

ΑΠΟ ΔΕ ΑΡΧΗΣ ΚΤΙΣΕΩΣ... (Mk 10,6): Die Entsprechung von Protologie und Eschatologie als Schlüssel für das Tora-Verständnis Jesu

Als »Gretchenfrage« der modernen Jesusforschung muss wohl die Frage »Wie hielt es Jesus mit der Tora?« angesehen werden – nicht nur, weil die Frage für moderne Positionsbestimmungen im christlich-jüdischen Dialog von evidenter Bedeutung ist, sondern mehr noch, weil Jesu ureigenstes theologisches Selbstverständnis zutiefst mit dieser Frage verwoben ist. So braucht es nicht zu verwundern, dass gerade diese Thematik zum Tummelplatz verschiedenster Sichtweisen und Interpretationen geworden ist.¹ Beginnend mit der Annahme, dass bei Jesus mit einem »zweifelloso gebrochenen Verhältnis zu wesentlichen Teilen des Gesetzes ... bedingt durch die Ansprüche der nahenden Gottesherrschaft«² zu rechnen sei, über Versuche, die Gottesherrschaft in Rivalität zu einer zwar noch prinzipiell gültigen Tora zu interpretieren, wobei aber im Bedarfsfall die »Gottesherrschaft als eigener Normenspende« die Tora neu definiert,³ streckt sich der Bogen möglicher Deutungen über die These, Jesus habe die Tora »nicht interpretiert, nicht kritisiert, nicht aufgehoben, sie wird transzendiert«⁴, bis hin zur Position, dass »nichts auf eine grundsätzliche Kritik Jesu an der Tora ... hin[deutet]. Es geht um Unterschiede in der Auslegung des Mosegesetzes.«⁵ Einen Neuanfang in der Diskussion will vorliegender Artikel

1 Ohne hier näher auf die Flut an Literatur eingehen zu können, sei hier nur verwiesen auf die Verweise zu rezenteren Veröffentlichungen bei W. Stegemann, *Jesus und seine Zeit*, Stuttgart 2010, 262–263, und die Forschungsüberblicke bei J.-W. Taeger, *Der grundsätzliche oder ungrundsätzliche Unterschied. Anmerkungen zur gegenwärtigen Debatte um das Gesetzesverständnis Jesu*, in: I. Broer (Hg.), *Jesus und das jüdische Gesetz*, Stuttgart 1992, 13–35, und I. Broer, *Jesus und das Gesetz – Anmerkungen zur Geschichte des Problems und zur Frage der Sündenvergebung durch den historischen Jesus*, in: ders. (Hg.), *Jesus und das jüdische Gesetz*, Stuttgart 1992, 61–104.

2 J.-W. Taeger, *Unterschied* (s. Anm. 1.) 34.

3 So J. Becker, *Jesus von Nazaret*, Berlin 1996, 354: »Damit erhält auch unter dem Gesichtspunkt des Willens Gottes das Gesetz eine neue Bewertung. Es ist nicht mehr letzte und allein maßgebliche Instanz für die Verbindlichkeit von Normen, die dem göttlichen Willen entsprechen. Im Range vor ihm steht die Gottesherrschaft als eigener Normenspende.«

4 So G. Theißen/A. Merz, *Der historische Jesus*, Göttingen² 1997, 325.

5 W. Stegemann, *Jesus* (s. Anm. 1) 283.

bieten, indem er das Verhältnis Jesu zur Tora unter den Kategorien von Protologie und Eschatologie neu zu bestimmen versucht.⁶

1. Tora und Schöpfungsordnung

Will man sich der Thematik »Jesus und das Gesetz« nähern, so gilt es zuerst zu erheben, was denn im damaligen Frühjudentum unter dem Begriff תורה verstanden werden konnte. Etliche Missverständnisse moderner Exegese beruhen darauf, dass nicht hinlänglich bedacht wurde, wie polysem die Ausdrücke תורה/ νόμος im damaligen Judentum waren.⁷ »Die verschiedenen Konnotationen und Formulierungen des Terminus tōrah lassen Versuche, sein Bedeutungsspektrum einzuschränken, nicht zu. tōrah umfasst eine sehr komplexe Größe. Hinsichtlich des Ursprungs und der Bedeutungsentwicklung von tōrah ist die Wurzel in vorbibl. Zeit grundgelegt, blüht in bibl. Zeit und erreicht die volle Entwicklung im nachexil. Judentum.«⁸ Gerade im Frühjudentum konnte der Begriff verschiedene Bedeutungsnuancen tragen und war keineswegs auf den Pentateuch eingeschränkt.⁹ Ein Text aus der Tempelrolle (11Q19 LVI,1 – 4) etwa gibt vor, als »Toraoffenbarung« von Gott am Sinai diktiert worden zu sein. Mit dem hier erwähnten ספר התורה ist allerdings eine eigene Rechtssammlung der Qumrargemeinde gemeint – und nicht der Pentateuch: »The Sefer ha-Tōrah mentioned in 11Q19 is certainly not the Pentateuch but a Book of Law proper.«¹⁰ Ähnliches

6 Dieser Ansatz ist zwar nicht in allen Punkten neu – vgl. J. Becker, Jesus (s. Anm. 3) 155 – 168, berücksichtigt aber nun Neuerkenntnisse zum frühjüdischen Toraverständnis.

7 Vgl. dazu auch M. Tiwald, Hebräer von Hebräern. Paulus auf dem Hintergrund frühjüdischer Argumentation und biblischer Interpretation (HBS 52) Freiburg 2008, 186 – 189.

