

Die Entstehung des ersten Evangeliums

Eine literarisch-historische Synthese

Hauptteil

- Das Ur-Evangelium im nachtempelzeitlichen Kontext
- Die Passion als literarische Delegitimierung des Tempels
- Auferstehung als Neuanfang einer Diaspora-Religion
- Mission und Historisierung als strukturelle Konsequenzen
- Marcion als Zeuge früher Textvielfalt
- Kanonbildung als Siegergeschichte

Appendices

- **Appendix I:** Marcion – Person, Werk und Bedeutung
 - **Appendix II:** Von der Vielfalt zum Kanon – Überlieferung, Datierung und Textgeschichte der Evangelien
 - **Appendix III:** Glaube ohne historischen Jesus – Kontinuität der ethischen Botschaft
-

Prelude

Unser Glaube – oder genauer: unser Bild vom Glauben – ist seit Jahrhunderten geprägt. Ganz gleich, ob wir gläubig sind oder Atheisten.

Musik, bildende Kunst, Literatur, Zitate – all das formt ein inneres Bild dessen, was wir unter „Glauben“ verstehen. Dieses Bild entsteht selten aus eigener Lektüre. Es wird weitergegeben: im Elternhaus, im Unterricht, durch Großeltern, durch gesellschaftliche Selbstverständlichkeiten.

Wir glauben meist das, was man nach allgemeinem Konsens glauben soll.

Natürlich könnten wir uns selbst ein Bild machen. Die Bibel lesen.

Aber seien wir ehrlich: Vor allem das Alte Testament ist sperrig. Langatmig, teilweise dröge, nicht selten gewaltsam. Vergnügen bereitet diese Lektüre kaum.

Aber das scheint auch gar nicht nötig zu sein.

Wir kennen die Geschichten ja. Die Bilder. Die Motive.

Wirklich?

Ein Beispiel:

Eva wurde aus der Rippe Adams geschaffen.

Das gilt als allgemeiner Topos. Und kaum ein anderes Bild hat das Machtgefälle zwischen Mann und Frau so nachhaltig geprägt.

Aber stimmt das?

Sie folgen mir noch nicht?

Dann machen wir einen kleinen Test.

Sagt die Bibel, dass Eva aus der Rippe des Mannes geschaffen wurde?

Ja oder nein?

Wenn Sie „Ja“ angekreuzt haben, nehmen Sie nun bitte eine Bibel zur Hand und schlagen Sie **Genesis 1, Vers 26** auf.

Sollten Sie überrascht sein, legen Sie diesen Text für einen Moment beiseite.

Die Entstehung des ersten Evangeliums – eine literarisch-historische Synthese

Abstract

Dieser Essay entwickelt eine literarisch-historische Gesamtsynthese zur Entstehung des ersten Evangeliums auf Grundlage der Rekonstruktion des marcionitischen Evangeliums (nach Matthias Klinghardt u. a.). Ausgangspunkt ist die Annahme, dass kein gesicherter historischer Jesus im Sinne antiker Biographie nachweisbar ist und dass das älteste Evangelium als bewusst komponiertes literarisches Werk **nach 70 n. Chr.** im Kontext der jüdischen Diaspora entstand.

Im Zentrum steht nicht die Rekonstruktion einzelner Logien oder Überlieferungsschichten, sondern die Analyse der **inneren Logik, Dramaturgie und Symbolik** des Evangeliums als geschlossener Text. Die Passion wird als literarische Abrechnung mit dem tempelzentrierten Priestertum gelesen, die Auferstehung als narrativer Neuanfang einer nachtempelzeitlichen Diaspora-Religion. Mission und Historisierung erscheinen nicht als spätere kirchliche Zusätze, sondern als strukturelle Konsequenzen der Entstehungssituation.

Der Text versteht sich als Brücke zwischen aktueller Fachforschung (Klinghardt, Vinzent, Roth, BeDuhn u. a.) und einer kohärenten, für Nicht-Spezialisten nachvollziehbaren Gesamtdeutung. Er erhebt keinen Anspruch auf letzte historische Gewissheit, sondern auf logische Stringenz, minimale Zusatzannahmen und die Fähigkeit, offene Fragen in einem stimmigen Gesamtbild zusammenzuführen.

Methode

- **Literarische Gesamtlektüre** des Evangeliums als kohärente Komposition

- Kontextualisierung im **nachtempelzeitlichen jüdisch-hellenistischen Diaspora-Milieu**
 - Anschluss an aktuelle literar- und textgeschichtliche Forschung zum marcionitischen Evangelium
 - Verzicht auf atomistische Exegese einzelner Verse zugunsten von **Dramaturgie, Symbolik und Gesamtintention**
-

Zentrale Thesen (Claims)

1. Kein gesicherter historischer Jesus erforderlich

Das Modell erklärt die Entstehung des Evangeliums vollständig ohne einen biographisch greifbaren historischen Jesus.

2. Das erste Evangelium ist ein literarisches Werk nach 70 n. Chr.

Es reagiert auf Tempelzerstörung, Diaspora-Situation und religiöse Neuorientierung.

3. Die Pilatus-Szene ist von Beginn an literarisch intendiert

Sie fungiert nicht primär als Jesus-Prozess, sondern als innerjüdische Anklage gegen das gescheiterte Priestertum.

4. Die Passion delegitimiert den Tempel

Kreuzigung, Tempelvorhang und Reaktionen der Figuren bilden eine geschlossene Argumentation über das Ende des Kultsystems.

5. Die Auferstehung ist kein Ereignis in der Zeit, sondern für die Zeit danach

Sie markiert keinen Rückkehrpunkt, sondern einen Deutungs- und Orientierungswechsel.

6. Mission ist strukturell ursprünglich

Der Missionsauftrag ergibt sich logisch aus der Diaspora-Situation und ist kein später kirchlicher Einschub.

7. Historisierung ist ein Erfolgsfaktor, kein Ursprung

Sie setzt sich durch, weil sie erzählerisch, sozial und missionarisch anschlussfähig ist.

8. Marcion ist Zeuge, nicht Erfinder

Er dokumentiert frühe Textvielfalt und einen bereits laufenden Konflikt um Historisierung und Judaïsierung.

Abgrenzungen und Grenzen

- Keine textkritische Rekonstruktion einzelner Logien
- Keine dogmatische oder konfessionelle Argumentation
- Keine definitive historische Rekonstruktion, sondern ein **plausibles Entstehungsmodell**
- Der Text versteht sich als **Synthese**, nicht als Ersatz fachwissenschaftlicher

Zielgruppe

- historisch interessierte Laien mit vertieftem Interesse
 - Theologen und Religionshistoriker als Diskussionsangebot
 - Leser, die eine stringente Gesamtdeutung jenseits traditioneller Lehrmodelle suchen
-

Die Entstehung des ersten Evangeliums

Einleitung

Seit mittlerweile Jahrzehnten studiere ich die christliche Religion, in allen Facetten. Privat über Bücher und YouTube-Vorträge von beispielsweise Hitchens oder Bart Ehrman. Mit der Zeit hat sich eine nicht unerhebliche Bibliothek angesammelt. Und das als Atheist - weil ich verstehen will.

