

EINE ALTERNATIVE THEORIE ZUR ENTSTEHUNG DES ERSTEN EVANGELIUMS

Warum das marcionitische Evangelium
eine literarische Antwort auf die Welt
nach der Tempelzerstörung sein könnte



NACH 70

Der Verlust des Tempels
und die Zerreißprobe
der jüdischen Welt



EIN FLÜCHTLING

Ein Jude. Eine Familie.
Fremd in der Welt.
Auf der Suche nach Sinn
und Zugehörigkeit.



EIN EVANGELIUM

Geschichten, die ihm
antworten – in einer
zweiten, tieferen Ebene.



DER MENSCHENSOHN

Nicht Rabbi. Nicht Messias.
Sondern Gottes
Verkündiger für alle.



FÜR JEDE ZEIT

Eine Botschaft, die Grenzen
überwindet – damals
wie heute.

Ein literarisch-historischer Versuch, das früheste Evangelium
als Judaica nach 70. Chr. zu lesen – geschrieben für Juden.
Gegen das Vergessen. Gegen die Ausgrenzung. Für einen neuen Anfang.

GESCHICHTEN AUS EINER ANDEREN ZEIT.
FÜR EINE WELT IM UMBRUCH.

Lesen mit den Augen eines Geflüchteten. Verstehen mit dem Herzen eines Zeitzeugen.

1 Inhaltsverzeichnis

Die Entstehung des ersten Evangeliums, Teil 1	5
Eine literarisch-historische Synthese	5
Hauptteil	5
Appendices	5
Prelude	5
Die Entstehung des ersten Evangeliums – eine literarisch-historische Synthese	6
Abstract	6
Methode	7
Zentrale Thesen (Claims)	7
Abgrenzungen und Grenzen	8
Zielgruppe	8
Die Entstehung des ersten Evangeliums	8
Einleitung	8
Methodischer Hinweis	10
Die Entstehung des ersten Evangeliums	11
Prolog	11
1. Ausgangslage: Kein gesicherter historischer Kern	12
2. Entstehung eines literarischen Evangeliums nach 70 n. Chr.	12
3. Die Pilatus-Szene als innerjüdische Anklage – nicht primär als Jesus-Prozess	13
3a. Die Passion als geschlossene literarische Komposition der Delegitimierung des Tempels	14
3a1. Die Kreuzigung als Urteil über das Priestertum – nicht über Jesus	14
3a2. Das Kreuz als Spiegel des gescheiterten Tempels	15
3a3. Der zerrissene Tempelvorhang als finales Symbol	16
3a4. Die Passion als nachtempelzeitliche Sinnstiftung	16
3a5. Ergebnis von Punkt 3a	16
4. Auferstehung als literarischer Neuanfang der Diaspora-Religion	17
5. Marcion als Zeuge früher Textvielfalt (ca. 140 n. Chr.)	18
6. Mission und Historisierung als strukturelle Konsequenz der Diaspora-Situation	19
7. Kanonbildung als Siegesgeschichte	20
8. Ergebnis: Ein in sich stimmiges Entwicklungsmodell	21
Marcion, Reform und die Ironie des Erfolgs	21
Epilog	21
Appendix I:	23
Appendix II:	25
Der scheinbare Konsens: Harnacks Datierung	25

Was wir tatsächlich haben: Handschriftenlage.....	25
Zwei Datierungsmethoden – und ihre Grenzen.....	25
Das eigentliche Alter des Fundstücks, des Papyrus - die Paläographie	25
Die andere Frage: wann wurde der ursprüngliche Text dieser Kopie einer Kopie ... verfasst - die literarisch-historische Methode.....	26
Das Schweigen der Quellen vor 170 n. Chr.....	26
Von der Vielfalt zum Vier-Evangelien-Kanon.....	27
Vulgata, Vereinheitlichung und lange Übergänge	27
Textgeschichte endet nicht – auch nicht im 20. Jahrhundert.....	28
Appendix III:	29
Persönliche Schlußbemerkung.....	29
Die Entstehung des Ersten Evangeliums, Teil 2.....	30
Eine „Lesesynopse“	30
Methodischer Hinweis.....	30
Judentum und jüdische Religion in der ersten Hälfte des 1. Jahrhunderts.....	30
Juden ab 80 n. Chr. in der Diaspora – eine fiktive Geschichte.....	32
Die Funktion antiker Texte und Dramen.....	33
Die zwei Ebenen des antiken Dramas	33
Der Vergleich zu heute: Warum uns die zweite Ebene verloren geht.....	34
Biologische Generation vs. Kulturgeneration	34
Das Protokoll des Vergessens: Die 4 Generationen der Historisierung.....	35
1. Die erste Kulturgeneration (ca. 70–85 n. Chr.) – Die Traumatisierten.....	35
2. Die zweite Kulturgeneration (ca. 85–110 n. Chr.) – Die Übergangsgeneration.....	35
3. Die dritte Kulturgeneration (ca. 110–125 n. Chr.) – Die Integrierten	35
4. Die vierte Kulturgeneration (ca. 125–140 n. Chr.) – Die Historisierer.....	36
Eine „Lesesynopse“ des Urevangeliums	36
Die Umgehung des Kultmonopols: Sündenvergebung und Sabbat.....	36
Was passiert im Text?	37
Die kulturgeschichtliche Falle	37
Die anthropologische Wende des „Menschensohns“	37
Der Mensch an sich hat die Vollmacht, Vergebung auszusprechen – ganz ohne priesterliche Hierarchie.....	37
Warum dieser Text nach 70 n. Chr. überlebenswichtig war	37
Die Entdämonisierung des Feindes: Der Hauptmann von Kapernaum.....	38
Das unsichtbare Drehbuch: Was der Text bewusst verschweigt.....	38
Warum ausgerechnet ein Centurio?.....	38
Die Entkoppelung von Ethik und Kult	39

Die Botschaft an die Diaspora-Leser.....	39
Die politische Allegorie der Krise: Der verlorene Sohn	40
Das moralische Paradoxon der Oberfläche.....	40
Der Perspektivenwechsel: Die geopolitische Schablone.....	40
Die theologische Pointe: Wer bringt die neue Erfahrung mit?.....	41
Fazit: Das Missverständnis der Nachwelt.....	42

Die Entstehung des ersten Evangeliums, Teil 1

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 Detailarbeit

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 Pilatusszene, 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.