8 F. García Lopez, Art. תורה, in: ThWAT VIII (1995), 597 – 637, 631.

9 Vgl. dazu auch die Kritik, die K. Müller, Verhältnis von Tora und Halacha im Frühjudentum, in: E. Zenger, Die Tora als Kanon für Juden und Christen (HBS 10), Freiburg 1996, 257 – 291, 258, an der Selbstverständlichkeit, mit der »Tora« und »Pentateuch« in der christlichen Forschung oft ineins gesetzt werden, übt: »Deshalb kann ein Judaist keinesfalls sicher sein, dass er an dasselbe denkt wie ein Alttestamentler, wenn er in der headline ihrer Tagung [der Beitrag wurde als Referat auf der Tagung der »Arbeitsgemeinschaft deutschsprachiger katholischer Alttestamentlerinnen und Alttestamentler 1994 in Bonn gehalten] das Wort ›Tora‹ liest. Und dabei muss er gar nicht tiefgründige und schwerhüftige Differenzierungen aus den inneren Wendekreisen der beiden Disziplinen in Erwägung ziehen. Sondern er stößt auch dann auf ganz vordergründige und offen zutage liegende Vorentscheidungen, wenn er sich mit der ihm gewiss nicht eingängigen Reduktion abfindet, welche die Alttestamentler auf dieser Tagung dem Begriff ›Tora‹ zumuten, indem sie ihn im Großen und Ganzen auf das festlegen, was schließlich im Pentateuch steht.«

10 J. Maier, Early Jewish Biblical Interpretation in the Qumran Literature, in: M. Sæbø, Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation, Göttingen 1996, 108 – 129, 118. Vgl. auch F. García Lopez, Art. תורה (s. Anm. 8) 635. Zitation und Zählung der Qumrantexte folgen J. Maier, Die Qumran-Essener. Die Texte vom Toten Meer I-II, München 1995.

lässt sich auch für 4QMMT sagen, ein Schriftstück, in dem Kontroversen um strittige rituelle Praktiken abgehandelt werden: »Zu beachten ist die Art der Argumentation. Es geht um umstrittene rechtliche und rituelle Sachfragen, die teilweise auch im Pentateuch angesprochen werden. Der Text zitiert aber in diesen Gesetzesfragen nie aus dem Pentateuch, sondern zitiert – mit der Zitationsformel ›es steht geschrieben‹ – offenkundig aus nichtbiblischen Rechts-sammlungen (vgl. z. B. die ›Tempelrolle‹ 11Q19 und Rechtssammlungen aus 4Q), die zu der Zeit für die rechtlich-rituelle Praxis offensichtlich noch eine größere Rolle spielten als der Pentateuch ... Entgegen vorherrschender Gewohnheit sollte man daher die ›Tora‹ der Qumrantexte nicht mit dem Pentateuch und dessen ›Auslegung‹ gleichsetzen.«¹¹ Ähnliches gilt somit auch für 4Q171 (4QpPs^a) IV,8–9, wo die Übersendung einer »Tora« durch den Anweiser der Gerechtigkeit an den Frevelpriester berichtet wird. Diese »Tora« meint nicht den Pentateuch, sondern eine verbindliche Unterweisung in rituell-kultischen Praktiken. Auch für andere Texte von Qumran kann man diesen polysemen Sprachgebrauch veranschlagen: »Die Belege von *tôrâ* in 1QS verdienen eine diachronische Betrachtung: Während im Gründungsmanifest der Begriff noch recht undeutlich bleibt (vgl. 1QS 8,15), sich nicht auf den Pentateuch festlegen lässt und sogar qumranisches Eigenrecht zu implizieren scheint (1QS 9,9f.), wird *tôrâ* in der ersten Novellierung Bezeichnung für das Disziplinarrecht (1QS 8,22). Später wird der Begriff wieder als Tora des Mose eingebracht (1QS 5,8) und erhält schließlich in der Endredaktion den Aspekt eines Priestergesetzes (1QS 5,21), das der Supervision der Aaroniden unterliegt.«¹² So betont H.-J. Fabry zu Recht, dass »Tora« in den Qumrantexten einen Bedeutungsspielraum hatte, »der sich unter der Hand wegbewegt von einem Gesetzbuch mit gesetztem Recht zu einer Größe, die alle Konturen sprengt, die sich vom Buch weg transzendiert in den göttlichen, vielleicht sogar in den kosmischen Bereich hinein. In Qumran sah man überall, besser: in allem und hinter allem die Tora. Diese Totalität ist wohl am besten zu verstehen, wenn man die Tora als die von Gott der Welt eingestiftete kosmische Ordnung akzeptiert ...«¹³ Wichtig für diese »Tora« ist dann freilich ihre korrekte eschatologische Aktualisierung durch den Anweiser der Gerechtigkeit und nicht so sehr ein bindendes Kompendium von Schriften: »Will man über die Tora, über die Kanonizität und über den Umgang mit ihr in Qumran reden, dann muss man über den *dôreš hattôrâh* reden ... Die Aufgabe des *dôreš hattôrâh* war es, aus ihr [sc. der Tora] für die jeweilige Gegenwart, verstanden als das Ende der Tage, konkrete Torot zu entwickeln. Dies hat die

11 J. Maier, *Qumran-Essener* (s. Anm. 10) Bd. II, 361.

12 H.-J. Fabry, *Der Umgang mit der kanonisierten Tora in Qumran*, in: E. Zenger, *Die Tora als Kanon für Juden und Christen* (HBS 10). Freiburg 1996, 293–327, 314.