Gedanklich bin ich dabei verschiedene Wege gegangen - über die klassische Auslegung der evang. Theologie und Textkritik, deren Kritiker wie Lüdemann und später Detering und Doherty hin zur niederländischen Radikalkritik.

Letzteres - Jesus nicht historisch sondern als Mythos verstanden - hat schon viele logische Brüche in den Evangelien sowie ihrer Entstehungsgeschichte geschlossen. Aber eben nicht alle. Da gibt es in der Textkritik noch die geheimnisvolle Quelle Q, die Pilatuzzene, die eindeutig ein literarischer Einschub sein muss. Ebenso wie der Missionsgedanke, der nach all meiner bisherigen Literatur ebenso ein nachträglicher Einschub der entstehenden Kirche sein musste, weil er so gar nicht in die Zeit Jesu passte.

Bis ich nun auf das Buch von Matthias Klinghardt, „Das älteste Evangelium und die Entstehung der kanonischen Evangelien“, gestoßen bin.

Matthias Klinghardt war Professor für Neues Testament und Alte Kirche und gehört zu denjenigen Forschern, die die Textgeschichte der Evangelien konsequent literar- und überlieferungskritisch neu untersuchen.

Klinghardt übernimmt dabei, wie auch andere, die Aufgabe das ursprüngliche Evangelium Marcions zu rekonstruieren und argumentiert methodisch überzeugend dafür, dass dieses Evangelium älter ist als die kanonischen Evangelien, ihnen gar zugrunde liegt.

Die zusätzliche hypothetische Quelle Q wird nach ihm nicht mehr benötigt.

Des Weiteren wird von ihm auch die ursprüngliche Datierung der vier kanonischen Evangelien durch Harnack begründet in eine jüngere Zeitperiode verschoben.

Weitere neuere Forschung (u. a. Markus Vinzent) weist darauf hin, dass die kanonischen Evangelien vor ca. 170 n. Chr. nicht eindeutig bezeugt sind und sich erst spät liturgisch durchsetzen. Somit wäre die rekonstruierte Fassung des Marcion Evangeliums von Matthias Klinghardt der älteste Ursprung der Evangelien, den wir haben.

Markus Vinzent war Professor für Theologie und Religionsgeschichte am King's College London und ist Fellow am Max-Weber-Kolleg der Universität Erfurt. Er gehört zu den Forschern, die die Entstehung des Christentums konsequent text- und rezeptionsgeschichtlich untersuchen.

„Im 15. Jahr der Herrschaft des Kaisers Tiberius kam Jesus hinab nach Kapharnaum, einer Stadt in Galiläa“

... so einfach beginnt Klinghardts Rekonstruktion des Evangeliums Marcions.

Was sind die wichtigsten Erkenntnisse Klinghardts – und wie sich zeigt: auch anderer Forscher wie Markus Vinzent, Dieter T. Roth, Jason BeDuhn, Joseph B. Tyson sowie in weiterführenden Ansätzen der niederländischen Radikalkritik (u. a. van den Bergh van Eysinga), die bereits früh die literarische und nicht-historische Struktur der Evangelien betont haben – zum Ursprungsevangelium?

Nun erstmal ist es deutlich kürzer. Es enthält keinerlei Kindheits- und Jugendgeschichten, Jesus „erscheint“ als Erwachsener auf der Bühne der Geschichte. Und am Ende verlässt er die Geschichte genauso unspektakulär nach der Auferstehung, ganz ohne Himmelfahrt. Es enthält so gut wie keine Rückbezüge zum alten Testament, ist insgesamt viel weniger „historisierend“.

Aber: es enthält schon die Pilatusszene sowie den Missionsbefehl! Also doch keine nachträglichen Einschübe? Wenn dem so ist, dann muss das Gründe haben. Zumal Klinghardt das Urevangelium, sehr vorsichtig, frühestens auf die Jahre 80-90 datiert.

Wenn schon von Beginn an eine vollständig literarisch konzipierte Geschichte wie der Prozess mit Pilatus im Urevangelium enthalten war, könnte es dann nicht sein, das ...

In diesem Moment begann ich das Urevangelium neu zu lesen, nicht erneut, sondern anders. Eine andere „Lesart“. Und plötzlich verschwanden auch die letzten logischen Brüche – ich konnte eine in sich kongruente, logische und geschlossene Geschichte nicht nur im Urevangelium selbst finden – sondern mit einer ebenso klaren Entstehungsgeschichte verbinden, die die Ursprünge nicht nur theologisch sondern auch soziologisch vollständig erklären kann – direkt verbunden mit den Inhalten und Aussagen des Urevangeliums.

Es war ein langer Weg für mich. Er hat sich gelohnt.

Methodischer Hinweis

An dieser Stelle sei ein Unterschied meiner Lesart zur klassischen Textkritik ausdrücklich benannt. Textkritische Exegese sucht in jedem Logion, in jeder Wortstellung, in jeder Konjunktion primär Theologie. Sie liest die Evangelien atomisiert, Satz für Satz, Fragment für Fragment.

Ich habe mir erlaubt, anders zu lesen. Nicht gegen diese Methode – sondern ergänzend zu ihr. Ich lese das Evangelium von oben her, als zusammenhängende literarische Komposition. So, wie

man jede andere antike Literatur liest: nach Dramaturgie, Spannungsbogen, Symbolik und Gesamtintention.

Erst auf dieser Ebene – der Ebene der ganzen Geschichte – erschließt sich für mich der Sinn vieler Szenen, die isoliert betrachtet widersprüchlich oder problematisch erscheinen.

Dieser Text versteht sich nicht als textkritische Detailanalyse einzelner Logien, sondern als literarisch-historische Gesamtsynthese. Er fragt nicht primär nach der Entstehung einzelner Verse, sondern nach der inneren Logik des Evangeliums als Ganzem und seiner Plausibilität im nachtempelzeitlichen Kontext.

Diese Perspektive ist nicht textkritisch im engen Sinn, aber literarisch konsequent. Und sie ist es, die mir eine in sich geschlossene Entstehungsgeschichte des ersten Evangeliums plausibel gemacht hat.

Und diese Geschichte möchte ich Ihnen hiermit erzählen ...