Desweiteren 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 Ursprungsevangeliem?

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 Urevangliums.

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 Tempelzerstörung 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 korruptiertes 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 des moralischen und religiösen Versagens der priesterlichen Führungsschicht**.

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.

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 „Judaisierung“ 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 Gesetzkult, 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.

(<http://radikalkritik.de/die-gegner-des-paulus-judaistenthese-2-jahrhundert>)

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, dass 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.

Ein 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 Sensibilität.

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?

Klaus Schnaible, Pommelsbrunn, Dezember 2025/Januar 2026 (1.06)

Die Entstehung des Ersten Evangeliums, Teil 2

Eine „Lesesynopse“

Vorwort

Entscheidend für das Leseverständnis, wie es in Teil 1 entwickelt wurde, ist der Perspektivenwechsel. Wir müssen uns konsequent in die Person eines Juden in die Zeit 80 n. Chr. in der Diaspora versetzen. Um dies zu erleichtern, möchte ich vorab ein paar Worte zum Judentum in der ersten Hälfte des ersten Jahrhunderts, sowie eine kurze fiktive Geschichte eines geflüchteten Juden nach der Tempelzerstörung erzählen.

Desweiteren die Funktion von Texten und Dramen in der Antike

Im Anschluss zeige ich einige Beispiele aus dem rekonstruierten Marcionitischen Evangelium auf, an denen der Bezug zu dieser Zeit und Situation besonders deutlich wird.

Methodischer Hinweis

Die Erhöhung des Begriffs „Menschensohn“ im NT zu einem Amt beziehungsweise einem Amtsträger, und somit einer tiefen theologischen Bedeutung, erfolgte erst mit der Entstehung der christlichen Kirche, also weit nach der vermuteten Veröffentlichung des Urevangeliums.

Wo der Text des Evangeliums vom „Menschensohn“ spricht, ist im Sinne der ursprünglichen semitischen Redeweise, wie sie auch im AT verstanden wird, der Mensch als solcher gemeint – nicht eine exklusive Gestalt, sondern der Mensch in seiner allgemeinen Möglichkeit.

Ich wähle für dieses Essay bewusst die in der Forschung gut begründete, nicht-tituläre Lesemöglichkeit des semitischen Sprachgebrauchs (Mensch an sich) und prüfe methodisch, welche logische Dynamik sich daraus für den Text ergibt, ohne eine spätere christologische Überformung vorauszusetzen.

Judentum und jüdische Religion in der ersten Hälfte des 1. Jahrhunderts

Viele Jahrhunderte dauerte der Streit – darf Religion, sprich Kult, regional („auf den Höhen“) oder nur zentral („Im Tempel“) ausgeübt werden? Aus dem AT, größtenteils in priesterlichen Kreisen entstanden, kann man gut erkennen: War in der Geschichte Israels/Judäas ein König für den zentralen Kult, war er ein guter König. Ließ er den Kult auch regional zu, so fiel das Geschichtsurteil im AT deutlich negativer aus.

(Israel Finkelstein/Neil Asher Silberman – Keine Posaunen vor Jericho; Richard Elliot Friedmann – Wer schrieb die Bibel?)

Dieser Streit war in der ersten Hälfte des 1. Jahrhunderts jedoch schon lange geklärt:

Kult, zentrales Opferwesen und die rituelle Sühnevergebung – all das war im Verständnis der herrschenden Priesterkaste an den Tempel in Jerusalem gebunden.

Zwar kannte das jüdische Leben auch dezentrale Riten wie die Beschneidung vor Ort oder Wege der Umkehr durch Gebet und Almosen. Doch der Tempel blieb das unumstößliche kosmische und ökonomische Zentrum. Hier mussten auch die mit Herrscherbildern versehenen römischen Münzen von den Geldwechslern gegen Gebühr in die akzeptierten tyrianischen Schekel getauscht werden, um die Tempelsteuer zu entrichten

Im Tempel selbst war das zentrale Heiligtum, Allerheiligstes, ein kleiner Raum, verschlossen mit einem Vorhang, den nur der Hohe Priester und das nur einmal im Jahr zu Jom Kippur betreten durfte. Dort war der zentrale symbolische Begegnungsort zwischen ihm und Gott, früher der Aufbewahrungsort der Bundeslade.

Aber was für ein Gott war das? Ein primär nationaler Gott. Die Juden dieser Zeit haben durchaus anerkannt, dass andere Völker andere Götter hatten. Und sie wollten gar nicht missionieren – also andere überzeugen an ihren Gott zu glauben. Wozu auch?

Die Israeliten waren das auserwählte Volk Gottes, kein anderes Volk hatte diesen Status. Ihr Gott war ausschließlich für sie da – er würde die Israeliten wieder groß machen gegenüber allen anderen Völkern, sie zu vergangener vermeintlicher Herrlichkeit und Größe zurückführen – wenn sie sich an seine Regeln hielten.