13 H.-J. Fabry, *Tora* (s. Anm. 12) 322.

qumranische Theologie in eine solche eschatologische Dynamik versetzt, die nur noch mit der des Urchristentums zu vergleichen ist.«¹⁴ Gemäß CD II,2 – 10, 1QH IX (früher 1QH I),7 – 14 und 4Q180 wurde die Ordnung des Kosmos prä-existent vor der Erschaffung der Welt festgesetzt – und nun folgt der Gang der Geschichte diesem Plan Gottes.¹⁵ In dem für die Qumraniten nun anbrechenden Eschaton, zeitigt der Gang der Geschichte jetzt aus, was Gott zu Beginn der Welt grundgelegt hat.¹⁶ Denn Gott schuf die Welt gemäß seinen »Geheimnissen/Mysterien«, wie es in 1QH IX,13 heißt. Das Wort רָז , das hier verwendet wird, meint die präexistente Weltenordnung, die allerdings nur den Eingeweihten zugänglich ist.¹⁷ Doch in der nun angebrochenen eschatologischen Zeit – so die Konzeption in Qumran – wird der »Master-Plan« Gottes mit dieser Welt gleich einem tieferen, der ganzen Weltordnung zugrunde liegenden »Geheimnis« offenbart: Das, was am Anfang grundgelegt wurde, findet nun seine innerweltliche Erfüllung; in der Eschatologie zeitigt sich Gottes protologische Ordnung aus. Nach 1QH XII (früher 1QH IV),27 – 29 ist in der nun anbrechenden Endzeit der geistgetragene Anweiser der Gerechtigkeit befähigt, diese Weltenordnung Gottes zu enthüllen. Er ist »belehrt in den Mysterien«: Seine Interpretation der kosmischen Ordnung ist die authentische Interpretation der Tora (vgl. 4Q171 III,15 – 16 und IV,8 – 9: Gott spricht durch den Anweiser der Gerechtigkeit, und dieser sendet dem Frevelpriester seine »Tora«, also seine bindende Interpretation des Gotteswillens) und umgekehrt: Die authentische Interpretation der Tora deckt sich mit den Grundgesetzen, die Gott dem Kosmos im Schöpfungsakt eingestiftet hat. Diese dem Kosmos immanente Ordnung setzt sich nun – im Eschaton – auch hier auf Erden als die einzig wahre und gültige Interpretation des Willens Gottes durch – das »Geheimnis« von Gottes wahren Plan mit dieser Welt wird nun enthüllt. Hier im Eschaton offenbart sich der wahre Sinn der »Tora«, also der Schöpfungs- und Weltenordnung Gottes. In genau dieser Weise nutzt ja auch Paulus den Begriff $\mu\upsilon\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ in Röm 11,25; 1 Kor 2,7 und 15,51: der »vor allen Zeiten vorausbestimmte« Heilsplan Gottes, der jetzt im Eschaton offenbar wird.

Auch in außerpalästinischen und nicht-eschatologisch orientierten Strömungen des Frühjudentums ist dieser Deuteansatz verbreitet. Philon von

14 H.-J. Fabry, Tora (s. Anm. 12) 322.

15 Vgl. A. Lange, Weisheit und Prädestination: Weisheitliche Urordnung und Prädestination in den Textfunden von Qumran (STDJ 18) Leiden 1995, 219 – 220 und 297.

16 Vgl. A. Lange, Weisheit (s. Anm. 15) 215, 297.

17 Vgl. A. Lange, Weisheit (s. Anm. 15) 217 – 218: »Schon anderenorts wurde gezeigt, dass רָז (»Geheimnis«) in den Texten von Qumran, aber auch in anderen Werken des Frühjudentums, die verborgene präexistente Seins- und Geschichtsordnung der Welt beschreiben kann ...«

Alexandrien etwa konstatiert in VitMos II,37:¹⁸ κοσμοποιία γὰρ ἡ τῶν νόμων ἐστὶν ἀρχή – die Welterschaffung ist der Ursprung der Gesetze. Die ungeschriebene Gesetzesordnung des Kosmos ist das eigentliche Gesetz Gottes. In Abr 5–6 heißt es sogar, dass die am Sinai gegebene Tora des Mose lediglich eine spätere Auswertung der ungeschriebenen Weltenordnung (ἄγραφος νομοθεσία) darstellt. Diese »Weltenordnung« (φύσις) ist für Philon allerdings – im Unterschied zu Qumran – kein »Geheimnis«, sondern kann mithilfe der menschlichen Vernunft erkannt werden, schließlich sind es λογικοὶ νόμοι (vgl. auch Röm 1,20). Daher konnten auch schon die Patriarchen die Gesetze der Tora halten, da sie dem Naturgesetz Gottes folgten, obwohl es die ausformulierte Tora ja noch gar nicht gab. Die am Sinai erlassenen Gesetze sind damit für Philon nur eine »Erinnerung« an die gemäß der Schöpfungsordnung lebenden Patriarchen (τοὺς τεθέντας νόμους μηδὲν ἄλλ’ ἢ ὑπομνήματα εἶναι). Ähnlich argumentieren auch 2 Bar 57,2 und der Aristeasbrief. In Arist 143¹⁹ wird auf den λόγος φυσικός – also auf die Weltenordnung – rekurriert, um die Speisevorschriften zu rechtfertigen. Deren Bedeutung wird dann auch nicht in kultischen Reinheitsvorschriften erkannt, sondern in einer Einübung moralisch korrekter Handlungsmuster, da diese mit dem Naturgesetz Gottes konform gehen.

Summierend kann man also festhalten: »Tora« war im Frühjudentum keineswegs ausschließlich an gewisse Texte des Pentateuchs gebunden, sondern meinte oft das Gesamt des von Gott intendierten Heilsplans (der natürlich im Pentateuch seinen Niederschlag fand). Diese Heilsordnung hat Gott der Welt bereits im Schöpfungsakt eingestiftet (protologische Komponente). Für die Endzeit wurde – zumindest in der eschatologisch motivierten Qumrangemeinde – ein Offenbarwerden dieser Ordnung in Form einer endgültigen und unüberbietbaren Tora-Interpretation (hier durch den Anweiser der Gerechtigkeit) erwartet (eschatologische Komponente). Diese vom Lehrer der Gerechtigkeit gegebene Torauslegung stellt den ursprünglichen, protologischen Master-Plan Gottes wieder her und führt die Welt in ihre von Gott seit Anfang an intendierte Ordnung zurück. Gerade im Ineinanderfallen von Protologie und Eschatologie liegt die Unüberbietbarkeit dieser Torainterpretation begründet. Der Streit divergierender Torainterpretationen in Israel wird nun definitiv-bindend entschieden durch das Enthüllen des göttlichen »Mysteriums« (†), des protologischen Master-Planes Gottes, der sich nun eschatologisch auszeitigt. Die Konsequenzen dieses Tora-Verständnisses für die Jesusforschung können nicht hoch genug veranschlagt werden. Denn auch Jesus teilt die Prämisse, dass die pro-

18 Die Zitation von Philon folgt L. Cohn/P. Wendland, *Philonis Alexandrini Opera quae Supersunt* (Bd. 1–7) Berlin 1896–1926.

