkes*. Auch diese Auffassung ist alttestamentlich vorgegeben und frühjüdisch tradiert.

Diese beiden Positionen sind nun aber nicht einfach zu harmonisieren, im Gegenteil, sie *indizieren einen zentralen Konflikt in der Theologie und der Ethik des Frühjudentums, der sich auf der Ebene der Polarität von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit abbildet*. Erst in der Wahrnehmung der Genese und Entwicklung dieses Konfliktes kann die Frage nach der Bedeutung des Zwölferzeichens bei Jesus klar gestellt werden.

### **3. Die unterschiedlichen Auffassungen vom Bund Gottes mit Israel und ihre theologisch-ethischen Konsequenzen**

Die Parameter der Entwicklung sind benannt und folgendermaßen miteinander zu verbinden. Es gibt einen *kausalen Zusammenhang von Bund und Barmherzigkeit*, der besagt, daß die Reichweite des Bundes mit den Adressaten einer theologisch versicherten Barmherzigkeit Gottes und einer ethisch gebotenen Nächstenliebe in etwa identisch ist.

a. Schon im Alten Testament gibt es unterschiedliche Auffassungen darüber, wie sich der Bund Gottes mit dem Zwölfstämme-Volk Israel auf den Rest der Völker und die

---

<sup>8</sup> So beispielsweise *J. Gnilka*, Das Evangelium nach Markus (EKK 2/1), Zürich 1978, 143: »Jesu Wirken zielt ab auf die Versammlung des neuen eschatologischen Gottesvolkes im nahen Gottesreich.« Diese These vertritt Gnilka heute nicht mehr.

Schöpfung auswirkt<sup>9</sup>. Generell kann man drei Variationen unterscheiden: eine *universale*, eine *rein ethnische* und eine *partikular-ethnische* Bundesauffassung.

– Ein *universales Bundesverständnis* markiert die Verheißung an Abraham: »durch dich sollen alle Geschlechter der Erde Segen erlangen« (Gen 12,3; 18,18; 28,4.14 u.ö.). Diese Zusage wird im Alten Testament durchgehalten, wie nachexilisch vor allem Deuter- und Tritojesaja (vgl. Gottesknechtslieder bei Jes 42,3–6; 49,1.6; 52,13–15; ferner: 43,8–13; 52,10b; 56,1–8; 66,18–21), Rut und das Buch Jona zeigen, das die vergebende Barmherzigkeit Gottes selbst für das heidnische Ninive verkündet. Zum einen ist zu beachten, daß die *Vorrangstellung Israels* außer Zweifel steht, »es gibt kein Heil für die Völker an Israel vorbei oder ohne Israel«<sup>10</sup>. Zum zweiten wird die Universalität erst eschatologisch in Aussicht gestellt, d.h. nicht jetzt, sondern endzeitlich partizipiert die ganze Schöpfung am Heil Israels, einschließlich der Tiere, vgl. Hos 2,20; Jes 11,6–8. Auf dieser Linie findet sich auch die Vorstellung der endzeitlichen Völkerwallfahrt zum Zion, die Heidenvölker werden durch die Schau Gottes zur Einsicht kommen und *Erbarmen finden* (vgl. Jes 2,1–5; 60,1–10; Zef 3,9–11; Mi 4,1–3). Als Voraussetzung dafür ist freilich die Umkehr zum Bekenntnis Jahwes unabdingbar (vgl. Sach 8,20–23). *Aussagen der Toleranz* finden sich vor allem bei Tritojesaja, der die ethnische Fixierung der Verheißungen auflöst, den Fremden einen Ehrenplatz im Tempelkult zuweist (vgl. Jes 56,1–8) und sie sogar als künftige Priester und Leviten sieht (vgl. Jes 66,20–21). Doch sind solche Auffassungen schon deshalb selten, weil sie in klarer Spannung stehen zum ethnisch-genealogischen Bundesverständnis, das im Alten Testament dominiert<sup>11</sup>.

– Im strikt *ethnischen Bundesverständnis* sind die Verheißungen auf Israel beschränkt, die Heiden stehen für das Potential an Bedrohung, das Israel politisch unterdrücken und religiös gefährden kann. Beispiele finden sich vor allem in deuteronomistischer und chronistischer Literatur; Indizien sind genealogische Listen, die Betonung der kultischen Reinheit und das Verbot der Mischehe, nachexilisch in Mal 2,10–13; Esra 9,1–10; 44; Neh 10,31; 13,23–27. Das Buch Joël, das etwa zeitgleich mit Jona anzusetzen ist, kommt zu einer ganz anderen Perspektive für die Heiden; es spricht vom »Heiligen Krieg« gegen die Völker (vgl. Joël 4,9) und sieht Jerusalem in der Endzeit von allen Fremden befreit (vgl. Joël 4,17). Einerseits äußert sich ethisch diese Bundesvorstellung in der Abgrenzung zu den Völkern, die fast ausschließlich als Feinde wahrgenommen werden, andererseits aber auch in einer ausdrücklichen Solidarität mit dem Volks- und Glaubensgenossen. Die Ethik des Alten Testaments ist primär eine nationale Ethik (vgl. Dtn 14,21; 23,20–21), die Nächstenliebe in Lev 19,18, die in 19,34 auch für die Fremden im Land gilt, ist daher nicht universal zu verstehen<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> Zum Verhältnis von Bund und der Zwölfzahl der Stämme vgl. Gen 29,31–30,24; Ex 24,4; 28,21; 39,14; Num 1,5–15; 7,12–88 und G. Schmahl, Die Zwölf im Markusevangelium (wie Anm. 2), 36–41.

<sup>10</sup> Vgl. H.D. Preuß, Theologie des Alten Testaments, Bd.2: Israels Weg mit JHWH, Stuttgart 1992, 305–327, hier: 321.

<sup>11</sup> E. Crüsemann, Israel in der Perserzeit. Eine Skizze in Auseinandersetzung mit Max Weber, in: W. Schlachter (Hg.), Max Webers Sicht des antiken Christentums (stw 548), Frankfurt 1985, 205–232, 210, mutmaßt daher, in Trübs habe sich die »Utopie einer oppositionellen Randgruppe« artikuliert. Ähnliche Aussagen finden sich noch in Mal 1,11; 2 Kön 5.

<sup>12</sup> Vgl. H.P. Mathys, Liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18) (OBO 71), Fribourg 1986, passim; anders E. Otto, Theologische Ethik des Alten Te-

Die eschatologische Perspektive ist entsprechend verändert, die *endzeitliche Sammlung des Volkes Israel durch Gott* ist fester Bestand der Verheißung (vgl. Jes 23,3; 29,14; 31,8.10 u.ä.) und wird an manchen Stellen auch als Akt seiner Barmherzigkeit und Vergebung gedeutet (vgl. Jes 40,11; 43,5; Jer 23,3–4; Sir 36,13–18; 2 Makk 1,24–27; Ez 20,41; 36,24–29; 37,21–28; 39,23–29, Sach 10,6–10). Den anderen Völkern droht dagegen Gericht und Vernichtung (vgl. Jer 25,15–38; 51,41–58; Ob 16). Besondere Aufmerksamkeit verdienen die Aussagen bei Ezechiel, der die Sammlung Israels als *Akt der Barmherzigkeit Gottes* mit dem leidenschaftlicher Eifer für sich und seinen *heiligen Namen* begründet.

– Das *partikular-ethnische bzw. elitär-ethische Bundesverständnis* geht mit der Vorstellung vom (heiligen) »Rest Israels« einher<sup>13</sup>. Auch wenn der *Rest-Gedanke im alttestamentlichen Kontext* noch nicht konsequent für eine Differenzierung innerhalb Israels verwendet wird, so bereiten doch einige Texte eine solche Tendenz vor (vgl. Jes 4,2–6; Ez 20,32–44; Am 5,15; Zef 2,1–3; 3,9–20; Sach 13,9; Mal 3,13–22). In ihrer Untersuchung kommt *Heide-Marie Pfaff* zu dem Ergebnis: »In exilisch-nachexilischer Zeit steht die prophetische Bemühung um die Bildung eines religiös qualifizierten Restes im Vordergrund, dem allein die erneute Zuwendung Jahwes zuteil wird.«<sup>14</sup> Das zeitigt auch Wirkung für die eschatologischen Vorstellungen, der Gerichts- und Vergeltungsgedanke wird schon deshalb dominant, weil er paränetisch wirkungsvoller ist als die Verheißung von Gnade und Vergebung, die in dieser Sicht erst nach dem Strafgericht Bedeutung haben kann. Theologisch gesehen wird damit die Barmherzigkeit Gottes zum Lohn und das Volk Israel zur *Gemeinde der Gerechten*. Sie *allein* repräsentieren eschatologisch *ganz Israel*, während Sünder wie Heiden dem Gericht verfallen.

– Die hier aufgezeigten Grundlinien verlaufen im Alten Testament weder bewußt noch separat; es stehen gegensätzliche Aussagen über das Schicksal der Völker direkt nebeneinander (vgl. Jes 25,6–12; Jer 48,46–47; 49,5f.38–39; Zef 3,8–10) und es fließen die verschiedenen Auffassungen ineinander, etwa wenn der Rest-Gedanke auch auf die Heiden angewandt wird (vgl. Jes 4,3–6; Sach 13,7–9; 14,16).

In nicht zufälliger Parallelität zu dieser Differenzierung im Bundesverständnis steht die alttestamentliche Verwendung des Gerechtigkeitsbegriffs (צדקה) *ṣedāqā*, der ebenfalls zwischen *ethnischer*: und *ethischem* Gehalt schwankt. Das Attribut צדדף *šaddîq* bringt einmal die *Zugehörigkeit zu Israel* und die Gemeinschaftstreue im Bund mit Gott zum Ausdruck, und in diesem Sinne gibt es kein Mehr oder Weniger an Gerecht-Sein<sup>15</sup>, zudem kann es aber auch die *Quantität der sittlich-religiösen Güte* meinen, etwa wenn Saul zu David

staments (ThW 3/2), Stuttgart 1994, 99–104; 245–248, der in Ex 23,4–5 und Lev 19,18 ein Gebot der Feindseligkeit erkennen will. Der Begriff צדדף meint aber nicht den Feind, vgl. *D. Kellermann*, Art.: צדדף, in: ThWAT 7, Stuttgart 1993, 545–555.

<sup>13</sup> Vgl. dazu, *J. Hausmann*, *Israels Rest*. Studien zum Selbstverständnis der nachexilischen Gemeinde (BWANT 124), Stuttgart 1984, passim; *H.M. Pfaff*, *Die Entwicklung des Restgedankens in Jes 1–39* (EHS.T 561), Frankfurt 1996, passim; *W. Zager*, *Gottesherrschaft und Endgericht in der Verkündigung Jesu*. Eine Untersuchung zur markinischen Jesusüberlieferung einschließlich der Q-Parallelen (BZNW 82), Berlin 1996, 53–71.

<sup>14</sup> *H.M. Pfaff*, *Die Entwicklung des Restgedankens in Jes 1–39* (wie Anm. 13), 180–181.

<sup>15</sup> Weshalb der Beter in den Psalmen keine Schwierigkeiten hat, sich als gerecht zu bezeichnen, vgl. Pss 7,9; 17,1–5; 18,22–25; 26,1–6 u.ö. Ijob 9,21; *G.von Rad*, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. I: *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels* (EETH), München <sup>6</sup>1969, 393.

sagt: »Du bist gerechter als ich« (1 Sam 24,18). Diese Ambivalenz im Begriff hat zu Mißverständnissen geführt, wie Ez 33,12 beweist: »Der Gerechte kann trotz seiner Gerechtigkeit nicht am Leben bleiben, sobald er sündigt.« Offenbar hat man die *ethnische* Zugehörigkeit zum Bund als Heilsgarantie mißdeutet und der Prophet sieht sich zur Erklärung genötigt, daß die Heils-Gerechtigkeit Gottes (יְדִיִּי שֶׁלֹּדָאָה *š<sup>l</sup>daqa*) nur dem *ethisch* verstandenen Gerechten wirksam zugute kommen kann (vgl. Ez 18,20). Damit stellt sich die Frage, wer sich als »gerecht« bezeichnen kann. Eine extreme Antwort gibt Ps 143,2 (vgl. auch 2 Chr 6,36; Sir 7,5; Ijob 4,17; 2 Makk 1,25): »keiner [...] ist gerecht vor dir«, Gott. Hier wird »gerecht« im *idealen* Sinn von »sündelos« verstanden, im *allgemeinen* aber meint der Begriff die gehorsamswillige Ausrichtung auf Gott und seine Weisung, wobei die Erfüllung aller Gebote für möglich gehalten wurde (vgl. Dtn 30,14)<sup>16</sup>. Wer sich darum ernsthaft bemühte, für den konnte sich die Gerechtigkeit Gottes, trotz seiner Sünden, nur heilvoll auswirken (*š<sup>l</sup>daqôṭ*: Ri 5,11; 1 Sam 12,7), und der durfte sich für gerecht halten<sup>17</sup>.