Und das waren eine Menge. 613 Gebote gibt es im Alten Testament, die möglichst alle einzuhalten sind. Das Beschneidungsgebot oder das Einhalten des Sabbats sind noch die bekanntesten, es gibt jedoch viele mehr, die das gesamte Leben der Juden beeinflussten.

Kleidungs Vorschriften, Hygienevorschriften, Ernährungsvorschriften, Verhaltensvorschriften usw.. Manche sind vielleicht von heutigen orthodoxen Juden bekannt.

Im Tempelkult war die Priesterschaft der unverzichtbare Mittler zu Gott und Hüter der kultischen Ordnung.

Mit Hilfe dieser Regeln und Vorschriften sollte eine klare Abgrenzung nach Außen, gegenüber „den anderen“ gewährleistet werden. Der Ursprung hierfür dürfte im babylonischen Exil gelegen haben, wo dies ursprünglich hieß: Zusammenhalt als Gruppe, auch weit entfernt von der Heimat.

Aber auch wenn uns so manche Regel heute merkwürdig vorkommen mag – in einer Gemeinschaft wo alle so leben, fällt das überhaupt nicht auf, es ist der Normalfall.

Auffallen tun nur die fremden Besucher, die römischen Besatzer. Deren Kleidung, deren geschorene Bärte, das ist es was auffällt und sie innerhalb des jüdischen Gebietes zu Fremden macht.

Mit der Zerstörung des Tempels brach das kultische Tempel-Judentum der Sadduzäer vollständig zusammen. Was folgte, war keine Fortsetzung, sondern eine Neuordnung. Die Sadduzäer verschwanden, die Pharisäer jedoch als Alternative überlebten. Aus ihnen entwickelte sich nach und nach in Jerusalem das rabbinische Judentum.

In der Diaspora, räumlich und zeitlich getrennt von den Entwicklungen in Jerusalem, stellte sich die Frage radikaler: Wie lebt man einen Glauben weiter, dessen Zentrum unwiederbringlich verloren ist?

Juden ab 80 n. Chr. in der Diaspora – eine fiktive Geschichte

Es sind lauter Fremde um dich, nein – du und die deinen sind die Fremden! So langsam wird dir bewusst, es wird nie wieder wie früher sein. Alle deine gelernten Regeln gelten hier nicht, doch du willst an ihnen festhalten, weil du an sie glaubst – aber sie halten dich nicht. Solange du daran festhältst, an den Dingen, die über Generationen klar und eindeutig waren, wirst du, werden deine Kinder immer Fremde in der Fremde bleiben. Das ist keine Zukunft. Nicht mal im Ansatz.

Wirtschaftliche und existenzielle Sicherheit hast du erreicht, emotionelle nicht.

Du bist als Flüchtling nach dem großen Krieg in eine der bestehenden, großen jüdischen Gemeinden in Alexandria oder Rom gekommen. Die Diaspora existiert hier schon seit Generationen, die Menschen sind integriert. Aber für dich, den Entwurzelten, ist die unsichtbare Mauer zur heidnischen Mehrheitsgesellschaft jeden Tag spürbar.

Es beginnt beim Kalender. Für dich ist der Samstag der heilige Tag, der Sabbat, an dem jede Arbeit ruht. Du schließt deine Werkstatt, während um dich herum das römische Leben pulsiert und die Nachbarn den größten Umsatz machen. An den anderen Tagen musst du diesen Verlust mühsam aufholen, während die jünger gewordene Generation um dich herum den Takt der Großstadt lebt.

Und es geht weiter beim Essen: Der Fleischmarkt ist voll, aber du kannst dort kaum blind einkaufen. Zu groß ist die Gefahr, Fleisch zu erwischen, das vorher im heidnischen Tempel geopfert wurde und somit deinen Speisevorschriften widerspricht. Eine Einladung des römischen Nachbarn wird zur Zerreißprobe – die Einhaltung deiner Reinheitsgebote schafft unweigerlich soziale Distanz. Deine Kinder wachsen in diesem Spannungsfeld auf und fragen: *'Warumbürden wir uns diese Lasten auf, wenn die Heimat und der Tempel, für die diese Regeln einst gegeben wurden, nur noch Asche sind?'*

Und die quälendste Frage von allen stellt sich dir jeden Abend, wenn du an die rauchenden Trümmer von Jerusalem denkst: „*Wozu das alles noch?*“ Früher waren viele dieser Regeln eingebettet in eine religiöse Welt, deren sichtbares Zentrum Jerusalem und der Tempel bildeten. Jede Reinigung, jedes Sabbatgebot war mit der Heimat verknüpft. Jetzt ist die Heimat Asche. Der Tempel ist weg. Die Priester sind tot oder geflohen. Die alten Regeln, die dich einst als Teil eines stolzen, großen Volkes definierten, sind in dieser fremden Umgebung zu einer schweren, bleiernen Last geworden, die dich isoliert und deine Kinder sozial lähmt.

Du stehst vor dem existenziellen Dilemma jeder Migrationsgeschichte: Wenn du starr an allem festhältst, wie es früher war, isolierst du dich bis zur Manövrierunfähigkeit und verdammt deine Kinder zum ewigen Außenseitertum. Wenn du dich aber völlig

anpasst, um endlich dazuzugehören, verlierst du deine Wurzeln, deine Geschichte und deine Identität.

In dieser lähmenden Zerreißprobe, zwischen dem Schmerz des Verlusts und dem Druck der Anpassung, suchst du verzweifelt nach einem dritten Weg. Nach einer Erzählung, die dir erlaubt, deine jüdische Ethik und deine Werte stolz zu behalten, aber das lähmende, ritualisierte Korsett abzustreifen, um in dieser neuen Heimat endlich ankommen und atmen zu können.

Genau in diese emotionale Wunde hinein wird das erste Evangelium geschrieben.