19 Zitiert nach: A. Pelletier, *Aristeas: Lettre d’Aristée à Philocrate* (SC 89), Paris 1962.

tologische Schöpfungsordnung am Ende der Zeit wieder hergestellt wird.²⁰ Dieses Ende der Zeit ist nun allerdings mit dem Anbruch der Gottesherrschaft »nahegekommen«. Jesus als Agent der Basileia ist es damit auch, dem – ähnlich wie dem qumranitischen Lehrer der Gerechtigkeit – die Offenbarung der eschatologisch verbindlichen Interpretation des Gotteswillens – also der »Tora« – zufällt. Auch wenn beim historischen Jesus der *expressis verbis* gebrauchte Terminus einer eschatologisch bindenden Interpretation der »Tora« (bzw. des *νόμος*) nicht nachweisbar ist, ist doch gerade dies implizit in den entsprechenden Stellungnahmen Jesu gemeint. Denn es ist unübersehbar, dass Jesus in seinen, der Basileia entsprechenden, Handlungsanweisungen auf die von Gott grundlegende Ordnung der Schöpfung rekurriert. Gerade damit aber interpretiert er die »Tora« – zumindest gemäß dem oben erwähnten frühjüdischen Verständnis von »Tora« als protologischer Schöpfungsordnung. Die Probe aufs Exempel sollen dazu folgende Untersuchungen zu Toraverständnis, Sabbatobservanz und Tempelbezug des historischen Jesus erbringen.

2. »Toraverschärfung« versus »Toraentschärfung« bei Jesus?

Immer wieder wurde Jesus eine »Ambivalenz gegenüber der Thora«²¹ unterstellt. In der exegetischen Literatur ist diese Konzeption zumeist verbunden mit der Konstatierung einer »Normenverschärfung« einerseits, und einer »Normenentschärfung« andererseits.²² Auch wenn es auf einer heuristischen Ebene durchaus angehen mag, im Frühjudentum »normenverschärfende« (etwa Qumraniten oder Pharisäer) und »normenentschärfende« Gruppierungen (etwa die radikalen Allegoristen, gegen die Philon in Migr 89–92 polemisiert) zu unterscheiden, so ist diese Diktion doch keineswegs glücklich gewählt, insinuieren diese Ausdrücke doch zumeist eine entweder »überstrenge« oder andererseits »laxe« Grundeinstellung gegenüber der Tora. Nur von diesem Missverständnis her kann man bei Jesus von einer »Ambivalenz« gegenüber der Tora sprechen und schlussfolgern: »In den grundsätzlichen Aussagen zur ›Thora‹ findet sich in der Jesusüberlieferung ein direkter Widerspruch.«²³ Nicht ganz unzutreffend und letztlich trotzdem ungenügend bleibt auch der Ansatz, bei Jesus von einer »Normenverschärfung« bezüglich der ethischen Gebote zu sprechen, und bezüglich der rituellen und kultischen Normen eine »Normen-

20 Vgl. dazu J. Becker, Jesus (s. Anm. 3) 155–168, der ausführt, dass der Rekurs auf Gott als Schöpfer und Welterhalter gerade in weisheitlichen und apokalyptischen Konzeptionen des Frühjudentums gang und gäbe war.

21 So etwa G. Theißen/A. Merz, Jesus (s. Anm. 4) 322.

22 Vgl. G. Theißen/A. Merz, Jesus (s. Anm. 4) 322 f.

23 G. Theißen/A. Merz, Jesus (s. Anm. 4) 322.

entschärfung« zu postulieren.²⁴ Sinnvoller scheint es mir, bei Jesus von einer Aufdeckung und Enthüllung der ursprünglichen, protologisch verankerten Bedeutung des Gotteswillens auszugehen – wozu sich Jesus ja als eschatologischer Bote der Basileia ermächtigt sah.²⁵ Das käme dann auch dem qumranitischen Enthüllen des eschatologischen »Geheimnisses« Gottes nahe. – Im Einzelnen lässt sich die Vorstellung eines eschatologischen Aufdeckens des ursprünglich-protologischen Gotteswillens auch gut an den notorischen loci classici der vermeintlichen »Toraentschärfung/Toraverschärfung« Jesu aufzeigen:

Ehescheidung und Schöpfungsordnung: Als Paradefall wird hier stets auf die Frage der Ehescheidung verwiesen. In Mk 10,2–12 setzt Jesus scheinbar Dtn 24,1–3 außer Kraft.²⁶ In Wirklichkeit aber interpretiert er diese Stelle mit Verweis auf Gen 2,24. Zwei scheinbar widersprüchliche Aussagen des Pentateuchs einander gegenüberzustellen und zu entscheiden, welche Tradition bindend ist, stellt keine Abrogation der Tora dar, sondern deren Interpretation. Wenn hier Gen 1,27; 2,24; 5,2 als Belegstellen zitiert werden, so ist die fortdauernde Gültigkeit der Tora damit klarerweise vorausgesetzt. Zwar bietet Q 16,18²⁷ hier – anders als Mk – eine kürzere Version ohne Verweis auf die Genesis, doch wahrscheinlich war der biblische Bezug schon bei Jesus grundgelegt,²⁸ denn der gleiche Argumentationsgang liegt bereits in CD IV,21 (vgl. auch 11Q19 LVII,17–19) vor, auch hier unter Zitation von Gen 1,27 (bzw. in 11Q19 LVII,1 ausdrücklich als »Tora« ausgewiesen). Die vom markinischen Jesus vorgegebene Argumentationslinie war dem damaligen Judentum Palästinas also keineswegs fremd, eine gewisse Kontextplausibilität ist somit gewährleistet. Dabei haben weder die Damaskusschrift noch Jesus mit dieser Auslegung gegen die Tora verstoßen. Vielmehr verfolgen beide das Ziel, die Integrität der protologischen Schöp-

24 Vgl. G. Theißen/A. Merz, *Jesus* (s. Anm. 4) 331.

25 Auch wenn diese Haltung bei Jesus heuristisch auf eine »Verschärfung« der ethischen Aspekte und eine »Entschärfung« rituell-kultischer Praktiken hinauslaufen mag, ist mit der Vorstellung einer eschatologischen Aufdeckung des ursprünglich-protologischen Gotteswillens doch ein anderer Motivationshorizont und ein neuer Haftpunkt in der frühjüdischen Theologie gegeben als mit den unschönen und auch theologisch deplatzierten Ausdrücken »Verschärfung« und »Entschärfung«. Gottes Heilswille ist doch keine »Bombe«, die man »entschärfen« oder »scharf machen« kann! Drückt sich nicht auch in dieser Wortwahl ein unglückliches und irgeleitetes Verständnis der jüdischen Tora aus, das wir doch schon längst überwunden glaubten?