So repräsentiert der (יהוה צדק)-Begriff eine latente Ambivalenz, im *ethnischen* Sinne steht er für die Gnade und Treue Gottes und verleitet die Israeliten zur Heilsgewißheit<sup>18</sup>, im *ethischen* Sinne aber begreift er den göttlichen Anspruch an das Volk und damit die Möglichkeit, daß die vergeltende Gerechtigkeit Gottes sich gegen den Sünder richtet und ihn vernichtet, eben weil er Frevler und kein Gerechter ist<sup>19</sup>. Wie der Begriff jeweils verstanden worden ist, hing in erster Linie von der konkret erfahrenen und prophetisch gedeuteten Situation in der Geschichte ab. Hat vorexilisch eher eine Stimmung der Heilsgewißheit dominiert und die Propheten Hosea und Amos mußten an die Bundesverpflichtungen erinnern, so verkündet vor allem Deuterocesaja nach dem Exil wieder die Bundestreue Gottes als Heil für Israel.

b. Die geschichtliche Situation bestimmt die weitere Entwicklung der hier aufgezeigten Linien im Bundes- und Gerechtigkeitsverständnis. Für das Frühjudentum und die Apokalyptik ist die im Gefolge der Religionskrise unter *Antiochus IV.* (175–164 v. Chr.) entstandene Bewegung der Frommen von entscheidender Bedeutung. Wenn auch die einzelnen Zusammenhänge kaum mehr aufzuklären sind, so kann doch als unbestritten gelten, daß die, von zunehmenden eschatologisch-apokalyptischen Erwartungen noch verschärfte Konzentration auf die gemeinsame Tradition zum *religiösen Zerwürfnis in Israel*

<sup>16</sup> Vgl. A. Nissen, Gott und der Nächste im antiken Judentum. Untersuchungen zum Doppelgebot der Liebe (WUNT 15). Tübingen 1974, 154–161.

<sup>17</sup> Vgl. K. Koch, Art.: צדק, in: E. Jenni (Hg.), THAT 2, München 1976, 507–530; B. Johnson, Art.: צדק, II.1, in: H.-J. Fabry/H. Ringgren (Hgg.), ThWAT 6, Stuttgart 1989, 898–924, bes. 903–924.

<sup>18</sup> H.D. Preuß, Theologie des Alten Testaments (wie Anm. 10), 72, kommentiert: »Die Propheten mußten erkennen, daß aus dem Erwählungsglauben ein Erwähltheitsglauben geworden war...«.

<sup>19</sup> Es ist richtig, daß mit dem (יהוה צדק)-Begriff kaum die Strafgerechtigkeit Gottes zum Ausdruck gebracht wird, wohl aber schließt er den Tun-Ergehen-Zusammenhang mit ein, der allerdings nicht – wie oft behauptet – einen von Gott unabhängigen Vorgang – vgl. K. Koch: »schicksalswirkende Tatsphäre«; H.H. Schmid: »Weltordnung« – begreift, so daß die Sünde sich von selbst strafen würde. Im Alten Testament ist vielmehr die Tendenz zu beobachten, den Zusammenhang von Tun und Ergehen immer deutlicher unter den Willen Gottes zu stellen und von ihm souverän bestimmt sein zu lassen. Nur so bleibt Gott die Möglichkeit zur Sündenvergebung, die ja eine Auflösung dieser Kausalität bedeutet. Vgl. zur Diskussion K. Koch (Hg.), Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments (WdF 125), Darmstadt 1972, passim.

geführt hat<sup>20</sup>. Infolgedessen rückt die Frage nach dem Schicksal der Völker in den Hintergrund und wird die Frage wichtig, wem in Israel die Verheißungen noch gelten. Das zeitigt Konsequenzen für das Bundesverständnis.

– Das *universale Bundesverständnis* wird frühjüdisch nur vereinzelt tradiert, nicht aber wirklich bedacht. Die Frage einer Partizipation der Heiden am Heil hat gegenüber dem Alten Testament noch weniger interessiert, weil zusätzlich zur politischen Ohnmachtserfahrung seit *Antiochus IV.* die religiös-kulturelle Überfremdung drohte. Unter diesen Umständen kam der Paränese zur nationalen Abgrenzung durch – besonders im kulturellen Bereich – forcierte Gesetzesobservanz höchste Priorität zu. Zwar ist in manchen frühjüdischen Schriften von einer meist partiellen Teilnahme der Völker am Heil die Rede (vgl. *ÄthHen* 10,21; 48,4–5; 51,1–2; 90,33; 105,1; *PsSal* 17,30–31; 4 *Esra* 3,36; *TestL* 18,9; *TestJud* 24,6; *TestB* 9,2; 10,9–10), die Bedeutung dieser Aussagen darf aber schon deshalb nicht zu hoch veranschlagt werden, weil weder theologische noch ethische Konsequenzen gezogen werden und die Vorstellungen im einzelnen stark differieren<sup>21</sup>. Das theologische Interesse gilt, selbst in einer so integrativ-toleranten Schrift wie den *TestXII*, allein dem Schicksal Israels.

– Das *ethnische Bundesverständnis* im Frühjudentum scheint verstärkt mit der Erwartung einer *endzeitlichen Sammlung Israels* einherzugehen, die nun apokalyptisch interpretiert und weiterentwickelt wird. Je mehr der Kult in Jerusalem an Bedeutung für die Identität Israels gewann, desto schmerzlicher mußte die Zerstreung des Volkes in der Diaspora wahrgenommen werden und um so stärker sollte die Hoffnung sein, daß das Ende der Geschichte wie der Anfang sei, den die Erinnerung mythisch überhöhte. Bei der Auswertung der Texte ist aber das jeweilige *Bundesverständnis* zu beachten; nicht jede Erwähnung einer Sammlung Israels meint ganz Israel.

\* Eine klare *panisraelitische* Heilsvision verfolgen die *TestXII*, für die das Strafgericht in der Zerstreung (vgl. *TSeb* 8,5–9,2; *TL* 15,2) und die *Barmherzigkeit Gottes in der Sammlung Israels* verkündet wird (vgl. *TSeb* 9,7–8; *TN* 4,3–5; *TAs* 7,7 u.ö.)<sup>22</sup>. Die gesamtisraelitische Intention der Schrift erhellt weniger aus der Zwölfzahl der Patriarchentestamente als vielmehr aus der Paränese zu *Nächstenliebe* (vgl. *TG* 6,3; *TD* 5,3; *TIs* 5,2 u.ö.), *Barmherzigkeit* (vgl. *TSeb* 5,1–3) und *Verzicht auf Recht und Vergeltung* (vgl. *TG*

<sup>20</sup> M. Hengel, *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v. Chr.* (WUNT 10), Tübingen <sup>3</sup>1988, 557, bezeichnet die Religionskrise unter Antiochus IV. zu Recht als »kollektives Trauma« für Israel. Die Bedeutung dieses Datums für die theologische Entwicklung im Frühjudentum ist nicht zu überschätzen, vgl. auch J. Maier, *Zwischen den Testamenten. Geschichte und Religion in der Zeit des zweiten Tempels*, (NEB.AT. Erg. 3), Würzburg 1990, 106–125, 148–161; G. Stemberger, *Pharisäer, Sadduzäer, Essener* (SBS 144), Stuttgart 1991, 91–98; K. Müller, *Die frühjüdische Apokalypik*, in: *Ders., Studien zu frühjüdischen Apokalypik*, Stuttgart 1991, 35–173; vgl. so *ders.*, Art.: *Apokalypik/Apokalypsen* in: *TRE* 3, Berlin 1978, 189–289, bes. 202–251.

<sup>21</sup> Für 4 *Esra* ist klar, daß die Heiden nicht am Heil teilnehmen werden (7,17–25,37–40; 8,58). *PsSal* 17,30 spricht von der Fron der Heidenvölker unter dem Joch des Messias und in *ÄthHen* 90,30 wird die Bedingung für die Teilhabe der »wilden Tiere und Vögel des Himmels« am Heil der »Schafe« so bestimmt: »sie fielen nieder und huldigten jenen Schafen, und sie flehten sie an und gehorchten ihnen bei jedem Wort.« Nur *TestL* kennt eine barmherzigere Vision, nach 18,9 werden »die Völker durch die Gnade des Herrn erleuchtet«. Vgl. J. Becker, *Die Testamente der zwölf Patriarchen*, JSHRZ 3/1, Gütersloh 1974, 27–28, 104–105.

<sup>22</sup> Vgl. dazu J.H. Ulrichsen, *Die Grundschrift der Testamente der zwölf Patriarchen. Eine Untersuchung zu Umfang, Inhalt und Eigenart der ursprünglichen Schrift* (AUU-HR 10), Uppsala 1991, 320–324.

6,7; TSeb 8,4–5; TJos), denn der bemerkenswert integrativ-tolerante Grundzug dieser Ethik steht mit dem eschatologischen Ziel der Sammlung Israels (vgl. TB 10,11) in direkter Verbindung (vgl. TD 5,9; Is 6,3). Nur die Liebe zu Gott und zum Nächsten (vgl. TD 5,3) kann die innerjüdischen Separationstendenzen überwinden und erreichen, daß ganz Israel wieder zu Gott kommt<sup>23</sup>.

\* Weniger ethisch und mehr theologisch akzentuiert zeigt sich der panisraelitische Bundesgedanke in AssMos. *Nur* Israel und *ganz* Israel wird durch Gottes Gnade das Heil zuteil. Die Schuld der Sünder im Volk wird nicht geleugnet, doch kommt ihnen, weil sie das Bundeszeichen der Beschneidung tragen (vgl. AssMos 8,1–3) das Gebet und der Gehorsam der Gerechten zugute. Am Beispiel des Mose wird klar, daß der Sühnegedanke nicht als Leistung, sondern als *Barmherzigkeit Gottes* zu werten ist (vgl. AssMos 12,7). Allein der Bundestreue Gottes ist es zu verdanken, wenn die Sünder im Volk weder ausgerottet noch verlassen werden (vgl. AssMos 12–13).