Die Funktion antiker Texte und Dramen

Wer heute ein Evangelium aufschlägt, liest es automatisch wie eine Biografie oder einen historischen Bericht. Wir fragen uns: *Was hat dieser Jesus wann und wo getan?* Doch genau hier tappen wir in eine kulturgeschichtliche Falle. Wir projizieren unser modernes Verständnis von Literatur – die Chronik, den Tatsachenbericht oder den fiktiven Unterhaltungsroman – zweitausend Jahre zurück in eine Welt, die völlig anders dachte, schrieb und kommunizierte. Um die Evangelien wirklich zu verstehen, müssen wir lernen, sie wieder als das zu lesen, was sie im Kern sind: hochpolitische, antike Krisenliteratur.

Die zwei Ebenen des antiken Dramas

Texte und Dramen in der Antike konnten – im Gegensatz zu unserem modernen, rein chronologischen Verständnis – auf mehreren Ebenen gleichzeitig funktionieren. Neben der reinen Unterhaltungsliteratur, die es selbstverständlich auch gab, war vor allem im jüdisch-hellenistischen Raum die Methode der allegorischen und typologischen Erzählung tief verwurzelt. Ein Text bot der breiten Masse eine packende, emotionale Oberfläche (die erste Ebene), transportierte aber für die gebildete Leserschaft gleichzeitig einen verschlüsselten politischen, gesellschaftlichen oder theologischen Code (die zweite Ebene).

- **Die erste Ebene (Die Oberfläche):** Das ist die konkrete, emotionale Geschichte. Der Plot, die Charaktere, die Wunder, das Drama. Diese Ebene war für die breite Masse der einfachen Menschen gedacht. Sie fesselte das Publikum, rührte es zu Tränen oder spendete Trost.
- **Die zweite Ebene (Der verschlüsselte Code):** Das ist die eigentliche Botschaft. Eine literarische Schablone, die aktuelle politische Ereignisse, gesellschaftliche Krisen oder theologische Systemwechsel verhandelte. Die kreative Elite und die gebildeten Denker der damaligen Zeit lasen und schrieben ausschließlich mit Blick auf diese zweite Ebene.

Mehrschichtige, allegorische, typologische und zeitgeschichtlich codierte Texte waren der antiken jüdisch-hellenistischen Literatur vertraute Formen. Wenn in der jüdischen Apokalyptik (wie im biblischen Buch Daniel) von „vier schrecklichen Tieren“ die Rede war, dachte kein gebildeter Leser an Godzilla – jeder wusste sofort, dass damit die vier

aufeinanderfolgenden Weltreiche (Babylon, Medien, Persien, Griechenland) codiert waren. Die Oberfläche war nur das Transportmittel für den politischen Kern.

Der Vergleich zu heute: Warum uns die zweite Ebene verloren geht

Um diesen Mechanismus zu verstehen, hilft ein Blick auf moderne Parabeln. Nehmen wir Bertolt Brechts Stück aus dem 30jährigen Krieg: *Mutter Courage und ihre Kinder*. Ein Zuschauer kann heute ohne jedes historische Vorwissen ins Theater gehen und einen packenden Abend erleben. Er bewundert das Bühnenbild, die Schauspieler, leidet mit der Mutter und genießt die Musik. Das ist die erste Ebene.

Aber es geht das Entscheidende verloren: Brecht schrieb das Stück 1938/39 im schwedischen Exil unmittelbar vor Beginn des Zweiten Weltkriegs. Hinter der Geschichte des Dreißigjährigen Krieges steht die Gegenwart des Autors: die Warnung vor dem kommenden Krieg und die Darstellung des Krieges als Geschäft, von dem Menschen zu profitieren versuchen und dem sie zugleich zum Opfer fallen. Wer diesen Zeitbezug nicht kennt, versteht zwar das Stück auf der Bühne, verpasst aber dessen eigentlichen Zweck.

Oder nehmen wir ein jüngeres, radikaleres Beispiel aus der Filmgeschichte: Rainer Werner Fassbinder. Seine Filme waren in den 1970er Jahren eine kulturelle und gesellschaftspolitische Revolution. Ein Meisterwerk wie „*Angst essen Seele auf*“ verhandelte die akute, brodelnde Fremdenfeindlichkeit und soziale Kälte der damaligen West-Republik. Es war ein filmischer Seismograph seiner Zeit. Fragt man heute einen jungen Menschen aus der Generation der ‚Millennials‘ oder der ‚Gen Z‘ nach diesem Film, erntet man meist nur ratlose Blicke. Kein großer Fernsehsender würde das heute noch zur besten Sendezeit zeigen. Warum? Weil der spezifische gesellschaftliche Code, die Ästhetik und das Lebensgefühl dieser Epoche nach nur fünfzig Jahren bereits historisch so weit weg sind, dass der Film ohne Erklärung wie ein seltsamer Fremdkörper wirkt.

Die meisten literarischen Werke teilen jedoch nicht das Glück der *Mutter Courage*, zum zeitlosen Klassiker zu werden. Wenn der akute historische Bezug stirbt, werden sie für spätere Generationen unlesbar und abstrakt. Wer heute ohne tiefes historisches Wissen einen Text von Goethe liest, in dem ein älterer Herr um ein junges Mädchen wirbt, sieht darin oft nur eine seltsame, weltfremde Romanze – der eigentliche gesellschaftliche Sprengstoff der damaligen Epoche bleibt unsichtbar.

Genau das ist mit den Evangelien passiert: Die erste Ebene (der Wanderprediger aus Galiläa) hat überlebt, weil sie emotional packend war. Die zweite Ebene (die Bewältigung der Tempelzerstörung) wurde schlicht vergessen, weil der historische Kontext verloren ging.