26 Das Wort ist im Kern authentisch jesuanisch. Vgl. T. Holtz, »Ich aber sage euch«. Bemerkungen zum Verhältnis Jesu zur Tora, in: I. Broer, *Jesus und das jüdische Gesetz*, Stuttgart 1992, 135–145, 140, und M. Theobald, *Jesu Wort von der Ehescheidung. Gesetz oder Evangelium?*, in: ThQ 175 (1995) 109–124.

27 Die Q-Rekonstruktion folgt in diesem Artikel P. Hoffmann/Ch. Heil, *Die Spruchquelle Q*, Leuven ³2009.

28 Vgl. G. Theißen/A. Merz, *Jesus* (s. Anm. 4) 181, 209, 330, 333, 517.

fungsordnung Gottes nun in eschatologischer Zeit wiederherzustellen. Gleich ob Jesus nun *expressis verbis* die Genesis zitiert oder nur auf den ursprünglichen Schöpfungs willen Gottes verweist (vgl. Mk 10,6: ἀπὸ δὲ ἀρχῆς κτίσεως ...), in beiden Fällen ist der Rekurs auf die von Gott grundgelegte protologische Ordnung – und diese ist ja auch »Tora« – gegeben.²⁹

Feindesliebe und familia Dei: Bezüglich des fünften Dekaloggebotes, der Elternehrung (Ex 20,12; Dtn 5,16), konstatiert J. Becker, dass »die höherrangige Anforderung von Seiten der Gottesherrschaft die Geltung der Tora für diesen Fall [bricht].«³⁰ Oberflächlich betrachtet scheinen Q 9,59f. (Tote ihre Toten begraben lassen) und 14,26 (Vater und Mutter hassen) in diese Richtung zu deuten. Die beiden Logia erfüllen alle Kriterien einer authentischen Jesustradition: Das Zerschneiden familiärer Strukturen in eschatologischer Zeit ist ein stehendes frühjüdisch-apokalyptisches Motiv und wiederkehrendes Element in Jesu Botschaft (vgl. auch Q 12,53; Mk 10,29–30 und EvThom 15; 16; 55).³¹ Eine Abrogation der Elternliebe ist hier jedoch keinesfalls intendiert (vgl. Mk 7,10–13), sehr wohl aber eine eschatologische Neupositionierung: Im Eschaton wird Gott als Vater seine eigene, neue Familie begründen, die sich nun nicht mehr nach fleischlichen Banden konstituiert, sondern nach dem Willen Gottes (vgl. Mk 3,35). Damit wird der protologische Urzustand der Welt – mit Gott als Schöpfer und Vater – wiederhergestellt. Das Gebot der Feindesliebe steht dabei im gleichen thematischen Zusammenhang wie die Vaterschaft Gottes. Q 6,27.28.35 (ebenfalls authentisch jesuanische Theologie³²) war bei Jesus noch nicht – wie später bei Mt 5,38f. – antithetisch gegen Ex 21,24f., Lev 24,20 und Dtn 19,21 formuliert. In der Begründung der Feindesliebe argumentiert Jesus schöpfungstheologisch: Auch Gott lässt seine Sonne über Böse und Gute aufgehen und regnen über Gerechte und Ungerechte. Gott wird hier zum Vater der neuen eschatologischen Familie, der alle – Gute wie Böse – liebt und damit den protologisch-heilen Urzustand der Welt eschatologisch wiederherstellt. Vaterschaft Gottes und Barmherzigkeit kombinieren auch Mk 11,25, Gleichnisse wie Lk 15,11–32 und das Vater-Unser, wo ja auch die Sündenvergebung angespro-

29 M. Theobald, Ehescheidung (s. Anm. 26), 119 f., kommt zum Schluss, dass Jesus »die Verbindlichkeit für seine Stellungnahme [sc. zur Ehescheidung] nicht aus einem Rekurs auf die Tora, sondern wohl unmittelbar aus seinem Gottesbild« bezog. Doch gerade Jesu Gottesbild speist sich aus dem Verständnis des liebenden Schöpfergottes und korrespondiert so mit der schöpfungsmäßigen »Tora«.

30 J. Becker, Jesus (s. Anm. 3) 355.

31 Vgl. dazu S. Bieberstein, Verschwiegene Jüngerinnen – vergessene Zeuginnen. Gebrochene Konzepte im Lukasevangelium, Göttingen 1998, 120, und K. Berger, Die Gesetzesauslegung Jesu. Ihr historischer Hintergrund im Judentum und im Alten Testament (WMANT 40). Teil I: Markus und Parallelen, Neunkirchen-Vluyt 1972, 508.

32 Vgl. M. Tiwald, Wanderradikalismus. Jesu erste Jünger – ein Anfang und was davon bleibt (ÖBS 20). Frankfurt a. M. 2002, 200 f. und 248 f.

chen wird: Der Schöpfergott ist ein liebender Vater – deswegen sollen auch seine Kinder einander lieben! Hier wird klar: Jesus hat die Tora nicht in Frage gestellt, aber Gottes eschatologische Weltordnung protologisch begründet. Auch wenn in diesen Texten das Wort »Tora« (νόμος) nicht explizit genannt wird, so ist dies doch eine Form der »Torainterpretation«, da die Tora im Frühjudentum ja in der Weltordnung begründet lag. Dass sowohl Jesus wie auch die (hier sehr ursprüngliche) Logienquelle das Thema »Tora« (νόμος) fast nie expressis verbis thematisieren, macht nur klar, dass diese weder von Jesus noch von der Logienquelle problematisiert wurde.³³ Einzig Q 16,16f. erwähnt das »Gesetz« – und betont dessen ungebrochene Gültigkeit bis zum Ende der Welt. – Von einer Rivalität zwischen Basileia und Tora kann bei Jesus also keine Rede sein!