\* Weitere Belege für ein *panisraelitisches Bundesverständnis* bietet Jub, das gegenüber den TestXII die Bedeutung des Kultes stärker betont und die Notwendigkeit der Abgrenzung zu den Heiden paränetisch untermauert. Von daher ergeben sich widersprüchliche Aussagen, einerseits wird die ethnisch verstandene Bruderliebe »in Barmherzigkeit und Gerechtigkeit« verlangt (vgl. Jub 36,7), andererseits aber die Zugehörigkeit zum Gottesvolk als ethisch bedingt ausgewiesen<sup>24</sup>. Theologisch spiegelt sich die Polarität in der Spannung zwischen unbarmherziger Vergeltung für alle Sünder und Heiden (vgl. Jub 21,4; 15,34; 30,10; 33,13; 49,9) und einer gnadenhaften Vergebung des liebenden Vaters für seine Kinder (vgl. Jub 1,23–24). Die Vermittlung der Gegensätze liegt wohl in der Vorstellung, die Barmherzigkeit Gottes komme nur denen zugute, die sich als Gerechte bewährt haben (vgl. Jub 20,9). Diese Perspektive darf man auch in der *Tierapokalypse* (vgl. ÄthHen 85–90) vermuten, die eine panisraelitische Heilsperspektive (vgl. ÄthHen 90,34–35) erst nach einem unbarmherzigen Vergeltungs- und Vernichtungsgericht (vgl. ÄthHen 89,57–58) erkennen kann<sup>25</sup>. So bilden Jub und ÄthHen Beispiele für den scheinbar nahtlosen Übergang vom ethnisch zum ethisch verstandenen Bund. Der Motor dafür muß in der *zunehmenden Bedeutung des Vergeltungsgedankens als Mitte des Gerechtigkeitsbegriffs* gesucht werden. Deutliche Indizien dafür sind die explizite Verneinung einer Barmherzigkeit bzw. Vergebung Gottes für die Sünder (vgl. Jub 15,34; ÄthHen 89,57–58; 94,10; 97,2) und die Vorstellung vom apokalyptischen Rachekrieg (vgl. ÄthHen 98,12). Doch damit befinden wir uns bereits an den Wurzeln der letzten Bundeskategorie.

– Die Begründung eines *partikular-ethnischen Bundesverständnisses* bildet einen Schwerpunkt in der apokalyptischen Theologie. Der alttestamentliche Rest-Gedanke wird aufgenommen und für die Legitimation einer innerjüdischen, heilsrelevanten Abgrenzung verwendet, nach der nicht mehr ganz Israel, sondern nur noch dem je unterschiedlich ge-

<sup>23</sup> Die TestXII bieten den evtl. frühesten Beleg (Jub 36,7–8 früher?) für die Verbindung von Gottes- und Nächstenliebe. Eine ähnlich radikal-integrative Ethik findet sich noch in JosAs, 4 Makk. Arist und Philo.

<sup>24</sup> Vgl. C. Münchow, Ethik und Eschatologie. Ein Beitrag zum Verständnis der frühjüdischen Apokalypstik, Göttingen 1981, 58; P. Stuhlmacher, Gerechtigkeit Gottes bei Paulus (FRLANT 87), Göttingen <sup>2</sup>1965, 166–167.

<sup>25</sup> Vgl. K. Müller, Die frühjüdische Apokalypstik (wie Anm. 20), 63–64.

deuteten gesetzestreuen Rest die Verheißungen gelten. Die Fixierung auf das Gesetz – und da besonders auf den Kult – hat die Tora, die eigentlich einheits- und identitätsstiftend wirken sollte, zum Motor für innerjüdische Absonderungstendenzen gemacht. Beispiele dafür gibt es genug, hier kann nur kurz eine repräsentative Auswahl zu Wort kommen:

\* In Dan 12,2–3 deutet sich mit der Vorstellung einer ethisch differenzierten Auferstehung der Toten »zum ewigen Leben« und »zur ewigen Abscheu« eine eschatologisch relevante Trennung innerhalb Israels an, was die Thematisierung der Vergebung praktisch überflüssig macht<sup>26</sup>. Eine Barmherzigkeit wird daher weder vom Menschen verlangt, noch von Gott ausgesagt (vgl. Dan 12,10–12). Dieses Defizit findet sich in den beiden Interpolationen (vgl. Dan 3,24–50; 9,2–20) korrigiert, wobei im Gebet Daniels der Zusammenhang von der unaufgebbaren Einheit des Volkes (vgl. Dan 9,7) und der Barmherzigkeit Gottes (vgl. ebd. V.12) deutlich wird.

\* Die Gemeinde von *Qumran* versteht sich als Frucht eines erneuten Erwählungshandeln Gottes; sie bezeichnet sich daher auch als »neuer Bund« (vgl. CD 6,19; 19,33–34; 20,12; 1 QpHab 2,3), der durch die »Absonderung (פְּרִיָה) von der Menge des Volkes und von all ihrer Unreinheit« zustande kam (vgl. 4 Q 397 Frg. 14–21,7)<sup>27</sup>. Barmherzigkeit und Vergebung gelten *ethisch* wie *theologisch* nur den Gemeindemitgliedern (1 QH), die sich strikt an die spezifische Gesetzesinterpretation halten. Die Feinde der Gemeinde dürfen nicht nur, sie müssen gehaßt werden, ihnen wird ein eschatologischer Rachekrieg verheißen (1 QM). Wie sehr sich die Fronten verschoben haben, zeigt die wahrscheinlich letzte Schrift, der Habakukpesher, der unerbittlich die innerjüdischen Feinde abkanzelt, während er den Römern fast schon Bewunderung zollt (1 QpHab 2,1–14). In diesem theologischen Kontext ist die Erwähnung eines *Zwölferkreises* (1 QS 8,1–6)<sup>28</sup> *nicht* als panisraelitisches, sondern als exklusiv-repräsentatives Zeichen zu verstehen, wie sich das auch aus der Deutung als »heiliges Haus für Israel« ergibt, dem sühnende Wirkung für das Land zuerkannt wird.

\* Zwar wird in *PsSal* 11,1–3 gesagt, daß Gott »sich Israels erbarmt hat« und Jerusalems »Kinder, alle gesammelt (sind) vom Herrn«, doch vertritt die Theologie der *PsSal* eine strikte Vergeltungs-Lehre, weshalb eine Vergebung – sei sie für die Heiden oder für die Sünder im Volk – keinen Platz hat (vgl. 2,15–16; 9,4). Die Verheißung, Gott sammle »alle Kinder« Israels kann, wie *PsSal* 17,28–31 deutlich macht, erst nach einer Entfernung aller Fremden, Ausländer und Sünder aus Israel gültig sein. Das Erbarmen Gottes bedeutet dann aber nicht mehr Vergebung für die Sünder, sondern nur noch Lohn für die Gerechten. Darin liegt auch das argumentative Anliegen dieser Schrift: die »Rechtferti-

<sup>26</sup> Ich teile nicht die Auffassung, daß hier nur von der Auferstehung der Gerechten die Rede ist, wie sie zuerst *B. Alfrink*, *L'idée de résurrection d'après Daniel 12,1–2*, Biblica 1959, 368, vertreten hat. Daniel differenziert hier, die Auferstehung wird noch ganz Israel zugebilligt, sie nützt aber nur den wahren Gerechten und wird zum Fluch für die Abtrünnigen. Vgl. *K. Müller*, Die frühjüdische Apokalyptik (wie Anm. 20), 149; *E. Haag*, Daniel (NEB.AT 30), Würzburg 1993, 17–19, 81–82.

<sup>27</sup> Zählung und Zitation der Qumrantexte erfolgt nach *J. Maier*, Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer, Bd. 3 (UTB 1864), München 1996.

<sup>28</sup> Aus 4 Q 265 Frg. X 2,7 ergibt sich, daß sich der in 1 QS 8,1 erwähnte »Rat der Einung« aus zwölf Männern und drei Priestern, also aus 15 Männern zusammensetzt.

gung der Gerichte des Herrn« (vgl. PsSal 3,3; 8,23, 9,2 u.ö.). PsSal bietet ein gutes Beispiel für den theologischen Wandel im Frühjudentum. Unter Beibehaltung traditioneller Begriffe und Vorstellungen werden die theologischen Rahmenbedingungen so verändert, daß sie andere, fast konträre Inhalte zum Ausdruck bringen; so ist die *Barmherzigkeit Gottes* nur noch seine Vergeltungsgerechtigkeit und *ganz Israel* meint nur noch den *heiligen Rest der Gerechten*<sup>29</sup>.

– Eine explizite Wahrnehmung dieses Wandels läßt sich erst in *4 Esra* erkennen, einer Schrift, die in ihrer Eigenart noch zu wenig gewürdigt und meist zu schnell mit *SyrBar* parallelisiert wird<sup>30</sup>. Denn *4 Esra* thematisiert zum erstenmal die Problematik, die sich aus der *ethisch motivierten Partikularisierung des Bundesgedankens* in Verbindung mit einem strikten Vergeltungsdenken ergibt. Wenn »alle die geboren wurden, von Sünden befleckt sind« (*4 Esra* 7,68), dann gibt es praktisch keine Gerechten und die Verheißung Gottes ist ohne Adressaten, d.h. »*beinahe alle*« Menschen fallen der Vernichtung zum Opfer (vgl. *4 Esra* 5,33f; 7,48.65–66). Die Auflösung des ethnischen-religiösen Bundes im Ethischen führt letztlich wieder zurück zu einer *universal-menschlichen Perspektive* und provoziert die Frage, was Israel den anderen Völkern noch voraushat, wenn aufgrund der Allgemeinheit der Sünde auch die Verwerfung durch Gott allgemein sein muß. In dieser Konsequenz entwickelt die Schrift nicht nur Zweifel an der Wirksamkeit des Gesetzes (vgl. *4 Esra* 7,45f.67–68.116–126 – so sonst nur noch Paulus!), sie macht vielmehr die Barmherzigkeit und Vergebung Gottes *logisch zwingend*, und das nicht nur für Israel, sondern auch für die ganze Menschheit (vgl. *4 Esra* 7,132–129; 8,31–36. 43–45), denn kann der Schöpfer die Vernichtung seiner Geschöpfe wollen? Freilich beinhalten diese Anfragen und Argumente *nicht* die Position von *4 Esra*, sondern stellen vielmehr die Einwände dar, gegen die *Esra* seine Theologie verteidigt, um folgende Glaubenssätze bestätigen zu können: die Vergeltungs-Gerechtigkeit Gottes (vgl. *4 Esra* 7,113–114), die Existenz von Gerechten (vgl. *4 Esra* 4,35–43; 6,59; 8,39), die Möglichkeit, sich das Heil als Lohn zu erwerben (vgl. *4 Esra* 14,34–35), der Vorrang Israels (vgl. *4 Esra* 7,10–11), die Vernichtung der Sünder und Heiden als *massa perditionis* (vgl. *4 Esra* 7,59–61; 8,1–3; 9,8), der Rest-Gedanke (vgl. *4 Esra* 12,34), die Unbarmherzigkeit Gottes im Gericht (vgl. *4 Esra* 7,33–34.115) und die Unmöglichkeit einer Fürsprache der Gerechten für die Sünder (vgl. *4 Esra* 7,111–115). Die Bedeutung dieser Schrift liegt in ihrer klar polarisie-

<sup>29</sup> Wenn man, wie *M. Hengel, S. Holm-Nielsen, J. Schüpphaus* u.a. die PsSal als *pharisäische* Schrift einstuft, dann wird man die allgemein vertretene Ansicht, die Pharisäer hätten sich, anders als etwa die Qumran-Essener, dem *ganzen Volk* verpflichtet gefühlt, zu relativieren haben. Sicher hatte jede hasidäische Reformbewegung zunächst das ganze Volk Israel zum Adressaten, der innerjüdische Streit dürfte nur selten zu einer auch theologisch so sektiererisch verfochtenen Aussonderungstendenz wie in Qumran geführt haben. Doch sollte man von dieser Perspektive aus die sich verbreitende These nochmals überdenken, der Name der Pharisäer im Sinne von *p'rūšīm* (= die Abgesonderten) sei nicht authentisch, sondern in abschätziger Absicht gegeben. Dem Alten Testament ist der Zusammenhang zwischen *heilig* und *ausgesondert* bekannt (vgl. Lev 20,25–26; Num 5,1–4) und auch in Qumran wird der Begriff – wie oben gezeigt – positiv verstanden. Außerdem ist die Auffassung, die rabbinische Tradition knüpfe an den historischen Pharisäismus an, mehr als fragwürdig. Vgl. *G. Stemberger*, Pharisäer, Sadduzäer, Essener (wie Anm. 20), 40–64.

<sup>30</sup> Vgl. *J. Maier*, Jüdisches Grundempfinden von Sünde und Erlösung in frühjüdischer Zeit, in: *H. Frankemölle* (Hg.), Sünde und Erlösung im Neuen Testament (QD 161), Freiburg 1996, 53–75, hier: 66–67.

renden Argumentation, die Theologeme der *Vergebung* und der *Vergeltung* Gottes beweisen sich so als parallel zur *universalen* und *partikularen* Bundesvorstellung.