Ps: Aus urheberrechtlichen Gründen kann ich leider den rekonstruierten Text des Marcion-Evangeliums nicht mit angeben. Alle zitierten Evangeliums-Textstellen nach Matthias Klinghardt, das Evangelium des Marcion.

Die Entstehung des ersten Evangeliums

Prolog

Um das Jahr 66 unserer Zeitrechnung befand sich das Judentum in einem Zustand tiefgreifender innerer Zersplitterung. Tempelpriester, levitische Eliten, Schriftgelehrte, apokalyptische Bewegungen und politische Widerstandsgruppen rangen um religiöse Deutungshoheit und gesellschaftliche Führung. Der Tempel in Jerusalem fungierte dabei zugleich als religiöses Zentrum, politisches Machtinstrument und ökonomischer Knotenpunkt.

Der jüdische Aufstand gegen Rom eskalierte diese Spannungen. Wie absehbar, wurde die Revolte militärisch niedergeschlagen; im Jahr 70 n. Chr. zerstörten die Römer Jerusalem und den Tempel. Mit diesem Ereignis verlor das tempelzentrierte Priestertum seine institutionelle Grundlage und seine religiöse Legitimation. Die kultische Mitte war vernichtet, der traditionelle Herrschaftsanspruch delegitimiert.

In der Folge zerstreuten sich große Teile der jüdischen Bevölkerung in die Diaspora. Dort entstanden neue Gemeinden unter Bedingungen, die sich grundlegend von der früheren Tempelordnung unterschieden: Leben unter römischer Herrschaft, religiöser Pluralismus, kulturelle Mehrsprachigkeit und das alltägliche Zusammenleben mit Nichtjuden.

In diesem Umfeld formierte sich ein neues religiöses Deutungsangebot. Es verzichtete auf Tempelkult, Opfer und ethnische Abgrenzung und formulierte stattdessen eine universale Hoffnung: Erlösung nicht durch Gesetz oder Herkunft, sondern durch eine heilsgeschichtliche Gestalt, die den Zusammenbruch der alten Ordnung deutete und transzendierte.

Dieses Deutungsangebot nahm literarische Gestalt an. Ein gebildeter Autor im griechisch-römischen Raum verfasste ein Evangelium – kein Augenzeugenbericht, sondern ein bewusst komponiertes Glaubensdokument. Die zentrale Gestalt, Jesus, erscheint nicht als politischer Rebell, sondern als unschuldig leidender Gerechter, dessen Scheitern zugleich Anklage und Neuorientierung ist.

Der Autor verlegt die Geschichte in die Zeit vor der Tempelzerstörung, schreibt aber für Menschen in der Diaspora nach der Katastrophe.

Von Beginn an ist dieses Evangelium missionsorientiert. Es richtet sich an Menschen in der Fremde, an Juden und Nichtjuden gleichermaßen, und setzt ein friedliches Zusammenleben unter römischer Ordnung voraus. Jesus ist hier kein Apokalyptiker- er gibt den Menschen im hier und jetzt des ausgehenden 1. Jhd. in der Diaspora vor allem eines - Hoffnung.

Die Botschaft ist universal, nicht national; ethisch, nicht kultisch; erzählend, nicht gesetzlich.

Synthese: Ein mögliches Entstehungsmodell der Jesus-Überlieferung

1. Ausgangslage: Kein gesicherter historischer Kern

Für einen **historischen Jesus im Sinne antiker Biographie** existiert keine zeitnahe, unabhängige Evidenz:

- keine zeitgenössischen Berichte
- keine jüdischen Quellen aus Palästina
- keine römischen Verwaltungsakten
- keine Erwähnung vor der Mitte des 2. Jahrhunderts außerhalb christlicher Texte

Selbst die frühesten paulinischen Texte, sie sind erst ab der Mitte des 2. Jahrhunderts sicher bezeugt, kennen keinen biographisch greifbaren Jesus, sondern einen **kosmisch-theologischen Christus**:

- Offenbarung, Erlösung, Kreuzigung als Heilsereignis
- keine Geburt, keine Wunderbiographie, kein Pilatus, kein Galiläa

➡ Das legt nahe: **Der früheste Jesus ist ein mythisch-theologisches Konstrukt, kein historischer Lehrer.**

2. Entstehung eines literarischen Evangeliums nach 70 n. Chr.

Nach der **Tempelzerstörung 70 n. Chr.** entsteht außerhalb Palästinas – im griechisch-römischen Raum – ein **erstes zusammenhängendes Evangelium** (Ur-Lukas oder verwandter Texttyp):

Merkmale:

- literarisches Werk, nicht Augenzeugenbericht

- gebildeter Autor, griechische Rhetorik
- grobe Kenntnis jüdischer Verhältnisse, aber aus der Distanz
- deutliche Anpassung an römische Ordnungsvorstellungen

Zentral:

- **Pilatus-Szene bereits enthalten**
- Schuldverlagerung von Rom auf „die Juden“
- Jesus erscheint als unschuldig leidender Gerechter

→ Diese Pilatus-Szene ist **nicht historisch rekonstruierbar**, sondern literarisch motiviert:

- kein denkbarer Augenzeuge
- politisch funktional
- rhetorisch durchkomponiert

Das spricht **nicht gegen frühe Entstehung**, sondern **für eine frühe literarische Konstruktion**.

3. Die Pilatus-Szene als innerjüdische Anklage – nicht primär als Jesus-Prozess

Die Pilatus-Szene ist **keine historische Gerichtsreportage** und auch **keine primäre Anklage Jesu**, sondern eine **literarisch konstruierte Anklage** gegen das **jüdische Priestertum**, insbesondere gegen die tempelzentrierten Eliten Jerusalems.

Historischer Hintergrund:

- Vor 70 n. Chr. war das Judentum **nicht homogen**, sondern tief gespalten:
 - Tempelpriestertum (Sadduzäer, Leviten, aristokratische Kreise)
 - pharisäische Lehrtraditionen
 - apokalyptische Bewegungen
 - politisch-religiöse Radikalisierung bis hin zum Aufstand
- Das Tempelpriestertum war:
 - eng mit römischer Verwaltung verflochten
 - auf Machterhalt bedacht
 - verantwortlich für religiöse Zentralisierung
- Der jüdische Krieg und die Tempelerstörung bedeuteten:
 - vollständigen Zusammenbruch dieses Systems
 - Verlust religiöser, politischer und moralischer Legitimation

Literarische Funktion der Pilatus-Szene:

- Pilatus erscheint:
 - zögernd
 - vernunftorientiert

- nicht initiativ handelnd
- Die treibende Kraft sind:
 - Hohepriester
 - Tempelaristokratie
 - „die Führer“ des Volkes
- Damit wird **nicht Rom**, sondern **das jüdische Priestertum** als moralisch bankrott dargestellt

➡ Die Szene ist eine **nachträgliche theologische Deutung des Untergangs Jerusalems**:

Nicht Rom hat Israel zerstört – Israel hat sich durch sein korrumpiertes Priestertum selbst zerstört.