Rein und unrein: Gleiches gilt auch für Mk 7,1 – 23, wo wir im Kern (wenn auch nicht in der mk. Diktion) ursprüngliches Jesusgut vorfinden.³⁴ Die Frage nach rein und unrein wird nicht nach Äußerlichkeiten entschieden, sondern nach dem Herzen. Nach Arist 143 kann nach dem λόγος φυσικός (der »Weltordnung«) nichts von Natur aus unrein sein. Lediglich unethisches Verhalten bestimmt über rein oder unrein (nach der Logik von Arist 146 führen unreine Vögel ein unethisches Leben, da sie »wild und fleischfressend« sind). Ob Jesus schon detailliert so argumentierte, wie es Mk hier vorgibt, bleibe dahingestellt. In jedem Fall vertritt Jesus aber ein Konzept der »offensive[n] Reinheit«:³⁵ Nicht die Unreinheit steckt an, sondern die Reinheit der anbrechenden Basileia macht nun alles rein, so wie nach Q 13,21 ein kleines Stück Sauerteig das ganze Mehl durchsäuert. Jesus entwertet damit die alten Reinheitsgebote nicht, aber er wertet sie um: Als Bote der Basileia braucht er keine Angst vor moralisch oder kultisch unreinen Menschen zu haben, da er in der Kraft des nahkommenden Gottesreiches Dämonen, Krankheiten und Unreinheiten aller Art vertreibt. Daher sucht er auch bewusst die Nähe zu Kranken und Sündern, um diese alle mit der endzeitlichen Reinheit »anzustecken«.³⁶ Auch hier wird die protologi-

33 Vgl. A. Dettwiler, *The Source Q and the Torah*, in: M. Tait/P. Oakes, *Torah in the New Testament. Papers Delivered at the Manchester-Lausanne Seminar of June 2008* (Library of New Testament Studies 401), London 2009, 32–64, 63 f.: »The silence with reference to the Torah that characterizes a good part of Q must not ... be interpreted as deliberately indicating indifference towards it, ... it goes in the direction of a Christology that affirms faithfulness to the Torah.«

34 Vgl. K. Berger, *Gesetzesauslegung* (s. Anm. 31) 461–507, und W. Loader, *Jesus' Attitude Towards the Law* (WUNT II 97), Tübingen 1997, 71.

35 G. Theißen, *Das Reinheitslogion Mk 7,15 und die Trennung von Juden und Christen*, in: *Ja und nein: Christliche Theologie im Angesicht Israels* (FS W. Schrage), Neunkirchen-Vluyn 1998, 235–51, 242.

36 Vgl. auch G. Theißen/A. Merz, *Jesus* (s. Anm. 4) 380: »»offensive Reinheit« und »inklusive Heiligkeit, die den Kontakt mit dem Unheiligen nicht scheut«. So bereits K. Berger, *Jesus als Pharisäer und frühe Christen als Pharisäer*, in: *NT 30* (1988) 231–262, 238–248. Vgl. auch W. Loader, *Law* (s. Anm. 34) 523.

sche Reinheit und paradiesische Gutheit der Welt (vgl. Gen 1,10.12.18.etc.) eschatologisch wiederhergestellt.

3. Die Sabbatobservanz Jesu

Ein besonderer Stellenwert kommt in unserer Untersuchung der Frage nach der Sabbatobservanz Jesu zu, wird doch bisweilen angenommen, dass Jesus hier den Boden der Tora verlassen habe.³⁷ Allerdings ist das kaum wahrscheinlich, »der Umgang mit dem Sabbatgebot im frühen Christentum [war] keinesfalls einheitlich geregelt«,³⁸ man kann daher wohl kaum von einer dezidierten Weisung Jesu in dieser Frage ausgehen, und auch »Paulus wusste [bzgl. des Sabbatgebotes] nichts von einem Konflikt Jesu mit der Tora...«³⁹ Obendrein gab es auch im damaligen Frühjudentum kein einheitliches Sabbatverständnis. »Man kann nicht von der jüdischen Sabbathalacha und -praxis sprechen ... Die Ausgestaltung der Sabbatbeobachtung durch die einzelnen Gruppen und Kreise des antiken Judentums entspricht im wesentlichen dem jeweiligen Referenzrahmen des betreffenden Segments der jüdischen Gesellschaft, der von theologischen, wirtschaftlichen und sozialen Faktoren bestimmt wird.«⁴⁰ Es gab also gruppenspezifisch bedingte, voneinander abweichende Sabbathalachot; die Vorstellung einer gesamtjüdisch einheitlich normierten Sabbatpraxis – gegen die Jesus dann hätte verstoßen können – ist für das Frühjudentum anachronistisch. Für Jesu Sabbatverständnis kommt der Stelle Mk 2,27 zentrale Bedeutung zu. Wenn er konstatiert »Der Sabbat wurde wegen des Menschen und nicht der Mensch wegen des Sabbats«, dann rekurriert er auch hier auf die protologische Ordnung Gottes, um derentwillen der Sabbat »(geschaffen) wurde« (ἐγένετο). Eine protologische Begründung des Sabbats kann bereits im Jub 2,1 gefunden werden, wo die Wiedergabe des Schöpfungsberichts zentral auf den Sabbat zuläuft und die Erschaffung des Menschen in die Sabbatbezüge eingegliedert wird (Jub 2,14f.). Auch Jesus bezieht sich auf die Schöpfungsordnung, wenn auch mit umgekehrten Vorzeichen zum Jubiläenbuch: »Gott kommt im anhebenden Eschaton so zur Herrschaft, dass die protologischen Gegebenheiten, bislang verdeckt durch die Sünde, wieder bestimmend werden. Der Sabbat ist in dieser Sicht seinem Wesen nach Geschenk, das dem Menschen dient, nicht

37 Ein guter Forschungsüberblick findet sich dazu bei L. Doering, *Sabbat. Sabbathalacha und -praxis im antiken Judentum und Urchristentum*, Tübingen 1999, 399 f.

38 A. Mayer-Haas, »Geschenk aus Gottes Schatzkammer« (bSchab 10b). *Jesu und der Sabbat in Spiegel der neutestamentlichen Schriften*, Münster 2003, 668.