Wie wenig diese Differenzierung in der Exegese wahrgenommen wird, zeigt sich an der Reihung der Belegstellen für die frühjüdische Vorstellung einer endzeitlichen Sammlung Israels. Da wird kaum nach dem theologischen Kontext gefragt, stets werden PsSal, 4 Esra und SyrBar in einem Atemzug mit TestXII und AssMos genannt<sup>31</sup>. Aufgrund der Vielzahl der Stellen wird dann auch vermutet, daß sich der Rest-Gedanke im frühen Judentum »nicht mehr häufig« findet, so z.B. *Ulrich Wilckens* in seinem Römerbriefkommentar<sup>32</sup>. Damit wird nicht nur die Bedeutung der Qumrantexte für die Situation des palästinensischen Judentums zur Zeitwende vernachlässigt, sondern auch alle Nachrichten über die teilweise massiven Spannungen zwischen und innerhalb der einzelnen jüdischen Gruppierungen<sup>33</sup>.

c. Von der hier nur ausschnittsweise angedeuteten Entwicklung kann festgehalten werden, daß die vorherrschende – aber nicht völlig bestimmende – Tendenz im Frühjudentum in einer eschatologisch-paränetisch motivierten Partikularisierung des Bundesverständnisses liegt, die gravierende Konsequenzen zeitigt: *Die Barmherzigkeit geht verloren*. Entsprechend dem *universalen* Bundesverständnis eine barmherzige Perspektive für die Heiden und dem *ethnisch-genealogischen* eine vergebende Barmherzigkeit für die Sünder im Volk, so bleibt dem *ethisch-partikularistischen* nur noch die Verneinung der Barmherzigkeit. Und zwar nicht nur *theologisch*, sondern auch *ethisch*, wie gerade *4 Esra* zeigt: das Entsetzen des Sehers über das Schicksal der *massa perditionis*, seine Solidarität und sein Mitleid mit den Sündern wird im Namen der Gerechtigkeit Gottes argumentativ zurückgewiesen (vgl. 4 Esra 7,76; 8,49–55; 10,6–9,24)<sup>34</sup>. Unter der eschatologisch-apokalyptisch verschärften Fixierung auf das Gesetz und den Gehorsam ist die *integrative* Dimension der Vergebung als kontraproduktiv zu einer Paränese verstanden worden, in deren Mittelpunkt die religiöse Identität des Volkes durch *Abgrenzung* gesichert werden sollte. Die *Heiligkeit* des Volkes (vgl. Lev 19,2) wurde immer weniger in seiner *Einigkeit* und immer mehr in seiner *kultisch normierten Reinheit* erkannt.

<sup>31</sup> Vgl. *J. Gnlika*, Das Matthäusevangelium (wie Anm. 7), 139; *M. Trautmann*, Zeichenhafte Handlungen Jesu (wie Anm. 2), 189–190; *G. Theißen*, Gruppenmessianismus (wie Anm. 7), 101–123.

<sup>32</sup> *U. Wilckens*, Der Brief an die Römer (EKK 6/2), Zürich 1980, 235. Wilckens nennt als Beleg dafür, daß »überwiegend« der Satz gelte, ganz Israel habe teil am Heil der zukünftigen Welt, nur eine einzige und noch dazu rabbinische Stelle (Sanh 10,1). Damit sind freilich die historischen Zusammenhänge völlig außer acht gelassen, die ent-eschatologisierenden und einheitsstiftenden Tendenzen in der rabbinischen Theologie dürfen keinesfalls in das Frühjudentum rückprojiziert werden, denn diese sind *Konsequenz* der Katastrophe von 70. n. Chr., vgl. dazu *P. Schäfer*, Der vorrabbinische Pharisäismus, in: *M. Hengel/U. Heckel* (Hgg.), Paulus und das antike Judentum (WUNT 58), Tübingen 1991, 123–175, 130–131 und *K. Müller*, Zur Datierung rabbinischer Aussagen, in: *H. Merklein* (Hg.), Neues Testament und Ethik (FS für R. Schnackenburg), Freiburg 1989, 551–587.

<sup>33</sup> Vgl. dazu *M. Hengel*, Der vorchristliche Paulus, in: *Ders./U. Heckel* (Hgg.), Paulus und das antike Judentum, ebd., 177–291, bes. 246–248, 273–275; *ders.*, Die Zeloten, Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr. (AGJU 1), Leiden <sup>2</sup>1976, 204–211.

<sup>34</sup> In SyrBar 48,27 wird die Unmöglichkeit von Vergebung im Gericht so begründet: »Aber mein Gerech fordert das Seine und mein Gesetz fordert seine Gerechtigkeit.« Hier wird wohl zum erstenmal im Frühjudentum *die Gerechtigkeit zur unpersönlichen Norm*, der sich auch Gott zu unterwerfen hat, Seine Souveränität erscheint vom Vergeltungsprinzip limitiert.

#### 4. Einige exegetische Positionen in der Frage nach der Bedeutung des Zwölferkreises im Wirken Jesu.

An diesem Punkt soll mit einer Auswahl an exegetischen Positionen zur Ausgangsfrage zurückgeblendet werden, wobei für die hier zu Sprache kommenden Autoren entscheidend war, daß sie in jüngerer Zeit ein Jesus-Buch vorgelegt haben und den Zwölferkreis für historisch halten. Die einzelnen Argumente bleiben hier weitgehend unberücksichtigt, sie sind zum einen bekannt, zum anderen differenziert keiner der Autoren die frühjüdischen Belege nach ihrer Bundestheologie, weshalb die Positionen auch teilweise erheblich voneinander abweichen.

a. *E. P. Sanders* vertritt mit Nachdruck, daß der Zwölferkreis auf Jesus zurückgeht und im Horizont der frühjüdischen Erwartung einer endzeitlichen Sammlung Israels zu deuten ist. Jesus teile die Hoffnung, daß »Gott höchstpersönlich«<sup>35</sup> in die Geschichte eingreifen und die verlorenen zehn Stämme wiederherstellen oder neu schaffen werde, d.h. Jesus erwartet ein Wunder, das aber anders als in Qumran nicht kriegerisch sein kann.

– *John D. Crossan* erkennt Jesus als Vertreter des »inklusive Judentums«<sup>36</sup> und beobachtet zugleich, daß den Zwölfen keine spezifische Bedeutung in der Israel-Mission Jesu zukommt<sup>37</sup>. Damit ist für *Crossan* die Frage nach dem Zwölferkreis erledigt, er bestreitet zwar nicht dessen Historizität, bemüht sich aber auch nicht weiter um eine Deutung. Bemerkenswert ist, daß für ihn die Reich-Gottes-Predigt grundsätzlich *keine apokalyptische* Komponente aufweist. Jesus war nach *Crossan* ein »bäuerlicher jüdischer Kyniker«<sup>38</sup>, der ein »soziales Programm« verfolgte, und auch deshalb »mit Johannes brach, weil er dessen apokalyptische Botschaft nicht mehr annehmen konnte«<sup>39</sup>.

– Für *Joachim Gnilka* sind die Zwölf vorösterlich von Jesus selbst als prophetisches Zeichen der Hoffnung eingesetzt, in der messianischen Endzeit werde das Volk in seiner Vollzahl wiederhergestellt<sup>40</sup>. »Es macht ein Proprium des Wirkens Jesu aus, daß er keiner jüdischen Sekte zugeordnet werden kann, sondern über ihre Grenzen hinweg sich an alle wendet und dem gesamten Volk das Heilsangebot macht«<sup>41</sup>.

– Für *Gerd Theißen* läßt sich die Zwölfzahl nur so deuten: »Jesus weiß sich an die zwölf Stämme Israels gesandt; nicht nur an den Rest, der in Palästina lebte, sondern an die ganze zerstreute Diaspora. Er will mit Hilfe der zwölf Jünger Israel sammeln und neu zusammenführen.«<sup>42</sup>

– *Jürgen Becker* interpretiert den Zwölferkreis aus dem Blickwinkel seiner These von der Verlorenheit Israels: »Wie für Jesus ganz Israel verloren ist [...], so sollen die Zwölf

<sup>35</sup> *E.P. Sanders*, Sohn Gottes. Eine historische Biographie Jesu, Stuttgart 1996, 276.

<sup>36</sup> *J.D. Crossan*, Der historische Jesus, ThZ, München 1994, 553. Die Zahlen im Text beziehen sich auf diese Ausgabe. Zur Kritik an *Crossan* vgl. *E. Schweizer*, Jesus – made in Great Britain and U.S.A., in: ThZ 50 (1994) 311–321 und *M. Ebner*, Kynische Jesusinterpretation – »disciplined exaggeration«? Eine Anfrage, in: BZ NF 40 (1996) 93–100.

<sup>37</sup> Vgl. ebd., 441.

<sup>38</sup> Ebd., 553.

<sup>39</sup> Ebd., 349.

<sup>40</sup> *J. Gnilka*, Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte (HThK.S 3), Freiburg <sup>3</sup>1994, 187–191.

<sup>41</sup> Ebd., 270.

<sup>42</sup> *G. Theißen/A. Merz*, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen 1996, 201.

signalisieren, daß Jesu Heilsbotschaft ebenso ganz Israel zugedacht ist.« Aus dem Umstand, daß Jesus gerade die heilsgeschichtlichen Erwartungen seiner Zeit enttäuscht hat, schließt *Becker*, daß auch der Zwölferkreis kaum als heilsgeschichtliches Zeichen zu deuten ist.<sup>43</sup>

– *Klaus Berger* deutet die Zwölf als »Grundstock eines erneuerten Israel«; denn »die zwölf Männer bilden wie einst die zwölf Stämme Jakobs das ganze, vollzählige und so erneuerte Israel ab. Dann wäre Kirche nach dem Willen Jesu in der Gestalt eines erneuerten Israel gedacht.«<sup>44</sup>

b. Die Unterschiedlichkeit der Positionen läßt sich aus dem skizzierten Zusammenhang von Bund, Gottesbild und Ethik klären:

*E. P. Sanders* rückt den apokalyptischen Aspekt der eschatologischen Sammlung Israels in den Mittelpunkt. Tatsächlich erwartet die Apokalyptik die Rettung *allein von Gott*, ihr Anliegen ist der Glaube an die Geschichtssouveränität Gottes<sup>45</sup>. Doch in dieser theozentrischen Deutung bleibt die *Rolle Jesu* zu unbestimmt. Ist er nur ein Prophet, der das Kommende anzukündigen hat, und sind die Zwölf als reine Zeichenhandlung nach alttestamentlichem Vorbild – so etwa Hosea, Ezechiel – zu verstehen? Das wäre wohl zu wenig, Jesus selbst weiß sich offenbar für die Sammlung *verantwortlich* und bringt das darin zum Ausdruck, daß *er selbst* die Zwölf beruft und zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel sendet. Jesus wartet also nicht auf das große Wunder, er und die Zwölf beginnen schon jetzt Wunder zu wirken, damit die Sammlung Israels wirklich werden kann. Ferner ist zu bedenken, daß *Jesus sich nicht zum Zwölferkreis zählt*. Israel ist der Adressat seines Wirkens, er selbst ist aber der *Autor der Sammlung*. Hier wäre durchaus ein bislang meines Wissens noch zu wenig bedachter Ansatzpunkt für eine *implizite Christologie*, die sich damit von der Problematik der Messias- wie der Menschensohnavstellung lösen könnte. In der Erwartung einer eschatologischen Sammlung Israels kannte man frühjüdisch *keine Mittlerperson*, darauf verweist *Sanders* zu Recht und bietet so den entscheidenden Anstoß für ein erneutes Nachdenken darüber, wie man an der Neuheit des Anspruchs und an der Einmaligkeit der Autorität Jesu festhalten kann, ohne ihn dem Judentum zu entfremden.