Jesus fungiert dabei **nicht als Angeklagter im historischen Sinn**, sondern als **literarischer Spiegel**, an dem das Versagen der religiösen Elite sichtbar gemacht wird.

Die Pilatus-Szene ist damit:

- innerjüdische Abrechnung
- nachtempelzeitliche Sinnstiftung
- Verarbeitung kollektiver Katastrophe

Sie erklärt **warum** der Tempel untergehen musste – nicht **wie** Jesus historisch starb.

3a. Die Passion als geschlossene literarische Komposition der Delegitimierung des Tempels

Nimmt man die eindeutig literarisch geformte Pilatuserzählung aus dem Kontext, bleibt von der Passionserzählung kein stringenter Handlungsfaden mehr übrig.

Die Passionsdarstellung ist damit keine lose Abfolge einzelner Leidensstationen, sondern eine **stringent komponierte literarische Einheit**, deren innerer Fokus nicht primär auf dem Leiden Jesu, sondern auf der **endgültigen Delegitimierung des tempelzentrierten Priestertums** liegt.

3a1. Die Kreuzigung als Urteil über das Priestertum – nicht über Jesus

In der narrativen Logik der Evangelien ist Jesus von Beginn an als unschuldig markiert:

- Pilatus findet keine Schuld,
- Selbst Herodes Antipas findet keine Schuld und schickt Jesus zu Pilatus zurück
 - die Anklage bleibt diffus,
 - der Tod erfolgt ohne juristisch nachvollziehbaren Tatbestand.

Gerade diese Unschuld ist entscheidend:

Die Kreuzigung fungiert **nicht als Strafe für Jesus**, sondern als **sichtbares Resultat**

Das Priestertum:

- instrumentalisiert römische Macht,
- verrät seine religiöse Verantwortung,
- opfert einen Gerechten zum Machterhalt.

Die Kreuzigung ist damit **kein Heilsereignis im kultischen Sinn**, sondern ein **Anklagezeichen**:

Wer den Gerechten tötet, hat seine religiöse Legitimation verloren.

3a2. Das Kreuz als Spiegel des gescheiterten Tempels

In der erzählten Welt des Evangeliums übernimmt das Kreuz die Rolle, die zuvor dem Tempel zukam:

- Ort der Entscheidung
- Ort der Offenbarung
- Ort der Wahrheit

Nicht der Tempel offenbart Gott – sondern das Geschehen außerhalb der Stadt, jenseits des Kultzentrums.

Die Botschaft ist eindeutig:

- Der Tempel schützt nicht mehr vor Unrecht.
- Das Priestertum ist nicht mehr Mittler des Göttlichen.
- Kultische Ordnung garantiert keine moralische Ordnung.

Im Augenblick des Todes

- Zerreißt der Tempelvorhang
- Erkennt ein römischer Centurio: „*Wahrhaftig, dieser Mensch war gerecht!*“
- und die Menschen stellen fest: „*Denn die Verwüstung Jerusalems ist nahegekommen.*“

Die Vernichtung Jerusalems wird „vorausgesagt“, und der Grund ist die Initiative zur Ermordung des Gerechten durch die Priester, die ihn nicht als solchen erkannt haben. Im Gegensatz zu einem römischen Soldaten.

3a3. Der zerrissene Tempelvorhang als finales Symbol

Der zerrissene Tempelvorhang ist **kein mystisches Detail**, sondern der **Schlusspunkt der literarischen Argumentation**.

Er bedeutet:

- Der Tempel ist offen → kein Heiligtum mehr.
- Die kultische Trennung ist aufgehoben → der Tempel ist überflüssig.

Nicht Gott verlässt den Tempel – **der Tempel hat sich selbst entleert**.

Der Vorhang zerreißt nicht als Zeichen neuer Zugänglichkeit, sondern als **Symbol der Bedeutungslosigkeit**:

Wenn das Heiligtum offenliegt, wird es nicht mehr gebraucht.

3a4. Die Passion als nachtempelzeitliche Sinnstiftung

Diese Komposition ist nur **nach 70 n. Chr.** sinnvoll:

- nach dem realen Untergang des Tempels,
- nach dem Scheitern des Priestertums,
- nach dem Verlust der kultischen Mitte.

Die Passion erklärt rückblickend:

- warum der Tempel untergehen musste,
- warum sein Untergang gerecht war,
- warum eine neue religiöse Orientierung notwendig wurde.

Jesus ist dabei **nicht Ursache**, sondern **Deutungsfigur**:

Er verkörpert literarisch das, was das Priestertum zerstört hat.

3a5. Ergebnis von Punkt 3a

Die Passionsgeschichte ist:

- keine historische Prozessakte,
- keine reine Leidensbiographie,
- kein kultischer Opfermythos im klassischen Sinn,

sondern eine **theologisch-literarische Abrechnung mit dem tempelzentrierten Judentum**.

Die Reihenfolge ist entscheidend:

1. moralisches Versagen der Priester
2. ungerechter Tod des Gerechten
3. Entleerung des Tempels
4. Ende des Kultes
5. Notwendigkeit einer neuen religiösen Ordnung

→ Die Passion ist **kein Bericht über das Ende Jesu**, sondern **das literarische Urteil über das Ende des Tempels**.

4. Auferstehung als literarischer Neuanfang der Diaspora-Religion

Bei der Begegnung des Auferstandenen mit Emmaus und Kleopas wird nochmals ausdrücklich benannt:

„.... wie den die Hohenpriester und unsere Obersten zur Todesstrafe auslieferten und ihn kreuzigten.“

Es werden nicht die Römer beschuldigt. Es ist das System, das den Gerechten opfert, das als bankrott erscheint. Literarisch wird erneut markiert, dass das alte religiöse System an seiner eigenen Unfähigkeit gescheitert ist.

Jesus und der neue notwendige Weg des Glaubens werden zunächst nicht erkannt. Erst als sie das Brot von Jesus empfangen, erkennen sie den neuen Weg, den sie anschließend auch den Aposteln mitteilen. Dort teilt er den Fisch mit den Aposteln, bevor er sie aus Jerusalem nach Bethanien führt – einen kleinen, unscheinbaren Ort, weg vom Ort des Kultes, weg vom (zukünftig zerstörten) Jerusalem.

Bethanien besitzt kein Gegenheiligtum: Es gibt dort keine religiöse Autorität, kein Zentrum. Wie auch – weit weg in der Diaspora.