39 A. Mayer-Haas, *Geschenk* (s. Anm. 38) 114 f.

40 L. Doering, *Sabbat* (s. Anm. 37) 575.

Forderung, die an ihn gestellt wird.«⁴¹ Nicht zuletzt ist hier auch zu beachten, dass gewisse Traditionen im Frühjudentum den Sabbat mit der eschatologischen Heilszeit in Verbindung brachten. In Ex 23,12 und Dtn 5,14 findet sich die theologisch bedeutsame Vokabel שָׁבַט (ausruhen⁴²). In 1QM II,9 bezeichnet dieses Wort das Gottesgeschenk des Friedens, den Gott am Sabbat schenkt, und verweist in 4Q174 III,7 auf Gottes Gabe des eschatologischen Friedens durch die Errettung aus dem dämonischen Einfluss Belials. Dieser Aspekt der Rettung kommt auch in Mk 3,4 zur Sprache (ψυχὴν σῶσαι) und belegt, dass Jesus »die Heilung chronisch Kranker unter dem Blickwinkel der Lebensrettung betrachtet«⁴³ – Lebensrettung galt ja am Sabbat als erlaubt. Damit wird klar, dass für Jesus die Wiederherstellung der allumfassenden – seelischen, psychischen und leiblichen – Integrität des Menschen ein Zeichen der Wiederherstellung protologisch-schöpfungsgemäßer Urzustände im nun anbrechenden Eschaton darstellt. Die umfassende Heilung des Menschen stellt damit eine Parallele zur oben schon erwähnten »offensiven Reinheit« Jesu dar. So formuliert auch J. Becker: »Sind nicht Jesu Endzeit und der erwartete endzeitliche Sabbat darin gleich, dass sie Tag des Segens für die Menschen sind? Also können Jesu Sabbatheilungen nicht unter den Einspruch des Sabbatinstituts gestellt werden.«⁴⁴ Zwar lässt sich »nicht belegen, dass Jesus in besonderem Maße am Sabbat geheilt hätte. Immerhin ist aber die Interpretation sehr wahrscheinlich, dass Leid und Krankheit nach Jesu Auffassung nicht mit dem Charakter des Sabbats vereinbar sind, der von dem Rückverweis auf die Schöpfermacht Gottes und wohl auch von der Vorausschau auf die Endzeit bestimmt war.«⁴⁵ So kann man schließen: »Jesu konkrete Sabbatobservanz ... bewegte sich im weiten Spektrum jüdischen Sabbatverhaltens in Palästina zur Zeit des zweiten jüdischen Tempels ... Es kann keine Rede davon sein, dass Jesus von Nazareth in Bezug auf den Sabbat die Grenzen des im damaligen Judentum Möglichen überschritten hätte.«⁴⁶

4. Die Einstellung Jesu zum Tempel

So bleibt als letzter Teil nur mehr die Einstellung Jesu zum Tempel zu untersuchen. In der Tempelaktion – gedeutet durch das Tempelwort Jesu⁴⁷ – hat sich eine prophetische Zeichenhandlung Jesu erhalten, die eine gewisse Tempelkritik

41 L. Doering, Schabbat (s. Anm. 37) 424.

42 Vgl. H. Preuß, Art. שָׁבַט, in: ThWAT V (1986) 297–307.

43 L. Doering, Schabbat (s. Anm. 37) 454.

44 Vgl. J. Becker, Jesus (s. Anm. 3) 377.

45 L. Doering, Schabbat (s. Anm. 37) 456 (Original teilweise kursiv).

46 A. Mayer-Haas, Geschenk (s. Anm. 38) 680.

47 Zur Rekonstruktion von Tempelhandlung und -wort vgl.: Th. Söding, Die Tempelaktion Jesu,

nahelegt. Dennoch scheint eine grundsätzliche Opposition gegen den Tempel – oder gar dessen »Abrogation« – durch Jesus kaum wahrscheinlich: Zu groß ist die Zahl der positiven Bezugnahmen Jesu auf den Tempel, sein Lehren und seine Teilnahme an Festen im Tempel (vgl. Mk 1,40 – 44; 11,11; 12,35.41 – 44; 14,49; Joh 5,14; 7,14.28; 8,2.20; 10,23; 18,20);⁴⁸ aber auch die von Apg hervorgehobene Eingebundenheit der Jerusalemer Urgemeinde in den Tempelkult würde mit solch einer Haltung Jesu schwer vereinbar sein. Somit ist es am Wahrscheinlichsten, in der Tempelaktion eine prophetische Kritik an der falschen Heilsgewissheit, die der Opferkult vermittelte, zu sehen (etwa analog zu Jer 7,4 – 7); ein Aufruf Jesu, sich auf die heilstiftende Nähe der Basileia einzulassen und dies nicht mit dem Verweis auf den ohnehin schon heilstiftenden Tempelkult abzutun.⁴⁹ Somit ist die Tempelhandlung zutiefst mit der eschatologischen Naherwartung Jesu verbunden. Doch kommt darin auch eine protologische Komponente zum Tragen? – Im Frühjudentum war die Annahme einer kultischen Insuffizienz des Tempels weit verbreitet – freilich ohne den Tempelkult grundsätzlich in Frage zu stellen.⁵⁰ Viele erwarteten, dass der irdische Jerusalemer Tempel im Eschaton durch einen neuen, nicht von Menschen, sondern von Gott gemachten Tempel ersetzt würde. Für die Qumraniten etwa war der aktuelle Tempel in Jerusalem entweiht. Bis zum Anbruch des Eschatons ersetzt die Qumrangemeinde den Tempel durch ein *בִּיקְרֵשׁ אֱרֶם*, einen Tempel aus lebenden Menschen, die statt Tieropfern *מַעֲשֵׂי הַתּוֹרָה*, Werke des Lobpreises, darbringen (4Q174 III,7).⁵¹ TestMos 5,5 und 6,1⁵² kritisiert die Unreinheit der Tempelpriester, ebenso PsSal 2,3 – 5 und Bell IV,323; 2 Bar 10,18; TgJes 28,1 und Jub 23,21b. Daher erwartet auch Jub 1,29 die Errichtung eines neuen Tempels im Eschaton,⁵³ gleichfalls rechnen 4 Ezer 10,46 – 55 und äthHen 90,28 – 29 mit einem neuen, eschatologischen Tempel.⁵⁴ Selbst der nicht eschatologisch denkende Philon führt in SpecLeg I,66 – 67⁵⁵ aus, dass Gott die ganze Welt (*σύμπαντα κόσμον*) zu seinem Tempel gemacht habe; der handgemachte (*χειρόκμητος*)

in: TThZ 101 (1992) 36 – 64, G. Theißen/A. Merz, Jesus (s. Anm. 4) 380 – 383, und J. Ådna, Jesu Stellung zum Tempel. Die Tempelaktion und das Tempelwort als Ausdruck seiner messianischen Sendung (WUNT II 119), Tübingen 2000, 364 – 76.