Konsequent gegen jede apokalyptische Deutung steht *John D. Crossan*, der deshalb mit dem Zwölfer-Zeichen auch nichts anfangen kann. Bei ihm wird die Sammlung Israels zur sozialen Bewegung Jesu, in der Wunder hilfreich, nicht aber theologisch notwendig sind. Naherwartung und Eschatologie reduzieren sich auf eine »ideale Vision«, die lediglich Leitfunktion für ein »soziales Programm« hat. Dieses ist auch bei *Crossan* von dem Bemühen um Integration bestimmt: Jesus praktizierte und forderte einen radikalen sozialen, ökonomischen und religiösen Egalitarismus<sup>46</sup>.

Am klarsten betonen *Joachim Gnilka* und *Gerd Theißen* den panisraelitisch-integrativen Aspekt des Zwölferkreises, wobei hier auch der eschatologisch-apokalyptische Hintergrund einbezogen ist. Damit bestätigen diese beiden wichtigen Autoren die hier

<sup>43</sup> *J. Becker*, *Jesus von Nazaret* (De-Gruyter-Lehrbuch), Berlin 1996, 34.

<sup>44</sup> *K. Berger*, *Wer war Jesus wirklich?* Stuttgart 1995, 39.

<sup>45</sup> Vgl. dazu *K. Müller*, *Die frühjüdische Apokalyptik*, (wie Anm. 20), 57–72.

<sup>46</sup> Vgl. *J.D. Crossan*, *Der historische Jesus* (wie Anm. 36), 457, 478, 555.

akzentuierte These von der panisraelitischen Intention Jesu. Allerdings findet sich kein Hinweis darauf, daß die Vergebungs- und Barmherzigkeitsethik Jesu damit in kausaler Verbindung steht; während die Sendung Jesu als strikt an Israel adressiert erkannt wird, wird seine Ethik in einem so *universalen* Sinn verhandelt, daß die Konzentration auf Israel *nicht als substantiell* erscheint<sup>47</sup>. In einer exegetisch verantworteten Rückfrage nach dem historischen Jesus muß aber die berechtigte Frage nach der Universalisierbarkeit und Allgemeingültigkeit seiner Lehre gesondert geklärt werden.<sup>48</sup>

Bei *Jürgen Becker* dagegen wird der Zusammenhang von Weisung und Sendung Jesu für Israel deutlicher; doch verdunkelt *Becker* diese Erkenntnis durch seine These von der Verlorenheit Israels, die für ihn so absolut ist, daß er von einer »verbrauchten Heilsgeschichte« spricht. Damit ist bei ihm der *Bund kein Motiv mehr für die Barmherzigkeit Gottes*, das Heilsangebot Jesu erscheint als ein *unvermittelter* Neueinsatz<sup>49</sup>. So denkt Paulus, kaum aber Jesus, der in der Berufung des Zwölferkreises den Bundesgedanken für seine Sendung bestätigt und wie alle Juden an die Vollendung ihrer Heilsgeschichte, nicht aber an einen völligen Neuanfang glaubt<sup>50</sup>.

Schließlich legt *Klaus Berger*, noch über *Jürgen Becker* hinaus, konsequent den Akzent auf ein *erneuertes* Israel, weshalb ihm der Überstieg zum Begriff »Kirche« nicht weiter schwerfällt. Will man Genaueres wissen, muß man allerdings *Berger's* »Theologiegeschichte des Urchristentums« heranziehen, das Jesusbuch ist für die Fragestellung wenig aussagekräftig. Da allerdings kann man Erstaunliches lesen; denn *Berger* deutet den jesuanischen Zwölferkreis in Analogie zu Qumran und folgert: »die Zwölf stehen (ähnlich wie in den Qumrantexten) für eine kultisch orientierte Auffassung des Zentrums eines neuen Israels.«<sup>51</sup> Ihnen eignet ein ausgeprägtes Bewußtsein eschatologischer Voll-

<sup>47</sup> So ist beispielsweise für *J. Gnika*, Jesus von Nazaret, (wie Anm. 40), 201, das Wirken Jesu zwar »ausschließlich auf Israel« ausgerichtet, doch in seiner Darstellung der Weisung Jesu ist nur noch allgemein vom Verhältnis des Menschen zu Gott die Rede.

<sup>48</sup> In der Exegese wird zwar immer weniger bezweifelt, daß Jesus sich nur an Israel gesandt wußte und zudem eine dezidierte Naherwartung vertreten hat, daraus aber Konsequenzen für die Ethik zu ziehen scheut man sich. Der Begriff der »Interimsethik« schwebt scheinbar wie ein Damoklesschwert über allen möglichen Schlußfolgerungen und verhindert eine notwendige Diskussion. Der Vorstoß von *E. Gräßer*, Zum Stichwort »Interimsethik«. Eine notwendige Korrektur, in: *H. Merklein* (Hg.), Neues Testament und Ethik (wie Anm. 32), 16–30 ist meines Wissens bislang ohne Echo geblieben.

<sup>49</sup> Vgl. *J. Becker*, Jesus von Nazaret (wie Anm. 43), 170.

<sup>50</sup> *J. Becker*, ebd., 170, will im Gedanken der »iustificatio impii« die »entscheidende Besonderheit der Jesusbotschaft« erkennen, jedoch kann dieser Gedanke die Beweislast nicht länger tragen, gibt es doch bereits im Alten Testament genügend Anklänge und Parallelen zu einer heilsgeschichtlichen »iustificatio impii«, vgl. dazu *O. Hofius*, »Rechtfertigung des Gottlosen« als Thema biblischer Theologie, in: *JBTh* 2 (1987) 79–105; *G. Branik*, Gesetz als Evangelium. Rechtfertigung und Begnadigung nach der deuteronomischen Tora, in: *ZThK* 79 (1982) 127–160; *W.H. Schmidt*, Werk Gottes und Tun des Menschen. Ansätze zur Unterscheidung von »Gesetz und Evangelium« im Alten Testament, in: *JBTh* 4 (1989) 11–28; *H. Reventlow*, Rechtfertigung im Horizont des Alten Testaments (*BEvTh* 58), München 1971; *W. Zimmerli*, Alttestamentliche Prophetie und Apokalyptik auf dem Wege zur »Rechtfertigung des Gottlosen«, in: *J. Friedrich/W. Pöhlmann/P. Stuhlmacher* (Hgg.), Rechtfertigung (FS für E. Käsemann), Tübingen 1976, 575–592; *H.H. Schmid*, Rechtfertigung als Schöpfungsgeschichte. Notizen zur alttestamentlichen Vorgeschichte eines neutestamentlichen Themas, in: ebd., 403–414.

<sup>51</sup> *K. Berger*, Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments (UTB.WG), Tübingen <sup>2</sup>1995, 131–139, 585–588; hier: 132.

macht, »sie verstehen das Gericht als ungebrochene, bestätigende Fortsetzung ihres Tuns auf Erden«<sup>52</sup>. Daher liegt sowohl »die Nichtanerkennung anderer Gruppen« wie auch die Beschränkung der caritativen Tätigkeit auf ihresgleichen durchaus im Sinne des Zwölferkonzepts<sup>53</sup>. Nun ist auch *Berger* klar, daß dieses Konzept *elitärer Intoleranz* keinesfalls mit dem radikal integrativen Ideal der ethischen Weisung Jesu harmoniert, er postuliert daher einen *Bruch in der Tradition*. Das ältere und authentische Konzept soll die exklusive Repräsentanz göttlich-richterlicher Vollmacht in Jesus und den Zwölfen zum Inhalt gehabt haben, wobei der Gedanke der Vergebung ethisch wie theologisch nicht relevant gewesen sein konnte. Im Gegenteil, ein »Merkmal der alten und ungebrochenen Vollmacht ist es stets, wenn die Vergeltung talionartig erfolgt... Die ›alte‹ Position bedeutet entweder Verfluchung mit Folgen (so besonders in Lk 9,54–55; vgl. Mk 6,11–12; Apg 11,5–6) oder gewaltsame Aktion der Jünger (›hindern‹ nach Mk 10,13–14; Mk 9,38) oder eine ungebrochene und sichere Verheißung, die speziell ihnen gilt (Mk 10; Mt 19,28f)«<sup>54</sup>. Erst unter dem Einfluß von Hellenistentradiotionen (vgl. Apg 6,1–10) habe sich eine Umwertung vollzogen und sei der Gedanke des Dienens christlich geworden. Die neue Konzeption gehe im wesentlichen auf die Synoptiker zurück und bedeute einen »Knick« in der Tradition; denn »die zuvor ungebrochene Einheit von Gerichts- und Vollmichtslehre wird zugunsten des demütigen und dienenden Boten (und Jüngers Jesu) ›erweicht‹«<sup>55</sup>. Mit der Ablösung des Hoheits- durch das Demutsmodell und des Vergeltungsbewußtseins durch die Vergebungsverkündigung treten auch die Zwölf selbst in den Hintergrund und werden später nur noch selten genannt.

Die Argumentation *Bergers* ist hier deshalb ausführlicher nachgereicht worden, weil sie der hier vertretenen These konsequent widerspricht. Er deutet den Zwölferkreis elitär kultisch-repräsentativ und kann daher zu keinem anderen Ergebnis kommen als daß die *Barmherzigkeitsbotschaft Jesu sekundär* sein muß. Auch so bestätigt sich der kausale Zusammenhang von Bundesverständnis und Gottesbild, wer das qumranische Bundesverständnis, d.h. das Rest-Modell heranzieht, kann auch bei Jesus nur zu einer Gerichtstheologie und einer Vergeltungsethik kommen.

c. Die hier kommentierten Positionen lassen sich auf zwei entscheidende Variablen reduzieren, die eine besteht im *Kriterium der eschatologischen Naherwartung* und die anderen in der *theologisch-ethischen Relevanz des Bundesgedankens*. Wer Jesus enteschatologisiert um die bleibende und immanente Bedeutung seiner sozial-integrativen Weisung betonen zu können, der kann mit der frühjüdischen Vorgabe einer endzeitlichen Sammlung Israels und dem Zeichen der Zwölf nur wenig anfangen. In ähnliche Schwierigkeiten kommt aber auch, wer die Barmherzigkeitsethik Jesu grundsätzlich universal deutet; denn dann ist der Zwölferkreis so überflüssig wie eine Sammlung Israels. Noch problematischer freilich gestaltet sich eine Interpretation der Zwölf im Sinne des Rest-Gedankens, dann werden zwar die Zwölf bedeutsam, aber die Barmherzigkeitsethik ergibt keinen Sinn mehr, und eine Sammlung erübrigt sich. Es zeigt sich, daß der frühjüdi-

<sup>52</sup> Ebd., 137.

<sup>53</sup> Vgl. ebd., 587.

<sup>54</sup> Ebd., 586.

<sup>55</sup> Ebd., 588.

sche Hintergrund des Bundesverständnisses nicht vernachlässigt werden darf und die Prioritäten bei Jesus klar gesetzt werden müssen, um Widersprüche zu vermeiden. Jesus war Jude und hat an der *heilsgeschichtlichen Priorität Israels unbedingt festgehalten*. Joachim Gnilka resümiert: »Man versteht Jesu Wirken nur dann, wenn man diese Orientierung seines Wirkens ohne Abstriche anerkennt.«<sup>56</sup> Unter diese Prämisse muß auch die Feststellung von Gerd Theißen gestellt werden, daß »die Eschatologie [...] die Ethik Jesu nicht nur im formalen Sinne motiviert, indem sie das Tun des Guten einschärft. Aus ihr ergeben sich vielmehr inhaltliche Maßstäbe für das, was gutes Verhalten ist.«<sup>57</sup> Der Begriff des »Guten« ist hier freilich zu universal, das Gut, das Jesus als dringend erkannt und zu dem er vor allem motivieren wollte, war die *Einheit Israels*. Dafür stehen die Zwölf.

## 5. Die Bedeutung des Zwölferkreises bei Jesus in ihren theologischen und ethischen Konsequenzen

Der Blick auf die frühjüdische Entwicklung in der Bundesfrage weist Jesus als einen *entschiedenen (den entschiedensten?) Verfechter der panisraelitischen Heilsperspektive* aus, für die es zu seiner Zeit nur wenige Beispiele gibt<sup>58</sup>. Dafür steht die *Radikalität seiner Barmherzigkeitstheologie und -ethik, die von der Naherwartung genährt die endzeitliche Sammlung Israels möglich machen soll*. Die *Verschärfung* der sozial-integrativen und die *Relativierung* der kultischen Gebote muß als Antwort Jesu auf das in Kultfragen zerstrittene Judentum seiner Zeit verstanden werden.