Seine letzte Tat ist die Aussendung der Apostel zur Missionierung unter den Heidenvölkern. Danach heißt es schlicht: „.... *da ging er von ihnen fort.*“ So endet das Evangelium des Marcion, ganz ohne Himmelfahrt – ein klarer, sauberer literarischer Schlusspunkt. Der Bühnenvorhang fällt.

Die Auferstehung ist hier kein Ereignis in der Zeit, sondern ein Ereignis für die Zeit danach. Sie markiert nicht die Rückkehr Jesu, sondern den Beginn einer neuen geschichtlichen Orientierung nach der Katastrophe.

Die Geschichte endet mit einem Auftrag für die Zukunft: ein Ziel für die neue Bewegung, Sinnstiftung – genau das, was nach der Katastrophe zur Neuorientierung in der Diaspora dringend benötigt wird.

Die Kreuzigung ist nicht das Ende der Geschichte:

- Am Grab erfahren die Frauen: Es gibt Hoffnung, ein Weiter.
 - Die Engel bestätigen kein Wunder, sondern legitimieren eine neue Deutung: Das Geschehen ist nicht sinnlos, sondern muss erinnert und neu verstanden werden.
- Noch will oder kann das nicht jeder sehen.
- Erneut wird betont, wer für die Katastrophe der Tempelvernichtung verantwortlich ist: die Priester und die Elite des alten Systems.
 - Die Leidenszeit dauert noch an.
 - Noch kann nicht jeder die Zeichen der Hoffnung erkennen.
 - Erst als Brot und Fisch – als Symbol der Botschaft des Gerechten – empfangen werden, werden die Zeichen der Hoffnung sichtbar.
 - Außerhalb des religiösen Zentrums erhalten die Apostel den neuen Weg: Erzählt dies den Heiden, unter denen die Leser längst leben.

In beiden Fällen – in der Emmaus-Szene wie auch bei den Aposteln – verschwindet Jesus, sobald er erkannt wird:

- Er ist keine dauerhaft anwesende Figur.
 - Er ist kein Lehrer mehr.
 - Er ist kein Kultobjekt.
 - Er ist eine Deutungsfigur, die sich entzieht, sobald sie verstanden ist.
-

Die ersten Teile des Evangeliums wirken in dieser Lesart vor allem als Charakterisierung des Gerechten und als dramatische Vorbereitung.

5. Marcion als Zeuge früher Textvielfalt (ca. 140 n. Chr.)

Marcion begegnet bereits:

- **mehreren Evangelienversionen**
- **massiven Textunterschieden**
- **bewussten Verknüpfungen mit dem Alten Testament**

Er kritisiert:

- die **Historisierung Jesu**
- die **Anbindung an Gesetz und Propheten**
- die **nachträgliche „Judaïsierung“ des Evangeliums**

Wichtig:

- Im rekonstruierten Marcion-Evangelium gibt es **keinen Dualgott**
- Gott ist auch dort der Vater Jesu
- Der Vorwurf des „zwei-Götter-Systems“ ist **polemische Zuschreibung**

→ Marcion ist kein Erfinder, sondern Zeuge eines bereits laufenden innerchristlichen Konflikts.

6. Mission und Historisierung als strukturelle Konsequenz der Diaspora-Situation

Der Missionsgedanke ist kein später Zusatz und keine nachträgliche Jesus-Worteinlage, sondern ergibt sich logisch aus der Entstehungssituation des Evangeliums selbst.

Das Ur-Evangelium entsteht:

- nach 70 n. Chr.
- außerhalb Palästinas
- in der jüdisch-hellenistischen Diaspora
- unter Menschen, die dauerhaft mit Nichtjuden zusammenleben

In dieser Situation waren die Grundannahmen des Urjudentums nicht mehr praktikabel:

- der Tempel war zerstört,
- Opferkult unmöglich,
- ethnisch-religiöse Abgrenzung funktionierte nicht mehr,
- religiöse Identität musste vermittelbar werden.

Ein exklusiv jüdischer Heilsweg war unter diasporischen Bedingungen strukturell nicht tragfähig. Mission war daher keine theologische Innovation, sondern eine soziale Notwendigkeit.

Zugleich zeigte sich, dass ein rein mythisch-kosmologisches Erlösungsmodell für neu missionierte Gruppen schwer zugänglich war:

- jüdische Begriffe (Messias, Pharisäer, Schriftgelehrte) setzten Vorwissen voraus,
- apokalyptische Symbolik blieb abstrakt,
- kosmische Heilsmythen erzeugten geringe emotionale Bindung.

Die Antwort darauf war keine „Erfindung“, sondern eine narrative Konkretisierung:

- Einbettung der Heilsgestalt in Zeit, Ort und Verwaltung,
- Entwicklung einer erzählbaren Biographie,
- moralisch nachvollziehbare Konflikte,
- Identifikationsangebote über Leiden, Unrecht und Hoffnung.

Der Missionsauftrag ist daher **strukturell im markinisch-lukanischen Evangelientyp angelegt**:

- universale Adressierung („für alle Völker“),

- bewusste Distanzierung von ethnischer Exklusivität,
- Betonung von Ethik statt Gesetz,
- Anerkennung römischer Ordnung bei gleichzeitiger Kritik religiöser Macht.

Der erzählte Jesus ist:

- nicht lokal gebunden,
- nicht tempelabhängig,
- nicht gesetzesverankert,
- überall anschlussfähig.

Historisierung ist in diesem Modell **kein Ursprung**, sondern **Werkzeug der Mission**:
Sie macht die Botschaft erzählbar, emotional greifbar und kulturell übertragbar.

→ Der historische Jesus setzt sich nicht durch, weil er ursprünglicher ist, sondern weil er missionarisch erfolgreicher ist.

7. Kanonbildung als Siegergeschichte

Zwischen Marcion und Tertullian:

- setzt sich das **historisierende Modell** institutionell durch
- konkurrierende Textformen werden als „Verfälschung“ diffamiert
- Marcion wird zum Häretiker erklärt
- seine Position theologisch delegitimiert, nicht sachlich widerlegt

Der Vorwurf:

„Marcion lehre einen falschen Gott“

wirkt als **Totschlagsargument**, das:

- den eigentlichen Streit (mythisch vs. historisch) verdeckt
 - Diskussion beendet, bevor sie beginnt
-

8. Ergebnis: Ein in sich stimmiges Entwicklungsmodell

Dieses Modell erklärt ohne Zusatzannahmen:

- warum frühe Texte keinen historischen Jesus kennen,
- warum die erste Juden-christliche Gemeinschaft der Apostel keinerlei Spuren in Judäa hinterlassen hat,
- warum Evangelien literarisch konstruiert sind,
- warum die Pilatus-Szene früh, aber nicht historisch ist,

- warum sie eine innerjüdische Anklage darstellt,
- warum Marcion bereits ausgeprägte Textvielfalt bezeugt,
- warum Historisierung zunimmt,
- warum sich das historisierende Modell durchsetzt,
- warum Kanonbildung polemisch verläuft.