48 Vgl. J. Ådna, Tempel (s. Anm. 47) 130 – 131 und 434 – 40.

49 Vgl. Th. Söding, Tempelaktion (s. Anm. 47) 62 f.

50 Vgl. K. Paesler, Das Tempelwort Jesu. Die Tradition von Tempelzerstörung und Tempelneuerung im Neuen Testament (FRLANT 184), Göttingen 1999, 40 – 89 und 150 – 66. Ebenso C. Evans, Opposition to the Temple: Jesus and the Dead Sea Scrolls, in: J. Charlesworth, Jesus and the Dead Sea Scrolls, New York 1992, 235 – 53, 236 – 41, und J. Ådna, Tempel (s. Anm. 47) 122 – 27.

51 Vgl. J. Ådna, Tempel (s. Anm. 47) 105.

52 Vgl. C. Evans, Opposition (s. Anm. 50) 237 – 238.

53 Vgl. J. Ådna, Tempel (s. Anm. 47) 44 – 45.104, und K. Paesler, Tempelwort (s. Anm. 50) 157.

54 Vgl. K. Paesler, Tempelwort (s. Anm. 50) 156 – 165.

55 Vgl. J. Ådna, Tempel (s. Anm. 47) 123.

Tempel in Jerusalem ist nur ein Zugeständnis an menschliche Vorstellungen. – Auf diesem Hintergrund besitzt folgende Annahme die höchste Kontextplausibilität: Im Tempellogion Mk 14,58 verkündet Jesus keinesfalls eine Abrogation des Tempels, sondern die Ersetzung des handgemachten Heiligtums (τὸν ναὸν τοῦτον τὸν χειροποίητον) durch ein endzeitliches Heiligtum. Wie sich Jesus den endzeitlichen Tempel vorstellte, bleibt schwer zu rekonstruieren. Vielleicht macht für ihn die lebendige Gegenwart Gottes in der Basileia die ganze Gemeinde (die ganze Welt?) zu einem Tempel. Das qumranitische Menschenheiligtum, wie auch das Konzept Philons, aber ebenso die Vorstellungen in 1 Kor 3,16–17; 6,19–20; 2 Kor 6,16 und 1 Petr 2,5 bieten hier Anknüpfungs- und Berührungspunkte. Demzufolge hätten Offb 21,22 (die unmittelbare Gottesgegenwart ersetzt im eschatologischen Jerusalem den Tempel) und Joh 4,20–23 (jeder Ort, wo Gottes Geist ist, kann ein Tempel sein) Reminiszenzen der jesuanischen Tempeltheologie bewahrt und weitergeführt. Wahrscheinlich erwartet Jesus die Wiederherstellung der protologischen Gottunmittelbarkeit, die für die Endzeit prophezeit war (vgl. Joël 3,1–5; aufgegriffen in Apg 2,17–21).

5. Konklusionen

An keinem einzigen der klassischen Konfliktpunkte (Tora, Sabbat, Tempel) lässt sich ein Bruch Jesu mit dem Judentum konstatieren. Die Konzepte »Toraverschärfung« und »Toraentschärfung« sind für das Toraverständnis Jesu genauso entbehrlich wie die Annahme einer »Ambivalenz« zur Tora oder einer »Transzendierung« der Tora. Vielmehr kann der schöpfungstheologische Zugang Jesu, die eschatologische Wiederherstellung des protologischen Idealzustandes, als durchgehender Referenzpunkt jesuanischer Grundhaltungen gegenüber dem Gesetz angesehen werden.⁵⁶ Diese Sichtweise wertet »Tora« allerdings nicht als

56 Wollte man fragen, von wo Jesus solch eine Meisterschaft in der Theologie zugewachsen ist, so müsste man m. E. auf Johannes den Täufer verweisen; vgl. G. Theißen/A. Merz, Jesus (s. Anm. 4) 319. Der Täufer war immerhin ein Priestersohn (wenn man Lk 1,5 hier glauben darf) und besaß so eine gewisse theologische Bildung. Trotz seiner priesterlichen Abstammung vertritt er einen zum Tempel alternativen Sühneritus – freilich ohne den Tempel grundsätzlich in Frage zu stellen; vgl. F. Avemarie, Ist die Johannestaufe ein Ausdruck von Tempelkritik? in: B. Ego/A. Lange/P. Pilhofer, Gemeinde ohne Tempel (WUNT 118), Tübingen 1999, 395–410. Im Verhalten des Täufers zeichnen sich schon spätere Konturen der Tempeltheologie Jesu ab. Will man diese Deuteschiene befahren, legt es sich (aus diesen und anderen Gründen) nahe, in Jesus einen Schüler des Täufers zu erkennen (so etwa M. Ebner, Jesus von Nazaret. Was wir von ihm wissen können, Stuttgart 2007, 83–85, im Gegensatz zu K. Backhaus, Die »Jüngerkreise« des Täufers Johannes, Paderborn 1991). Beachtenswert ist hier auch die Position von W. Loader, Law (s. Anm. 34) 431 und 522, der die Erfüllung der »eschatological Torah« durch Jesus auf der Linie des Täufers sieht: »The relationship between John and Jesus ... is of major importance for assessing Jesus' attitude towards the Law.«

trockenen Normenkodex von Geboten und Verboten (so das weit verbreitete christliche Klischee von »Tora«), sondern erkennt in der »Tora« den der Welt von Gott schon im Schöpfungsakt eingestifteten Heilsplan, der sich nun im Eschaton auszeitigt. Auch wenn Jesus zumeist nicht auf die »Tora« im Sinne gewisser Normen Bezug nimmt, stellt seine Deutung der eschatologischen Weltordnung nichtsdestotrotz eine Auslegung der »Tora« im Sinne des protologischen Heilsplanes Gottes dar. Dieser Heilsplan wird von Jesus nun am Ende der Zeiten unter Berufung auf den Anfang der Zeiten in der anbrechenden Basileia enthüllt.