Biologische Generation vs. Kulturgeneration

Die Kulturwissenschaftler Jan und Aleida Assmann haben mit ihrer Theorie des *Kulturellen Gedächtnisses* nachgewiesen, dass das lebendige, kommunikative Erinnern einer Gemeinschaft nach etwa 80 bis 100 Jahren – wenn die letzten Zeitzeugen sterben – unweigerlich verblasst und kollabiert. Wenn wir dieses Phänomen des schwindenden

Erinnerns auf das kritische Zeitfenster zwischen 70 n. Chr. und 140 n. Chr. anwenden, lässt sich ein heuristisches Modell von vier prägenden Phasen zeichnen, in denen die ursprüngliche Bedeutung des Textes schrittweise mutierte:

1. **Die biologische Generation:** Sie umfasst den reinen Lebenszyklus von der Geburt bis zur Zeugung der eigenen Kinder, in der Antike meistens ca. 25 bis 30 Jahre. Männer der jüdisch-römischen Oberschicht heirateten oft um die 30. Rechnet man in diesem Takt, liegen zwischen dem Jahr 80 n. Chr. und 140 n. Chr. exakt zwei biologische Generationen (Großvater zu Vater zu Sohn).
2. **Die Kulturgeneration:** Sie definiert sich nicht über das Alter, sondern über ein **gemeinsames, prägendes historisches Trauma** (vergleichbar mit den „Kriegskindern“ des Zweiten Weltkriegs oder den „Millennials“ heute). In Zeiten radikaler Krisen verkürzen sich Kulturgenerationen dramatisch auf oft nur 15 Jahre, weil sich die Lebenswelten der Menschen rasant verändern.

Das Protokoll des Vergessens: Die 4 Generationen der Historisierung

Wenn wir diesen Maßstab an das kritische Zeitfenster zwischen der Zerstörung des Jerusalemer Tempels (70 n. Chr.) und der Konsolidierung der Großkirche (ca. 140 n. Chr.) anlegen, können wir den Prozess der Historisierung wie in einem soziologischen Zeitraffer nachzeichnen:

1. Die erste Kulturgeneration (ca. 70–85 n. Chr.) – Die Traumatisierten

Das Jahr 70 n. Chr. ist der Urknall. Die Römer haben den Tempel in Jerusalem dem Erdboden gleichgemacht, der jüdische Opferkult ist tot. Die überlebende literarische Elite flieht in die Diaspora (nach Rom, Alexandria, Antiochia). Wer in dieser Phase die Ur-Schicht der Evangelien (das Marcion-Evangelium) verfasst, schreibt mit einer offenen Wunde. Für diese Autoren und ihre Leser ist die **zweite Ebene absolut lebendig**. Jedes Gleichnis vom unfruchtbaren Feigenbaum, jede Abrechnung mit den Jerusalemer Priestern und jede Entdämonisierung eines römischen Hauptmanns ist ein messerscharfer, tagespolitischer Kommentar zur Frage: *Wie überleben wir als jüdische Diaspora im Herzen des Römischen Reiches, ohne an dem Verlust Jerusalems zu zerbrechen?*

2. Die zweite Kulturgeneration (ca. 85–110 n. Chr.) – Die Übergangsgeneration

Die Kinder der Flüchtlinge wachsen in der Diaspora auf. Sie kennen den Jerusalemer Tempel nicht mehr aus eigener Anschauung, sondern nur noch aus den wehmütigen Erzählungen ihrer Eltern. Die zweite Ebene beginnt bereits leise zu verblassen. Die synagogalen und häuslichen Diaspora-Strukturen haben sich etabliert. Man braucht die alten Texte zwar noch als emotionale und identitätsstiftende Brücke zur Herkunft, aber der akute politische Zündstoff der Nachkriegszeit wird allmählich zu einer abstrakten theologischen Wahrheit.

3. Die dritte Kulturgeneration (ca. 110–125 n. Chr.) – Die Integrierten

Die Enkelgeneration ist vollkommen in die hellenistisch-römische Gesellschaft integriert. Sie sprechen Griechisch, leben nach römischem Recht und haben die alte, ortsgebundene Tempelreligion ihrer Urgroßväter nie kennengelernt. Für sie ist die ursprüngliche zweite Ebene des Textes – der verschlüsselte Code der Tempelkrise – zu

einem **Fremdkörper** geworden. Sie verstehen die politischen Andeutungen schlicht nicht mehr. Da der Text aber als heiliges Gründungs-drama überlebt hat, beginnt diese Generation, konkrete, logische Fragen an die *Oberfläche* des Stücks (die erste Ebene) zu stellen: „*Wenn dieser Jesus in Kapernaum war, wo genau liegt das auf der Landkarte? Wer war dieser Pilatus genau, und in welchem Jahr fand der Prozess statt?*“

4. Die vierte Kulturgeneration (ca. 125–140 n. Chr.) – Die Historisierer

Um das Jahr 140 n. Chr. ist die Zerstörung des Tempels 70 Jahre her – sie liegt damit jenseits der menschlichen Erinnerungsschwelle. Zudem hat der gescheiterte Bar-Kochba-Aufstand (132–135 n. Chr.) dazu geführt, dass Jerusalem von den Römern komplett neu als heidnische Stadt (*Aelia Capitolina*) aufgebaut wurde. Juden ist das Betreten der Stadt bei Todesstrafe verboten. Das alte Palästina-Judentum ist literarisch und geografisch ausgelöscht.