Die These von der panisraelitischen Sendung Jesu hat bereits Maria Trautmann mit guten Argumenten gestützt, besonders hervorgehoben sei hier ihre Beobachtung, daß sich hinter dem alttestamentlich belegten Begriff »Haus Israel«, den Jesus in Mt 10,5b.6 auch zur Bestimmung des Adressatenkreises seiner Sendung verwendet, die *panisraelitische Bundesperspektive* verbirgt<sup>59</sup>. Dagegen kommt in Qumran der Begriff so nicht vor, statt dessen bezeichnet sich die Gemeinde als »Haus für Israel« und »Haus von Vollkommenheit und Wahrheit in Israel« (1 QS 8,5.9). Darüber hinaus sei auch auf das Vaterunser verwiesen, dessen erste Bitte um die Heiligung des Gottesnamens nicht paränetisch, sondern – wie auch die zweite Bitte – rein eschatologisch, d.h. auf dem Hintergrund von Ez 36,22–24; 39,25–27 zu deuten ist. Schon dort ist – wie oben erwähnt – die Sammlung Israels direkt mit der *Barmherzigkeit Gottes* und der *Heiligung seines Namens* verbunden.

<sup>56</sup> J. Gnilka, Jesus von Nazaret (wie Anm. 40), 195.

<sup>57</sup> G. Theißen/A. Merz, Der historische Jesus (wie Anm. 42), 337.

<sup>58</sup> Die Etymologie des Begriffes Barmherzigkeit kann hier als aufschlußreich gelten, vgl. dazu M. Zehetbauer, Barmherzigkeit als Lehnübersetzung. Die Etymologie des Begriffes im Hebräischen, Griechischen, Lateinischen und Deutschen – eine kleine Theologiegeschichte, in: BN 90 (1997) 67–83.

<sup>59</sup> Vgl. M. Trautmann Zeichenhafte Handlungen Jesu (wie Anm. 2), 200–230. Sie erkennt in der »Hinwendung zum vorfindlich-empirischen Israel als Israel, in dem ›Gesamtisrael‹ transparent wird« (222) die Einzigartigkeit der Sendung Jesu und zugleich auch ihre ganze Bestimmung, denn diese »Gesamtgröße Israel korrespondiert mit dem von Jesus vielfältig verkündigten Reich Gottes« (229).

Man darf vermuten, daß bei Jesus die Berufung der Zwölf am Beginn seines öffentlichen Wirkens stand; jedenfalls ist sie als symbolische Overtüre seiner ganzen Verkündigung zu werten. Die ganze Weisung Jesu ist daher als *Mittel zum Zweck der Sammlung* zu verstehen. Das bedeutet konkret, *das Reich Gottes ist nichts anderes als das gesammelte Israel, dem sich erst endzeitlich auch die Heiden anschließen können.*

a. Die Ausrichtung auf ganz Israel muß in ihren theologischen und ethischen Konsequenzen noch ernster genommen werden, sowohl eine *universale*, vor allem aber eine *partikulare* Deutung des Bundes ist auszuschließen. Weil sich Jesus nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt weiß (vgl. Mt 10,6; 15,24), darf man seine Botschaft vom Reich Gottes nicht vorschnell ins Prinzipielle verlängern. D. h., die Zusage der Barmherzigkeit Gottes gilt für Jesus zunächst *nur den Israeliten, nicht den Heiden.* Die Forderung, auch ihnen seine Wunderkraft zukommen zu lassen, lehnt er verschiedentlich ab (vgl. Mk 7,24–30 par; Mt 8,5–13) und begründet seine Zuwendung an anderen Stellen mit der Volkszugehörigkeit (vgl. Lk 13,16; 19,9). Die Tatsache, daß gegenüber den Heiden von einem Nachgeben Jesu berichtet wird, bestätigt nur diese Einschätzung, sie zeigt aber zugleich, daß ein integrativer Ansatz in der Ethik grundsätzlich die Tendenz hat, Grenzen zu überschreiten und Sonderrechte zu relativieren. Paulus kann hier ohne Schwierigkeiten anknüpfen. Aber anders als dieser hat Jesus an der uneinholbaren Vorrangstellung Israels uneingeschränkt festgehalten und konnte sich, wie das ganze Alte Testament, eine mögliche Erlösung der Heiden nur durch Partizipation am Heil der Juden vorstellen.

b. Aus der panisraelitischen Zielsetzung der ethischen Weisung Jesu resultiert eine gewisse *Widersprüchlichkeit*, die oft nur zögerlich zur Kenntnis genommen wird. Neben theologischen Barmherzigkeitsaussagen stehen klare Gerichtsankündigungen – vgl. vor allem das Gleichnis vom reichen Mann und vom armen Lazarus in Lk 16,19–31, in dem das apokalyptische Motiv der *abgelehnte Barmherzigkeit* aufgenommen ist<sup>60</sup> und die ethische Weisung zu Vergebung und Liebe kontrastiert mit scharfen Worten gegen Schriftgelehrte, sich verweigernde Städte und zögerliche Nachfolger (vgl. Mt 8,18–22 par; 11,21–24 par). Diese scheinbaren Unstimmigkeiten verleiten vielfach zum Eklektizismus, entweder betont man den »barmherzigen« Jesus und geht der Frage aus dem Weg, wie die unbarmherzigen Gerichtsankündigungen zu verstehen sind, oder man streicht, wie *Klaus Berger*, den »brutalen« Jesus heraus und deutet das Ethos des Verzeihens und Dienens als nachträgliche Weichzeichnung<sup>61</sup>. Dagegen führt eine klare Wahr-

<sup>60</sup> Der in den verschiedenen Darstellungen der Ethik Jesu so beliebte Gedanke der *imitatio Dei* ist daher mit Vorsicht zu gebrauchen. Das Judentum kennt nicht die Vorstellung von Eigenschaften Gottes, es spricht von verschiedenen Maßen für sein Handeln. Man darf daher das jesuanische Gottesbild nicht einfach auf die Barmherzigkeit festlegen und daraus theologisch folgern, es gäbe weder Hölle noch Strafgericht. Vgl. dazu *G. Schneider*, *Imitatio Dei als Motiv der »Ethik Jesu«*, in: *H. Merklein* (Hg.), *Neues Testament und Ethik* (wie Anm. 32), 71–83.

<sup>61</sup> Vgl. *K. Berger*, *Der »brutale« Jesus. Gewaltames in Wirken und Verkündigung Jesu*, *BiKi* 51 (1996) 119–127. Das Anliegen *Bergers*, die Person Jesu und sein Gottesbild vor einer Verharmlosung zu bewahren, ist redlich und richtig, die Mittel allerdings halte ich für exegetisch bedenklich und theologisch unverantwortlich. Besser ist es m.E. deutlich darauf hinzuweisen, daß auch Jesus ein vergeltendes und daher auch unbarmherziges Endgericht Gottes erwartet hat und sich dagegen nicht mit der Parabel vom barmherzigen Vater (vgl. Lk 15,11–

nehmung der Widersprüche weiter, gerade sie lassen erkennen, wie sehr sich *unser Interesse heute von dem des historischen Jesus unterscheidet*. Er hat – wie es für das ganze Judentum typisch ist – sowohl ethische wie theologische Fragen *allein unter dem Aspekt seines praktischen Anliegens* erörtert, jede theoretische Entwicklung einer in sich logischen Systematik erschien nicht nur ihm fremd und überflüssig zugleich. So setzt sich seine Weisung aus werbender Einladung und schrecklicher Drohung zusammen, auf daß Israel sich einen lasse. Aus dieser Perspektive machen die Widersprüche Sinn.

c. Auch der Versuch, das *Spezifikum der Ethik Jesu* unter den Begriffen der *Innerlichkeit*, des *Antilegalismus* und des *Verzichts auf den Lohngedanken* zusammenzufassen, ist weder systematisch möglich, noch religionshistorisch sinnvoll. Zum einen steht Jesus mit dieser alttestamentlich-prophetischen Tendenz im Frühjudentum nicht alleine da und zum anderen ergeben sich aus der Botschaft Jesu auch gegenteilige Einsichten. So wird im Gleichnis vom ungetreuen Verwalter (vgl. Lk 16,1–8) die Klugheit gelobt, mit der dieser, die eschatologische Wende vorausschauend, seine Zukunft eigennützig sichert. Im Gleichnis vom gottlosen Richter (vgl. Lk 18,1–9) erscheint dieser Gedanke sogar theologisch verlängert. Mit anderen Worten, das Motiv dafür, daß einer sich integriert und die anderen toleriert, ist letztlich sekundär; wenn schon nicht aus Liebe, dann sollen wenigstens aus Klugheit Einheit und Frieden gewahrt werden. Ein prägnantes Beispiel findet sich in der Ermahnung in Mt 5,25–26 – par Lk 12,58–59 –, »sofort« Frieden mit seinem Gegner zu schließen, weil andernfalls das Gericht droht. Die Rechtslage ist unerheblich, wer im Streit mit seinem Volksgenossen liegt, hat für Jesus immer Unrecht.

d. Aus der *Radikalität* der integrativen Gebote Jesu resultiert das bekannte Problem der *Inpraktikabilität*. Nimmt man die entsprechenden Weisungen zu Vergebung, Gewaltlosigkeit und Feindesliebe wörtlich, so sind sie nur zeitlich begrenzt zu verwirklichen, auf Dauer jedoch wirken sie unter Umständen kontraproduktiv<sup>62</sup>. Dagegen hilft weder das Argument, man dürfe diese Texte nicht als Gesetze lesen, weil Jesus jede Gesetzesethik abgelehnt hätte<sup>63</sup>, noch der Hinweis, schon damals hätte es unterschiedliche Formen der Nachfolge gegeben, noch die Behauptung, man dürfe sie nicht wörtlich auslegen, weil das in die Anarchie treibe<sup>64</sup>. Heute besteht exegetisch kaum noch Zweifel, daß Jesus seine Weisungen an alle Israeliten gerichtet hat – und die Zwei-Wege-Lehre ein späterer Kompromißversuch ist – und sie als konkrete Handlungsanweisungen zu verstehen sind. Für

32) argumentieren läßt, weil dieses und ähnliche Gleichnisse (vgl. Mt 18,23–35; 20,1–16) *keine Endgerichtsgleichnisse* sind.

<sup>62</sup> Als Beispiel sei auf das Gleichnis vom Weinbergbesitzer Mt 20,1–16 verwiesen, dessen barmherzige Lohngestaltung wohl nur einmal funktionieren kann; würde er sie zur Regel machen, müßte er damit rechnen, daß dann alle Arbeiter erst zur letzten Stunde erscheinen, vgl. dazu die Bemerkung bei *W. Harnisch*, Die Gleichniserzählungen Jesu. Eine hermeneutische Einführung (UTB 1343), Göttingen <sup>2</sup>1990, (Anm. 42) 63.

<sup>63</sup> So beispielsweise *H. Merklein*, Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchungen zur Ethik Jesu (FzB 34), Würzburg <sup>2</sup>1981, 267–268. Die Differenz der Weisung Jesu zur Gesetzesethik wird vor allem in der Frage der Ehescheidung ins Feld geführt, vgl. dazu *M. Theobald*, Jesu Wort von der Ehescheidung. Gesetz oder Evangelium? ThQ 175 (1995) 109–124. Die hier angedeutete Frage ist auf der Ebene der Jesustradition aber schon deshalb nicht stimmig, weil Jesus seine Weisung weder als Alternative noch als Widerspruch zum Gesetz verstanden hat.

<sup>64</sup> Vgl. beispielsweise *R. Schnackenburg*, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments, Bd 1: Von Jesus zur Urkirche (HThK.S 1), Freiburg 1989, 115.