→ Es macht weniger Annahmen als das traditionelle Modell – und erklärt mehr.

Marcion, Reform und die Ironie des Erfolgs

Epilog

Das Evangelium, das Marcion im frühen 2. Jahrhundert vorfand und verwendete, war nicht als Gründung einer neuen Religion konzipiert. Es verstand sich – ebenso wie viele frühchristliche Strömungen – als **Weiterentwicklung des Judentums unter veränderten historischen Bedingungen**. Nicht Bruch um des Bruchs willen, sondern Reform im ursprünglichen Sinn: Anpassung an eine Welt nach dem Tempel, nach dem Gesetzeskult, nach der national-religiösen Zentralität Jerusalems.

In der Diaspora hatte sich die religiöse Wirklichkeit grundlegend verändert. Opfer, Tempel und ethnische Abgrenzung waren nicht mehr tragfähig. Das Evangelium bot eine Alternative: eine universalistische Ethik, eine heilsgeschichtliche Deutung des Scheiterns, eine Gottesbeziehung ohne Kultzentrum. In diesem Kontext erschien das Alte Testament nicht mehr als tragende Grundlage, sondern als **Problem**.

Marcion formulierte diesen Befund radikal, aber nicht willkürlich. Seine Kritik richtete sich nicht gegen das Judentum als historische Größe, sondern gegen die **Verknüpfung des Evangeliums mit Gesetz, Propheten und nationaler Heilsgeschichte**. Er sah darin eine nachträgliche Überformung, die das Evangelium in eine Vergangenheit zurückband, aus der es sich eigentlich befreit hatte. Dass diese Kritik nicht aus der Luft gegriffen war, zeigt sich darin, dass selbst im rekonstruierten marcionitischen Evangelium Gott als Vater Jesu erscheint – nicht als fremder oder zweiter Gott, sondern als derselbe, nun aber **neu verstandene Gott**.

In einem entscheidenden Punkt hatte Marcion recht:

Das Alte Testament passte weder theologisch noch sozial bruchlos in die neue diasporische Wirklichkeit. Es war für eine Tempelreligion geschrieben, für ein ethnisch definiertes Gottesvolk, für eine politische Hoffnung auf nationale Wiederherstellung. Diese Voraussetzungen waren nach 70 n. Chr. zerbrochen.

In einem anderen Punkt irrte Marcion – zumindest historisch:

Er unterschätzte die **missionarische Kraft der Historisierung**. Die entstehende Kirche erkannte, dass ein konkret erzählter, historisch verorteter Jesus erfolgreicher war als eine rein mythisch-theologische Erlösungsgestalt. Die Einbindung in Geschichte, Genealogie und jüdische Schrifttradition machte das Evangelium anschlussfähig, erzählbar und emotional wirksam. Nicht

weil es wahrer war, sondern weil es funktionierte.

Die Kirche setzte sich durch – aber um den Preis innerer Spannungen. Mit der Integration des Alten Testaments in den christlichen Kanon entstand ein theologisches Gebilde, das nie ganz kohärent war:

Ein Gesetz, das nicht mehr galt.

Eine Heilsgeschichte, die überholt war.

Ein Judentum, das vereinnahmt, aber zugleich delegitimiert wurde.

Als historisches Dokument bleibt das Alte Testament von unschätzbarem Wert. Als Bestandteil des Kanons einer neuen, universalistischen Religion hingegen erwies es sich als dauerhaftes Konfliktpotenzial. Der Versuch, es zugleich zu bewahren, umzudeuten und zu überwinden, führte zu theologischer Unschärfe – und historisch zu verhängnisvollen Konsequenzen.

Der Streit um Gesetz, Schrift und Legitimation wurde nicht nur textlich geführt, sondern mit Macht. Die Kirche übernahm das Alte Testament, entzog es dem Judentum und machte es zugleich zum Beweis seiner eigenen Überlegenheit. Diese Ambivalenz hat über Jahrhunderte zu Abgrenzung, Verfolgung und Gewalt beigetragen.

So liegt die Ironie der Geschichte darin, dass Marcion theologisch scheiterte, aber analytisch vieles klarer sah als seine Gegner.

Und dass sich das historisierende Christentum durchsetzte, nicht weil es stringenter war, sondern weil es **sozial, kulturell und missionarisch erfolgreicher** war.

Nicht Wahrheit entschied – sondern Anschlussfähigkeit.

Appendix I:

Marcion – Zeuge früher Textvielfalt

Marcion von Sinope lebte im frühen 2. Jahrhundert n. Chr. (ca. 85–160). Er stammte aus Sinope am Schwarzen Meer und war als wohlhabender Kaufmann im östlichen Mittelmeerraum tätig. Um etwa 140 n. Chr. hielt er sich nachweislich in Rom auf, wo er zunächst Teil der dortigen christlichen Gemeinde war.

Marcion begegnete bereits einer ausgeprägten Vielfalt christlicher Texte. Er kannte unterschiedliche Evangelienfassungen sowie christliche Lehrschriften in voneinander abweichenden Textformen. Eine festgelegte Sammlung autoritativer Schriften existierte zu diesem Zeitpunkt noch nicht.

Besondere Bedeutung kommt dabei den paulinischen Briefen zu. Die älteste sichere Bezeugung einer zusammenhängenden Sammlung paulinischer Texte findet sich erstmals bei Marcion. Außerhalb des marcionitischen Kontextes sind Paulusbriefe vor der Mitte des 2. Jahrhunderts

weder eindeutig bezeugt noch als Sammlung nachweisbar. In diesem Sinne „entdeckt“ Marcion die Paulusbriefe für die christliche Öffentlichkeit – nicht als deren Verfasser, sondern als erster nachweisbarer Sammler, Redaktor und Nutzer.

Ob einzelne Paulusbriefe bereits zuvor kursierten, lässt sich historisch nicht mit Sicherheit feststellen. Sicher ist jedoch, dass ihre Überlieferung, Rezeption und kanonische Bedeutung erst mit Marcion greifbar werden. Die paulinischen Texte existieren historisch nicht unabhängig von ihm als klar identifizierbares Corpus.

Neben den Paulusbriefen verwendete Marcion ein Evangelium ohne Autorangabe, das in Umfang und Struktur deutlich von den später kanonischen Evangelien abwich. Dieses Evangelium war kürzer, enthielt keine Kindheitsgeschichten und nur wenige Rückbezüge auf das Alte Testament. In der heutigen Forschung wird dieses Evangelium häufig als marcionitisches Evangelium bezeichnet und von mehreren Autoren – insbesondere Matthias Klinghardt – als älter als die kanonischen Evangelien eingeschätzt.