In dieser Phase kollabiert die zweite Ebene endgültig. Um die drängenden Fragen der vollends assimilierten Gemeinde zu beantworten, greift die entstehende Großkirche zu einem genialen Notbehelf: **Sie historisiert das Drama.** Um den literarischen Texten einen Sinn zu geben, der in die neue Zeit passt, wird die Parabel in eine Biografie umgedeutet. Man fügt nachträglich jüdische Stammbäume hinzu (Matthäus und Lukas), erfindet Geburtsgeschichten in Betlehem, bettet die Handlung über kaiserliche Steuererlass-Edikte in die römische Weltchronik ein und zeichnet geografische Routen durch Galiläa.

Aus dem zeitlosen, literarischen Gründungs-drama der Diaspora wird schrittweise die historische Biografie eines realen Wanderpredigers aus Fleisch und Blut gemacht. Nicht, weil man böswillig fälschen wollte, sondern weil der natürliche Generationswechsel das historische Vorwissen ausradiert hatte. Die Historisierung Jesu war die einzige Möglichkeit einer Enkelgeneration, ihr eigenes, verschlüsseltes Gründungs-drama überhaupt noch zu verstehen.

Eine „Lesesynopse“ des Urevangeliums

Nachdem wir den historischen Kontext und das psychologische Dilemma der Diaspora-Gemeinden analysiert haben, wollen wir nun die Texte selbst sprechen lassen. Wenn man das marcionitische Urevangelium synoptisch liest, wird an konkreten Schlüsselstellen greifbar, wie die Parabeloberfläche zur Demontage des alten Systems genutzt wird.

Die Umgehung des Kultmonopols: Sündenvergebung und Sabbat

Wir beginnen mit der Perikope von der Sündenvergebung und der Heilung des Gelähmten (vgl. Lk 5,17–26). Der entscheidende Schlüssel zum Verständnis dieser Szene liegt in der Reaktion der religiösen Elite. Wenn die Schriftgelehrten empört fragen: „*Wer kann Sünden vergeben außer Gott?*“, dann meinen sie im zeitgenössischen Kontext der ersten Hälfte des ersten Jahrhunderts eben nicht, dass Gott unmittelbar und direkt vergibt. Sie meinen: Die institutionalisierte kultische Sühne

war an Tempel und Priestertum gebunden – und genau dieses institutionelle System umgeht die Erzählung.

Die ungeheure Provokation der Erlösergestalt besteht nun darin, dass sie diesen gesamten sakralen Machtapparat mit einem einzigen Satz umgeht: „*Mensch, deine Sünden sind dir vergeben.*“ ...

Was passiert im Text?

Ein Gelähmter wird gebracht. Doch bevor irgendeine Heilung stattfindet, sagt die Erlösergestalt einen folgenschweren Satz: „*Mensch, deine Sünden sind dir vergeben.*“ Prompt empören sich die Schriftgelehrten und Pharisäer: „*Wer ist dieser, dass er Gotteslästerung redet? Wer kann Sünden vergeben als allein Gott?*“

Die kulturgeschichtliche Falle

Heutige Leser interpretieren den Vorwurf der Schriftgelehrten meist so: „*Du spielst dich als Gott auf.*“ Doch im Kontext der ersten Hälfte des ersten Jahrhunderts bedeutete dieser Einwand etwas völlig anderes. Wenn die Gelehrten sagen, dass nur Gott Sünden vergeben kann, meinen sie damit die **durch den Tempelkult vermittelte Vergebung**. Gott vergibt – aber ausschließlich über die Priester, durch das rituelle Opfer und den zentralen Kultort in Jerusalem.

Der Vorwurf lautet also nicht: „*Du spielst Gott*“, sondern: „**Du umgehst die von Gott eingesetzte Institution.**“

Die Provokation der Szene ist ein Frontalangriff auf das Monopol der Priesterkaste. Sündenvergebung wird hier ohne Opfer, ohne Tempel, ohne rituelles Geldwechseln und ohne die Vermittlung eines Priesters ausgesprochen. Sie wird aus dem sakralen Machtapparat herausgelöst und direkt auf die menschliche Ebene verlagert.

Die anthropologische Wende des „Menschensohns“

An dieser Stelle greift der methodische Hinweis zum semitischen Sprachgebrauch. Im Text folgt die rhetorische Frage: „*Damit ihr aber wisst, dass der Menschensohn Vollmacht hat, auf Erden Sünden zu vergeben...*“ Wenn wir „Menschensohn“ hier nicht als mystischen Amtstitel lesen, sondern im Sinne des Alten Testaments als „der Mensch als solcher“, bekommt die Szene eine revolutionäre Dynamik:

Der Mensch an sich hat die Vollmacht, Vergebung auszusprechen – ganz ohne priesterliche Hierarchie.

Die anschließende Heilung des Gelähmten ist in dieser Dramaturgie nur das sekundäre Hilfsmittel. Von den Sünden des Mannes erfahren wir nichts, sie spielen keine Rolle. Die Heilung ist kein Selbstzweck und keine Magie, sondern die rein rhetorische Beweisführung für das Publikum auf der ersten Ebene, um die zuvor behauptete, radikale Entmachtung des Priestertums auf der zweiten Ebene zu untermauern.

Warum dieser Text nach 70 n. Chr. überlebenswichtig war

Vor dem Jahr 70 n. Chr. wäre diese Szene reine, folgenlose Provokation gewesen. Nach der Tempelzerstörung jedoch, als das gesamte priesterliche Vergebungssystem im Schutt Jerusalems begraben liegt, wird dieser Text in der Diaspora zu einer existenziellen Notwendigkeit.