*Joachim Gnilka* ist es daher geradezu ein *Ausweis der Authentizität*, wenn die radikalen Forderungen praktische Probleme bereiten<sup>65</sup>. Das können sie aber nur, wenn sie als Erfüllungsgebote verstanden werden, d.h. sie haben auch Gesetzescharakter. Die *Radikalität* ist aber – wie bereits die Vertreter der konsequenten Eschatologie erkannt haben – aus der *Naherwartung* zu erklären, die heute auch in der breiten Exegese nicht mehr bestritten wird<sup>66</sup>. Weil die Zeit drängt, die Zeitwende nahe ist und das endgültige Gericht allen droht, die sich nicht haben versöhnen lassen, darf nichts unversucht bleiben, um das Volk religiös und sozial zu einen.

e. Abzulehnen ist auch die These von der *Weltfremdheit der Apokalyptik* und der *Weltbejahung in der Botschaft Jesu*, mit der unter anderem ein wesentlicher Einfluß der Naherwartung auf die Ethik widerlegt werden soll<sup>67</sup>. Für Jesus wie für die Apokalyptik lief die Welt auf ein katastrophales Ende zu<sup>68</sup>. Auch Jesus nützt die Naherwartung paränetisch, doch unterscheidet er sich in der Teleologie, d.h. dem Zweck seiner Ermahnungen. Während die Apokalyptik vorwiegend die *kultisch definierte Heiligkeit* fordert, verlangt Jesus die *sozial realisierte Einigkeit*. Insofern eignet der Verkündigung Jesu tatsächlich eine »anthropologische Prämisse«<sup>69</sup>. Nur hindert diese nicht, daß Jesus die Dringlichkeit zu Integration und Nächstenliebe ebenso drastisch einklagt, wie die Apokalyptik ihre kultische Reinheit, nämlich unter der Androhung von »Heulen und Zähneknirschen« (vgl. Mt 8,12; 13,42.50; 22,13 u.ö.).

f. Man kann die teils widersprüchlichen und sich dem Anspruch des Prinzipiellen verschließenden Weisungen der Ethik Jesu nur dann verstehen, wenn man ihre ethnisch-soziale Zielsetzung unter theologisch-apokalyptischen Vorzeichen beachtet. D.h. nicht, man dürfe die entscheidenden sozial-integrativen Grundlinien dieser Weisungen nicht als paradigmatisch und damit allgemeingültig ausweisen, wie das bereits in der nachösterlichen Tradition geschehen ist. Nur muß klar sein, daß eine Berufung auf die Botschaft und Autorität Jesu davon abhängt, daß man ihn in seinem historischen Wirken und Wollen ernst genommen hat.

<sup>65</sup> *J. Gnilka*, Jesus von Nazaret (wie Anm. 40), 218.

<sup>66</sup> Vgl. dazu *H. Merklein*, Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip (wie Anm. 63), 15; *G. Theißen*, *A. Merz*, Der historische Jesus (wie Anm. 42), 337; *K. Erlemann*, Naherwartung und Parusieverzögerung im Neuen Testament. Ein Beitrag zur Frage religiöser Zeiterfahrung (TANZ 17), Tübingen 1995, 418.

<sup>67</sup> Vgl. *J. Gnilka*, Apokalyptik und Ethik. Die Kategorie der Zukunft als Anweisung für sittliches Handeln, in: *H. Merklein* (Hg.), Neues Testament und Ethik (wie Anm. 32), 461–481, 479; *R. Schnackenburg*, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments (wie Anm. 64), 38.

<sup>68</sup> Vgl. *H. Merklein*, Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip (wie Anm. 63), 125–128; vgl. auch *K. Erlemann*, Naherwartung u. Parusieverzögerung im Neuen Testament (wie Anm. 66), 410: »Der Gegensatz jüdischer Apokalyptik und ntl. Eschatologie wirkt von daher konstruiert, eine Entwicklung der Entapokalyptisierung zumindest für das Neue Testament nicht feststellbar.«

<sup>69</sup> *H. Merklein*, Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine Skizze (SBS 111), Stuttgart <sup>2</sup>1984, 125.

## 6. Die Logik in der Verschiedenheit der neutestamentlichen Zwölferkreis-Konzepte

Die Schwierigkeiten der Exegese bei der Deutung des Zwölferkreises sind nun verständlich; *das Zeichen der Zwölf war schon zur Zeit Jesu nicht eindeutig*, die Zahl konnte frühjüdisch auch partikular-elitär verstanden werden. Die historische Bedeutung des Zwölferkreises als *panisraelitisches Zeichen* erklärt sich definitiv erst im Zusammenhang mit der *theologisch-eschatologisch* motivierten Barmherzigkeitsethik Jesu.

An dieser Stelle kann zur eingangs erwähnten Problematik von Mt 19,28 par zurückgeblückt werden. Die Stelle spielt vor allem in der Argumentation von *Klaus Berger* eine tragende Rolle, er führt sie als Schriftbeweis für eine elitär-partikularistische Deutung des Zwölferkreises an<sup>70</sup>. Während er Mt 19,28 par im Licht von *Qumran* deutet, will *Gerd Theißen* in seinem Aufsatz »Gruppenmessianismus« eine Nähe zu den *PsSal* – besonders: *PsSal* 17 – erkennen<sup>71</sup>. Dort ist – wie oben schon angedeutet – von der Macht des Messias die Rede, Jerusalem von den Heidenvölkern zu reinigen, die Sünder vom Erbe zu verstoßen, zu züchtigen – oder auch auszurotten, vgl. *PsSal* 17,36 – und ein heiliges Volk zu versammeln. Ungeachtet dieser für Jesus und seine Bewegung unpassenden Charakterisierung erkennt *Gerd Theißen* den »entscheidenden Unterschied« lediglich darin, daß Jesus seinem Jüngerkreis, d.h. den Zwölfen zuspricht, was in *PsSal* 17,26 einem einzelnen zugesprochen ist.<sup>72</sup> Er spricht von einer »Kollektivierung« der messianischen Erwartung; Jesus designiert die zukünftigen Herrscher über Israel. Nicht von ungefähr gerät er mit dieser Argumentation in eine gefährliche Nähe zum partikularistischen Bundesverständnis. So bemerkt er zwar, daß im Alten Testament in der Regel die Königsherrschaft Gottes »ganz Israel« – im Gegensatz zu den Heiden– zugeordnet ist, will aber gerade an diesem Punkt einen wesentlichen Unterschied zur Jesusüberlieferung ausmachen: »Eben das wird in der Jesusüberlieferung anders. Die Basileia wird kleinen Gruppen in Israel zugesprochen. Der Gegensatz zu den Heiden entfällt. Man kann eine Einschränkung der ursprünglich auf ganz Israel bezogenen Aussagen auf bestimmte Gruppen in Israel beobachten...«<sup>73</sup> Bis in die Formulierung hinein – »in Israel«!– wird hier implizit qumranische Bundestheologie als jesuanisch ausgewiesen. Zieht nun auch *Gerd Theißen* dieselben Konsequenzen wie *Klaus Berger*? Nein; denn *Gerd Theißen* multipliziert die Kollektive, der Zuspruch der Basileia bzw. der Messianität gilt gleichermaßen den »Kindern, Armen, Anhängern Jesu, den Zwölfen. Der Kreis variiert.«<sup>74</sup> Man fragt sich: Innerhalb welcher Grenzen? Erst jetzt lautet die Antwort: »Die »Söhne der Gottesherrschaft« sind im Grunde das ganze Volk.... Die Heraushebung einzelner Kreise aus dem Volk erklärt sich dann so: Die Zwölf stehen für das ganze Volk – einschließlich seiner in der Diaspora zerstreuten »verlorenen« Glieder. Alle sollen wieder gewonnen werden. Das gilt auch für andere verlorene und abseitsstehende Teile des Volkes: Daher werden die Armen und die Kinder

<sup>70</sup> Vgl. *K. Berger*, *Theologiegeschichte des Urchristentums* (wie Anm. 51), 146, 150–152.

<sup>71</sup> Vgl. *G. Theißen*, *Gruppenmessianismus* (wie Anm. 7), 112.

<sup>72</sup> Vgl. ebd., 113.

<sup>73</sup> Ebd., 114.

<sup>74</sup> Ebd., 116.

besonders hervorgehoben. Die Basileia soll dem wiederhergestellten Volk gegeben werden, in dem die jetzt Ausgeschlossenen und Verlorenen wieder voll zu ihrem Recht kommen<sup>75</sup>. Dieser Sicht kann selbstverständlich zugestimmt werden, nur beinhaltet sie *kein für die PsSal typisches Element der Messiasvorstellung*. Damit ist fraglich, ob es die These vom Gruppenmessianismus wirklich braucht. Einmal mehr zeigt sich, wie problematisch jede Art von Argumentation ist, die sich von Mt 19,28 par inspirieren läßt. Solange es keine Deutung gibt, die sich mit der panisraelitischen Intention Jesu harmonisieren läßt, sollte man mit *Joachim Gnilka* und *Maria Trautmann* für eine Gemeindebildung plädieren.

Weil es klar sein dürfte, daß der theologisch-ethischen Barmherzigkeitsbotschaft Jesu absolute Dignität zukommt, muß jede partikularistische Deutung in der Bundesauffassung der Jesustradition mit einem Fragezeichen versehen werden. Daß sich das mit der nachösterlichen Überlieferung ändert, spricht nicht gegen, sondern für diese Auffassung.

a. Die Tatsache, daß Paulus dem Zwölferkreis keine besondere Bedeutung zumessen konnte, ist aus dieser Perspektive ebenfalls einsichtig, hat er sich doch theologisch vom *Dogma der Vorrangstellung Israels losgesagt, um der Heidenapostel zu werden*. Für ihn aber waren die Zwölf eine Chiffre für die judenchristliche Gemeinde Jerusalems, mit der er sich auseinandersetzen mußte und die ihm bis zuletzt Schwierigkeiten bereitet hat; das gilt besonders dann, wenn die These zutrifft, die Gemeinde habe seine persönlich überbrachte Sammlung für die Armen unter den Heiligen in Jerusalem (vgl. Röm 15,26) aus dogmatischen Gründen abgelehnt<sup>76</sup>. *Ethisch* gesehen ist Paulus der *Vollender der integrativen Weisung Jesu*, er läßt in dessen Namen alle Ausgrenzungen fallen (vgl. Gal 3,28; 1 Kor 12,13). Nicht von ungefähr gelangt er in dieser Konsequenz auch *theologisch wieder am Ausgangspunkt der Intention Jesu an*. In seinem letzten Brief postuliert Paulus die *Errettung ganz Israels* (vgl. Röm 9–11, 36). Die Metapher vom Ölbaum setzt einen *genealogisch definierten Bund* wieder mit der *Barmherzigkeit Gottes* ineins.

Die Argumentation in diesem Abschnitt ist recht schwierig, weil Paulus den Rest-Gedanken mit seiner These von der Rechtfertigung aus Glauben verbindet, zugleich aber auch die panisraelitische Heilsperspektive in seine Überlegungen einbezieht. Beide Linien sind zunächst getrennt zu betrachten. Die genealogische Argumentation beginnt in Röm 9,3–5 mit der Trauer des Apostels über die Verstocktheit seiner »Brüder«, die »der Abstammung nach« mit ihm verbunden sind. Hier betont Paulus, daß auch Christus den Israeliten »dem Fleisch nach entstammt.« Diese Argumentationslinie wird in 9,8–11,10 schroff durch die Glaubensthese unterbrochen, die dem genealogischen Argument keine Bedeutung zuerkennen kann; sie wird erst in 11,11 wieder aufgenommen und mit der Metapher vom Ölbaum zum Höhepunkt geführt. Ohne hier im einzelnen auf die Problematik dieser Metapher eingehen zu können, darf festgehalten werden, daß sie nicht nur eine Konstanz, sondern auch eine *Priorität des genealogisch definierten Bundes* begrün-

<sup>75</sup> Ebd., 116.