Marcion kritisierte die zunehmende Historisierung Jesu sowie die wachsende Anbindung christlicher Texte an Gesetz und Propheten des Alten Testaments. Diese Kritik richtete sich nicht gegen einzelne Textdetails, sondern gegen eine grundsätzliche Entwicklung der christlichen Überlieferung.

In der späteren kirchlichen Tradition wurde Marcion als Häretiker verurteilt. Ihm wurde unter anderem die Lehre von zwei Göttern zugeschrieben. Diese Zuschreibung gilt in der heutigen Forschung weithin als polemische Vereinfachung. Im rekonstruierten marcionitischen Evangelium erscheint Gott auch bei Marcion als Vater Jesu, nicht als fremde oder zweite Gottheit.

Marcion gilt daher nicht als Erfinder einer neuen christlichen Lehre, sondern als zentraler Zeuge einer frühen Phase christlicher Textgeschichte, in der sowohl das Evangelium als auch die paulinische Überlieferung noch offen, variabel und nicht kanonisiert waren.

Appendix II: Von der Vielfalt zum Kanon – ein Überblick

Dieser Überblick beansprucht nicht, eine neue Datierung festzuschreiben, sondern zu zeigen, warum die traditionelle zeitliche Einordnung der Evangelien methodisch unsicher ist und warum die frühe Textgeschichte offener war, als oft angenommen.

Der scheinbare Konsens: Harnacks Datierung

Eigentlich ist doch seit Adolf von Harnack alles klar. Er hat die frühchristlichen Dokumente eindeutig zeitlich eingerahmt:

Paulus um 50 n. Chr., Markus: ca. 65–70 n. Chr., Matthäus: ca. 70–90 n. Chr., Lukas: ca. 70–90 n. Chr. und zuletzt Johannes: ca. 90–100 n. Chr.

Seit ca. 100 Jahren ist das der akademische Standard.

Und nun kommen neue Theologen, und datieren das alles auf das Ende des 2. Jahrhunderts? Wie geht das?

Zunächst ist festzuhalten, dass diese theologischen Thesen keineswegs neu sind; bereits gegen Ende des 19. Jahrhunderts wurden vergleichbare Positionen vertreten.

Schauen wir uns mal an, wie diese Datierungen im Detail funktionieren.

Was wir tatsächlich haben: Handschriftenlage

Denn eines gilt zu allererst: wir haben keine Evangelientexte vor Mitte des 3. Jahrhunderts.

Was wir haben sind, wie Bart D. Ehrman es so schön ausdrückte, „copies of copies of copies“. Die frühesten erhaltenen Fragmente sind klein und paläographisch unsicher datiert; die großen, stabilen Textzeugen liegen dann vor allem im 4. Jahrhundert.

P52 – ein winziges Fragment – wird paläographisch häufig ins 2. Jahrhundert eingeordnet; je nach Vergleichsmaterial werden auch spätere Ansätze diskutiert. Sicher ist daran vor allem: Die Datierung bleibt breit.

Zwei Datierungsmethoden – und ihre Grenzen

Es gibt zwei ursprüngliche Wege zur Datierung. Schauen wir sie uns an und klären wir, warum beide Wege heute umstritten sind.

Das eigentliche Alter des Fundstücks, des Papyrus - die Paläographie

Hierbei untersucht man Buchstabenformen, Ligaturen, Schreibrhythmus sowie Zeilenführung eines Dokuments und vergleicht es mit Dokumenten, deren Entstehungszeit bekannt ist.
Aber: das lässt nur einen sehr groben zeitlichen Spielraum zu. Ab ca. / bis ca. - oft eher in Generationen als in Jahrzehnten.

Man darf nicht vergessen, das römische Reich war riesig, ging über dutzende Kulturen, regionale Schreibschulen, Schreibtraditionen.

Neue „Schreibweisen“ haben sich nicht von heute auf morgen durchgesetzt, sie brauchten Zeit, mussten alte Traditionen verdrängen.

Hier ging die frühe moderne Theologie oft weit über die Möglichkeit dieser Datierungsmethode hinaus und datierte teils Dokumente in ein ganz bestimmtes Jahrzehnt - was unseriös ist. Das gibt diese Methode schlicht nicht her.

Im Übrigen: selbst im heutigen modernen Deutschland werden in den einzelnen Ländern unterschiedliche Schreibstile an den Grundschulen gelehrt.

Die andere Frage: wann wurde der ursprüngliche Text dieser Kopie einer Kopie ... verfasst - die literarisch-historische Methode.

Hier wird versucht, aus dem Text Beziehungen zu einem historischen Hintergrund zu finden. Man

prüft beispielsweise die Paulusbriefe Satz für Satz, und versucht passende Deutungen zur Gemeindegeschichte um 50 n. Chr. zu finden.

Und das gelang - aber auch Hermann Detering, der diesen Versuch an Hand des Thessalonikerbriefes vor dem Gemeindehintergrund Ende des 2. Jahrhunderts unternahm. Man kann also mit ein und der selben Methode zu sehr abweichenden Ergebnissen kommen. Da hat wohl die Methode ein Problem. Sie ist anfällig dafür, das man findet was man sucht. Was eben sehr spekulativ ist.

Gut zu wissen ist: die Probleme beider Methoden sind heute in der theologischen Forschung gut bekannt, und werden daher wenn überhaupt nur noch sehr vorsichtig angewandt.

Gut 100 Jahre hat man an der Datierung von Harnack festgehalten - ohne das erneute Überprüfungen in nennenswerten Menge versucht worden wären.

Hier sei ein kleiner Vorwurf erlaubt: Einsteins Relativitätsgesetze wurden im gleichen Zeitraum tausendfach überprüft, sehr kritisch. Das hat ihnen nicht geschadet.

Dies ist ein klares Versäumnis der Theologie - vielleicht weil Harnacks Datierung so gut zur erzählten Geschichte passte?

Das Schweigen der Quellen vor 170 n. Chr.

Aber wie kommt nun Vinzent zu seiner Aussage: Keines der kanonischen Evangelien ist vor 170 n. Chr. bezeugt oder wird zitiert. Es ist als hätte es sie nicht gegeben.

Das ist ein historischer Fakt, den auch seine Gegner anerkennen. Und ja, es gibt schriftliche Zeugnisse aus der Zeit, aber eben keine Zeugnisse der kanonischen Evangelien.

These der Gegner häufig: Vielleicht haben wir die Dokumente nur noch nicht gefunden. Wissenschaftlich ist das allerdings nicht.