Das Evangelium liefert hier keine neue, abgehobene Theologie, sondern eine pragmatische, nachträgliche Deutung der Katastrophe: **Das alte System ist tot, aber es ist auch nicht mehr notwendig. Ihr braucht keinen Tempel und keine Priester, um mit euch und Gott im Reinen zu sein – die Vollmacht dazu liegt bereits bei euch, im Zwischenmenschlichen.**

Die Entdämonisierung des Feindes: Der Hauptmann von Kapernaum

Ein weiteres Schlüsselbeispiel, an dem die literarische Funktion als Diaspora-Überlebensliteratur unmissverständlich zutage tritt, ist die Heilung des Sklaven eines römischen Hauptmanns (vgl. Lk 7,1–10 // Mt 8,5–13). In der herkömmlichen, kirchlichen Auslegung wird diese Episode gern als früher Beleg für die „Heidenmission“ weichgespült. Doch liest man die Szene auf der zweiten Ebene, entpuppt sie sich als handfestes politisches Manifest zur Bewältigung des Lebens in der Fremde.

Das unsichtbare Drehbuch: Was der Text bewusst verschweigt

Um die Sprengkraft der Szene zu verstehen, muss man zuerst darauf achten, was im Text *nicht* gesagt wird:

- Es fällt kein einziges Wort über eine Bekehrung des Römers.
- Es gibt keinen Tadel wegen seines „falschen“, heidnischen Glaubens.
- Die Römer werden an keiner Stelle als Feinde Gottes oder rituelle Ungeheuer dargestellt.

Ein solcher Text ergibt im besetzten, hochexplosiven Palästina vor 70 n. Chr. keinerlei Sinn. Für eine traumatisierte jüdische Elite, die nach der Tempelzerstörung im Herzen des Römischen Reiches überleben und sich neu erfinden musste, war er jedoch überlebenswichtig.

Warum ausgerechnet ein Centurio?

Die Autoren wählen als Hauptfigur ganz bewusst das personifizierte Gesicht der Besatzungsmacht – einen militärischen Befehlshaber. Dieser Mann besitzt reale Macht und kennt Befehlsstrukturen. Und exakt aus diesem Hintergrund heraus spricht er den entscheidenden Satz: *„Auch ich stehe unter Befehl und habe Soldaten unter mir.“*

Dieser Heide versteht Ordnung, Verantwortung und Stellvertretung instinktiv besser als die gesamte Jerusalemer Priesterkaste. Während die Priester ihre Macht

missbrauchten, um das Volk durch das Kultmonopol auszubeuten, begreift der Centurio seine Autorität als Verantwortung für die Schwachen – er sorgt sich demütig um das Überleben seines Sklaven. Er nähert sich der jüdischen Erlösergestalt mit einer Demut, die den Hochmut der Tempel-Aristokratie beschämt: *„Ich bin nicht würdig, dass du unter mein Dach kommst.“*

Die Entkoppelung von Ethik und Kult

Die literarische Pointe gipfelt im Lob Jesu: *„Amen, ich sage euch: Bei niemandem habe ich einen solchen Glauben in Israel gefunden.“*

Wenn wir hier sauber übersetzen, meint das griechische Wort *pístis* (analog zum hebräischen *emunah*) kein dogmatisches Glaubensbekenntnis und keine konkrete Theologie. Es meint eine **innere Haltung, Vertrauen und moralische Integrität**.

Der Satz *„...in Israel nicht gefunden“* ist daher keine ethnische Abwertung des jüdischen Volkes, sondern eine fundamentale Systemkritik. Er bedeutet: *Ihr habt den Tempel, die Opfer, die Priester und die Last der zahlreichen Gebote der Tora – aber ihr habt den eigentlichen Kern der Ethik verloren. Und dieser römische Heide, der all eure Rituale nicht kennt, besitzt diesen Kern ganz ohne euren Kult.*

Die Botschaft an die Diaspora-Leser

Für die jüdischen Gemeinden in Rom, Alexandria oder Antiochia war diese Erzählung ein radikaler Befreiungsschlag. Sie lasen zwischen den Zeilen eine klare theologische Legitimation für ihren neuen Alltag:

1. **Ihr lebt unter Römern? Das ist kein Makel.** Die Menschen im Reich sind nicht per se schlecht. Ihr dürft mit ihnen leben, sie achten und von ihnen lernen.
2. **Ihr lebt ohne Tempel? Das ist kein Mangel.** Der Sklave wird geheilt, rein durch das gesprochene Wort aus der Ferne – ohne Priester, ohne Opfer, ohne rituelle Reinigung.
3. **Moralische Qualität ist universell.** Ethik und Vertrauen wiegen schwerer als Herkunft und Ritual.

Der Centurio ist in der Gesamtlogik des Evangeliums das literarische Gegenbild zum Priester. Die Szene bereitet den Boden für eine universale, ortsunabhängige Gemeinschaft vor. Wenn man diesen einen Text in seiner ursprünglichen Tiefe ernst nimmt, bricht jeder exklusive Anspruch einer sakralen Kaste in sich zusammen. Man braucht keine Tempel, keine Priester und keinen Mittlerstand mehr. Und genau wegen dieser radikalen Sprengkraft ist diese Diaspora-Theologie bis heute so gefährlich für jeden kirchlichen Dogmatismus.

Die politische Allegorie der Krise: Der verlorene Sohn

Wenn es einen Text im Neuen Testament gibt, der die traditionelle Theologie und Ethik bis heute regelrecht quält, dann ist es das Gleichnis vom verlorenen Sohn (vgl. Lk 15,11–32). In der herkömmlichen, moralisierenden Sonntagsrede wird diese Geschichte als herzerwärmendes Rührstück über die „göttliche Vergebung“ verkauft. Doch blickt man einmal ehrlich und unvoreingenommen auf die Handlung, bricht dieses moralische Kartenhaus in sich zusammen.

In Wahrheit ist das Gleichnis in seiner oberflächlichen Ethik zutiefst ungerecht, demotivierend und – wenn man es als reale Familiengeschichte liest – völlig schwachsinnig.