<sup>76</sup> Vgl. dazu *G. Lüdemann*, Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte. Ein Kommentar, Göttingen 1987, 238–245; *J. Gnilka*, Die Kollekte der paulinischen Gemeinden für Jerusalem als Ausdruck ekklesialer Gemeinschaft, in: *R. Kampling/T. Söding* (Hgg.), Ekklesiologie des Neuen Testaments. (FS für K. Kertelge), Freiburg 1996, 301–315.

dei<sup>77</sup>. Die Wurzel ist Bild für die Erwählung und die Verheißung, die schon im Alten Testament *unbedingt nur dem geschichtlich verstandenen Kollektiv Israel, nie aber dem einzelnen Israeliten gegolten hat*. Um der Heiligkeit des Volkes willen konnte Gott die Ausrottung sündiger Individuen befehlen (vgl. Dtn 13,6; 17,7.12; 19,19 u.ö.). Auf diese Vorschrift spielt Paulus mit der Rede vom Ausbrechen einzelner Zweige an (vgl. Röm 11,17.19–20), das er mit dem Unglauben begründet. Wenn nun Paulus den Zugang der Heiden zur Verheißung als ein Einpfropfen neuer, aber »wilder« Zweige in die edle Wurzel Israel bezeichnet, das »gegen die Natur« (!) geschieht, dann gilt die *Priorität des genealogischen Bundes* auch für die gläubig gewordenen Heiden. Dies bestätigt sich in der Paränese, die sich gegen eine Überheblichkeit der neuen über die alten »Zweige« richtet (11,18).

Den *theologischen* Grund für die bleibende Gültigkeit der genealogischen Bundesverheißung gibt Paulus erst in Röm 11,29. Die Ablösung des alten durch einen neuen Bund käme einem *Treuebruch Gottes* gleich; »denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt.« Wie schon im Alten Testament der wiederholte Treuebruch des Volkes nie zu einer Aufkündigung des Bundes von seiten Gottes geführt hat, so kann letztlich auch der Ungehorsam Israels gegenüber dem endgültigen Heilsangebot in Jesus Christus *nicht zu einer Auflösung des Bundes führen*. Das Alte Testament hat stets an der Priorität der *Erwählung vor der Verpflichtung* festgehalten und Paulus sagt in seiner Rechtfertigungslehre nichts anderes, seine These von der Priorität der Gnade vor den Werken des Gesetzes ist damit identisch. Das bedeutet jedoch, daß eine Verwerfung Israels *theologisch – nicht ethisch*, denn gerecht im Sinne der *iustitia distributiva* könnte sie sein – unmöglich ist, weil sie der Verlässlichkeit und der Treue Gottes widerspricht. Die Treue Gottes zu seinem Wort bedeutet aber faktisch nichts anderes als seine *Barmherzigkeit*; Paulus kombiniert Jes 59,20–21 und 27,9, um zu belegen, daß die Bereitschaft Gottes, *Sünden zu vergeben*, allen gilt, die mit ihm im *Bund* sind. In Röm 11,28–32 werden endlich die beiden unterschiedlichen Bestimmungen von *Israel* miteinander konfrontiert und *ihre Differenzierung als letztlich unerheblich entlarvt, weil über allem die Treue und Barmherzigkeit Gottes steht*. Wie der erste Bund auf die Erwählung und den Glauben gegründet ist, so ist es auch der zweite; denn das Rechtfertigungshandeln Gottes in Christus bedeutet soteriologisch nichts Neues. Wie im ersten Bund die Erwählung eine Verpflichtung, d.h. das Gesetz begründet, so kann auch im zweiten verloren gehen, wer das Gesetz Christi nicht hält (vgl. Gal 6,2; 1 Kor 9,21). Doch immer gilt, wo ein Bund mit Gott existiert, da wirkt das Erbarmen Gottes: »Gott hat alle in den Ungehorsam eingeschlossen, um sich aller zu erbarmen« (Röm 11,32). Diese Einsicht ist endgültig, Paulus

<sup>77</sup> Vgl. dazu U. Wilckens, Der Brief an die Römer (wie Anm. 32), 240–250; K.H. Rengstorf, Das Ölbaumgleichnis in Röm 11, 16 ff. Versuch einer weiterführenden Deutung, in: E. Bammel/C.K. Baviessrett/W.D. Davies (Hgg.), *Donum Gentilicium* (FS für D. Daube), Oxford 1978, 127–164; J. Gnilka, Die Kollekte der paulinischen Gemeinden (wie Anm. 76), 285–289; W. Kraus, Paulinische Perspektiven zum Thema »bleibende Erwählung Israels«, in: *Ders., Juden und Christen. Perspektiven einer Annäherung*, Gütersloh 1997, 143–170, 164 meint in Anschluß an Rengstorf, Das Ölbaumgleichnis in Röm 11, 16 ff., 138–140, daß mit der »Wurzel« nur Abraham gemeint sein kann und daher die »Christusgläubigen nicht in den Bund Gottes mit Israel, sondern in den Abrahambund aufgenommen werden.« Eine solche Konfrontation von Abrahambund und Israel ist Paulus fremd, die Metapher *Ölbaum* für Israel ist alttestamentlich belegt (vgl. Jer 11,16).

schließt sie mit einer Doxologie auf die unergründliche Weisheit Gottes ab (vgl. Röm 11,33–36).

So bezeugt auch Paulus am Ende seiner Reflexionen die zwingende »Theo-logik« des Zusammenhangs von Bund, Gottesbild und Ethik und das, obwohl er in dieser Frage bezüglich der Bedeutung Israels zuerst einen ganz anderen Ausgangspunkt eingenommen hat als Jesus<sup>78</sup>.

d. Eine *völlig andere Deutung des Zwölferkreises* ergibt sich erst durch die Synoptiker, die mit diesem Zeichen die *Kontinuität der Jesusbewegung in der Kirche* aufzuzeigen suchen<sup>79</sup>. Hier liegt ein weiterer Grund für die exegetischen Probleme mit den Zwölf; die Evangelisten können aus ihrem Anliegen heraus die historische Sinnggebung durch Jesus nur noch reduziert tradieren, *sie wird deshalb auch nicht erwähnt*. Die Adressaten der Evangelien sind zunehmend heidenchristlich orientierte Gemeinden, denen der jüdische Zentralismus aus verschiedenen Gründen nicht mehr vermittelt werden konnte. Der wichtigste liegt wohl in dem traumatischen Prozeß der gegenseitigen Ab- und Ausgrenzung von Juden und Judenchristen, der seinen Schatten auch auf die aufstrebende (Heiden-)Kirche geworfen und sie ihrer ersten Zerreißprobe ausgesetzt hat. Für die weitere Entwicklung der Kirche war es von größter Wichtigkeit, sich möglichst schnell vom Judentum und seinen für Nichtjuden nur schwer verständlichen Implikationen (Beschneidung, Reinheitsgebote, Tempel) zu lösen, um die Dynamik der Missionstätigkeit nicht zu behindern. Der *Glaube Jesu* an die Sammlung Israels wurde überführt in einen *Glauben an Jesus Christus* und das Kommen seines Reiches. In dieser Konsequenz *mußte* – mit *theologischer Notwendigkeit* (vgl. Lk 24,25–26)! – *die Hinwendung Jesu zu Israel scheitern*. Das Ziel der Sendung Jesu ist nun die Gründung eines neuen Bundes, und daher stehen die Zwölf auch nicht länger für *ganz Israel*, sondern für den *heiligen Rest* als dem Fundament des neuen Gottesvolks<sup>80</sup>. Die Ethik Jesu wird damit freilich aus ihrer ursprünglichen Teleologie gelöst; das Ziel der Integration sind von jetzt an die Gemeinde in der Verschiedenheit ihrer Mitglieder, wobei die theologische Reflexion über die Trennung von den eigenen Wurzeln schon bald auch eine dogmatische Ausgrenzung des Judentums erkennen läßt. Am Ende dieser Entwicklung steht das Johannesevangelium, das einerseits wie kein anderes die Liebe und den Dienst an der Einheit als Vermächtnis Jesu beschwört, andererseits aber schon Jesus selbst die Juden von dieser Einheit ausgrenzen

<sup>78</sup> Vgl. dazu W. Kraus, Paulinische Perspektiven zum Thema »bleibende Erwählung Israels« (wie Anm. 77), 149–168 und D. Sänger, Die Verkündigung des Gekreuzigten und Israel. Studien zum Verhältnis von Kirche und Israel bei Paulus und im frühen Christentum (WUNT 75), Tübingen 1994, 54–79.

<sup>79</sup> Auch für A. Denaux, Did Jesus found the Church? In: LouvSt 21/1 (1996), 25–45, wollte Jesus das ganze Volk Israel neu sammeln, doch bedeutet für ihn das Scheitern keinen Bruch, der die ursprüngliche Intention Jesu zunichte machen würde. Denaux sieht in der Kirche aus Juden und Heiden eine vorläufige, aber legitime Form der Verwirklichung des Willens Jesu, deren wichtigste Aufgabe die Versöhnung von Judentum und Christentum ist. Letzteres ist selbstverständlich richtig, doch führt m.E. gerade dann kein direkter Weg von Jesus zur Kirche, wenn man dafür den Rest-Gedanken aktivieren muß. Jesus hat eine Kirche *nicht beabsichtigt*; daß er sie *präformiert* hat, wie G. Lohfink, Die Sammlung Israels (wie Anm. 4), 75, 85–99, meint, kann durchaus zugegeben werden. Deshalb ist es auch falsch zu sagen, Jesus habe eine Kirche nicht gewollt.

<sup>80</sup> Der Rest-Gedanke findet sich freilich schon bei Paulus – vgl. Röm 11,5 –, aber eben nicht im Zusammenhang mit den Zwölfen; war Paulus klar, daß dieses Zeichen in der Botschaft Jesu für ganz Israel gestanden haben muß? Zum Text vgl. H. Schlier, Der Römerbrief (HThK 6), Freiburg 1977, 304–305; U. Wilckens, Der Brief an die Römer (wie Anm. 32), 206–207.

läßt (vgl. Joh 10,26)<sup>81</sup>. Damit erscheint die Intention Jesu, wie sie zeichenhaft im Zwölferkreis zum Ausdruck kommt, in ihr Gegenteil verkehrt.

e. Für Theologie und Kirche ergeben diese Überlegungen einen klaren Imperativ zur Ökumene, die auch und besonders das Judentum mit einschließen muß<sup>82</sup>. Mit der Aufarbeitung dieser Problematik stehen wir erst am Anfang, sie reicht tief in das Selbstverständnis von Kirche und Christentum hinab. Damit verbunden ist die Frage nach dem Jesusbild, von dem eine verantwortete Christologie auszugehen hat. Der zentrale christliche Glaubenssatz von der Inkarnation Gottes in Jesus Christus verlangt von der systematischen Theologie, die Ergebnisse der Exegese ernst zu nehmen. Wie muß man Christus heute verkünden, wenn man weiß, daß sich die Sendung Jesus auf die Einheit Israels bezogen hat und sein Tod direkt mit dem Scheitern dieser Mission in Beziehung steht?

Solange die Botschaft von der Auferstehung Christi den Blick auf die Tragik im Geschick Jesu verdrängt, kann die Kirchengeschichte nur eine Wiederholung der Krankheiten sein, von denen Jesus sein Volk so leidenschaftlich heilen wollte.

---

<sup>81</sup> M.E. zu unkritisch urteilt *R. Leistner*, Antijudaismus im Johannesevangelium? Darstellung des Problems in der neueren Auslegungsgeschichte und Untersuchung der Leidensgeschichte (TW 3), Bern 1974. Zur Thematik vgl. *W. Kraus*, Christologie ohne Antijudaismus? Ein Überblick über die Diskussion, in: *Ders.*, Juden und Christen (wie Anm 77), 21–48, und die Literatur in IZBG 41 (1994/95) 355–356; ebd. 42 (1995/96) 365–368.

<sup>82</sup> Vgl. dazu *U.H.J. Körtner*, Volk Gottes – Kirche – Israel. Das Verhältnis der Kirchen zum Judentum als Thema ökumenischer Kirchenkunde und ökumenischer Theologie, in: ZTK 91 (1994) 51–79.