Wissenschaft geht von vorhandenen Befunden aus und entwickelt daraus Modelle, die bei neuen Erkenntnissen korrigiert werden. Ein Modell aufrechtzuerhalten mit dem Hinweis, die passenden Belege könnten eines Tages noch auftauchen, verlässt diesen methodischen Rahmen.

Von der Vielfalt zum Vier-Evangelien-Kanon

Unter Voraussetzung der genannten Prämissen

Wir gehen davon aus: Marcion hatte ein Evangelium, noch ohne Namensnennung, kürzer, weniger historisierend. Marcionitische Gemeinden sind über Jahrhunderte bezeugt, und kirchliche Autoren setzen sich wiederholt mit ihrem Evangelium auseinander. Wie lange dieses in einzelnen Regionen liturgisch in Gebrauch blieb, ist schwerer zu fassen – aber die Textvielfalt bleibt über lange Zeit sichtbar.

Belegt ist ebenfalls, das sich schon Marcion mit einer großen Vielfalt an Textvarianten auseinandersetzen musste, und die zunehmende Historisierung beklagte.

Nach Matthias Klinghardt wurde daraus dann ab ca. 170 das kanonische Vier-Evangelienbuch.

Tertullian, der Marcion scharf kritisierte, tat dies lange nach dem Tode Marcions, wohl Anfang des 3. Jhd. Ihm lag das Vier-Evangelienbuch und Marcions Evangelium vor, ebenso wie Epiphanius von Salamis im 4. Jhd.

Durchgesetzt hat sich das Vier-Evangelienbuch im liturgischen Gebrauch aber noch lange nicht. Historisch nachgewiesen ist, dass viele Gemeinden noch Jahrhunderte lang ihre bisherigen alten Texte weiter verwendeten und an ihnen festhielten.

Es gab sogar eine Evangelienharmonie von Tatian (Diatessaron), die in Gebrauch war. Er hat schlicht aus den vier Evangelien eines gemacht.

Bunte Textvielfalt bleibt also lange bezeugt.

Vulgata, Vereinheitlichung und lange Übergänge

382 n. Chr. stellt nun Hieronymus im Auftrag des Papstes aus den vielen kursierenden Texten, die er selbst bezeugt, eine erste Bibel zusammen - die Vulgata.

Der Versuch der Vereinheitlichung ist begonnen.

Abgeschlossen wurde die Arbeit des Hieronymus ca. 405 n. Chr.

Hat sich nun die Bibel durchgesetzt? Nein - noch lange nicht. Dazu mussten erst Kopien der Vulgata hergestellt werden - auf teurem Pergament.

In guter Schreiber brauchte dazu 1-2 Jahre. Und das Pergament musste man sich erstmal leisten können.

Um 420 n. Chr. dürften die ersten Eliten ihr Exemplar in der Hand gehalten haben. Bis die Verbreitung in alle Gemeinden abgeschlossen sein sollte, vergingen noch viele Generationen. Erst Jahrhunderte später scheint so langsam die Vereinheitlichung sichtbarer zu werden.

Ist damit die Geschichte der Evangelientexte am Ende angekommen?

Textgeschichte endet nicht – auch nicht im 20. Jahrhundert

Keineswegs. Auch im Mittelalter gab es noch redaktionelle Eingriffe durch Päpste, die mit einzelnen Stellen unzufrieden waren.

Ende des 16. Jahrhunderts ließ Papst Sixtus V. eine offizielle Revision der Vulgata erstellen (1590).

Diese Ausgabe enthielt neben Druck- und Textfehlern auch eigenmächtige redaktionelle Eingriffe und erwies sich insgesamt als problematisch; sie wurde daher nach seinem Tod zurückgezogen.

Papst Clemens VIII. veranlasste eine erneute Überarbeitung, aus der 1592 die sogenannte **Vulgata Clementina** hervorging, die über Jahrhunderte hinweg die maßgebliche Bibelfassung der katholischen Kirche blieb.

Und noch nach 1945 hat die evangelische Redaktion Änderungen an den Übersetzungen vorgenommen:

Kirchenkritiker wie Deschner und Buggle haben wiederholt darauf hingewiesen, dass besonders gewaltbesetzte Bilder des Alten Testaments in der Nachkriegszeit in den Übersetzungen sprachlich entschärft wurden – nicht durch neue Handschriften, sondern durch veränderte

Appendix III:

Glaube ohne historischen Jesus – was bleibt?

Persönliche Schlußbemerkung

Da ist er nun, der Elefant im Raum. Der historische Jesus steht unter Zweifeln wie nie zuvor. Beweisen läßt sich auf der derzeitigen Faktenlage weder das eine noch das andere eindeutig. Aber es gibt Wahrscheinlichkeiten, verstärkt durch mehr und neue Offenheit in der theologischen Forschung.

Es gibt Theologen, die den Elefant schlicht nicht sehen wollen. Und solche, die ihn durchaus sehen könnten, aber die Augen fest zukneifen. Zu denen würde ich Bart D. Ehrman rechnen, der mit großer Offenheit und kritischem Blick begann, heute jedoch bewusst an der Annahme eines historischen Jesus festhält – auch, um die Grenze zwischen radikaler Kritik und theologischer Anschlussfähigkeit zu wahren.

Und schließlich gibt es Theologen, die den Elefanten durchaus sehen, ihn aber nicht aussprechen.

Es gibt berechtigte Befürchtungen, was geschieht mit dem Glauben, den Gläubigen, den Institutionen, wenn die Wahrscheinlichkeiten hin zu einem mythischen Jesus kippen?

Aber gehen wir die Frage doch andersherum an: was hat sich bei den frühen Christen geändert, sollte aus dem mythischen ein historischer Jesus geworden sein?

Der Gottglaube? Nein, der blieb. Eine neue Botschaft? Nun, die Kernbotschaft Jesu ist immer noch vorhanden. Jedoch wurde sie mit der Zeit durch einen ausufernden Personenkult überdeckt. Die Anzahl der zu verehrenden Personen stieg von Jahrhundert zu Jahrhundert. Von Jesus zu Maria und Josef, Anna der Großmutter, den Aposteln, Märtyrern und Heiligen, bis hin zu modernen Heiligenfiguren, deren Verehrung mit der ursprünglichen Botschaft kaum noch verbunden ist.

Ihr Beitrag zur Botschaft Jesu ist gering – oft verdecken sie sie eher, als dass sie sie klären.

Also fragen wir nicht, was haben wir zu verlieren, sondern was haben wir zu gewinnen: eine Rückbesinnung auf den Kern. Auf das, was Christsein wirklich ausmacht.

Vielleicht also doch mehr Chance als Gefahr?