Das moralische Paradoxon der Oberfläche

Betrachten wir die erste Ebene, die bloße Geschichte: Der pflichtbewusste, ältere Sohn schuffet jahrelang klaglos auf dem Feld, hält sich an alle Regeln des Vaters und sichert die Existenz des Hofes. Er wird dafür mit emotionaler Kälte und Ignoranz abgespeist – nicht einmal ein Ziegenböckchen wird ihm für ein Fest mit seinen Freunden gegönnt.

Der jüngere Sohn dagegen verprasst egoistisch das halbe Familienerbe im Ausland, landet im rituellen Dreck bei den Schweinen und kehrt nur aus blankem Hunger zurück, weil ihm der Magen knurrt. Seine „Reue“ ist ein pragmatisches Kalkül des Überlebens. Zur Belohnung wird für diesen Versager das gemästete Kalb geschlachtet und ein Luxusfest gefeiert.

Als ethische Richtschnur für menschliches Verhalten ist das ein moralischer Offenbarungseid: Wer treu ist, verliert; wer rücksichtslos alles verprasst, gewinnt. Kein Vater der Welt würde heute so handeln, wenn er seinen Hof und den Familienfrieden erhalten wollte.

Der Perspektivenwechsel: Die geopolitische Schablone

Das Gleichnis verliert seinen Schwachsinn erst in dem Moment, in dem wir die moralische Brille abnehmen und die zweite, die zeitgeschichtliche Ebene freilegen. Der Text ist keine Lektion über Familienpsychologie, sondern ein **brillantes, hochpolitisches Manifest der Diaspora nach 70 n. Chr.**

Jede Figur verkörpert in diesem Drama eine konkrete historische Gruppierung in der Epoche des Systemwechsels:

- **Der ältere Sohn (= Das traditionelle Palästina-Judentum):** Er repräsentiert die religiösen Bewahrer im Kernland. Es sind die Pharisäer und Schriftgelehrten, die nach dem Untergang Jerusalems starr an den alten Gesetzen festhielten und dachten, sie hätten durch ihre jahrhundertelange Monopolstellung das exklusive Recht auf Gottes Gunst gepachtet. Doch ihr System ist historisch im Desaster von 70 n. Chr. kollabiert – es ist unflexibel, starrköpfig und hat keine Zukunft mehr in einer globalisierten Welt.

- **Der jüngere Sohn (= Die jüdische Diaspora):** Er ist der Auswanderer. Er zog in die ferne, hellenistische Welt. Das „Prassen mit Huren“ und der Dienst bei den „Säuen“ ist die literarische Chiffre für die **Assimilation** an die heidnische Kultur. Die Diaspora-Juden hatten das „Erbteil“ – die räumliche Verbindung zum Tempel und den reinen Kult – komplett verloren und standen nach der Tempelzerstörung vor dem moralischen und existenziellen Nichts.
- **Der Vater (= Der ortsunabhängige Gott):** Er feiert nicht den Leichtsinn des Jüngeren, sondern den **historischen Neuanfang**. Er eilt dem Rückkehrer entgegen, lange bevor dieser den Tempelbezirk überhaupt betreten könnte.

Die theologische Pointe: Wer bringt die neue Erfahrung mit?

Hier löst sich der Knoten: Der Vater verstößt den älteren Bruder nicht („*Alles, was mein ist, das ist dein*“), aber er nimmt ihm das Monopol. Die Zukunft des Glaubens liegt nicht bei den unflexiblen Bewahrern, die schmollend draußen vor der Tür stehen, weil sie den Zusammenbruch ihrer alten Tempel-Weltordnung nicht verwinden können.

Die Zukunft liegt bei den „Veränderern“ – bei der Diaspora. Sie haben im Schmutz der heidnischen Fremde die existentielle Erfahrung gemacht, dass man den Bezug zum Vater (zu Gott) nicht an ein steinernes Gebäude oder eine Priesterkaste binden muss. Die Umkehr geschieht in ihrem eigenen Kopf („*Da ging er in sich*“). Sie bringen die Flexibilität und die neuen Erfahrungen mit, die notwendig sind, um die jüdische Ethik aus den Trümmern Jerusalems zu retten und im gesamten Römischen Reich universal sprachfähig zu machen.

Das Gleichnis ist das Gründungsmanifest einer neuen, diasporischen Identität. Es nimmt den verstreuten Juden die Angst vor ihrer eigenen Unreinheit und legitimiert ihren neuen, flexiblen Weg als das eigentliche, lebendig gewordene Erbe Israels.

Fazit: Das Missverständnis der Nachwelt

Wenn wir die Evangelien aus dem Korsett einer zweitausendjährigen Dogmengeschichte befreien und sie konsequent in die rauchenden Trümmer des Jahres 80 n. Chr. zurückstellen, bricht das traditionelle Kirchenbild in sich zusammen.

Das erste Evangelium war kein Gründungsdokument einer neuen Weltreligion, sondern ein hochgradig pragmatischer, literarischer Code für das nackte kulturelle Überleben in der Diaspora. Es war der genial konzipierte Versuch einer traumatisierten jüdischen Elite, die zeitlose Ethik ihrer Väter aus den Trümmern des Jerusalemer Tempels zu retten und sie für eine globalisierte, hellenistische Welt atembar und lebbar zu machen.

Das, was wir heute „Christentum“ nennen, entstand erst auf der nächsten Stufe dieses historischen Prozesses: Es entstand genau dort, wo spätere Generationen im Zuge des natürlichen Kultur- und Generationswechsels diesen politischen Code nicht mehr entschlüsseln konnten. Weil das historische Vorwissen um das Trauma von 70 n. Chr. ausradiert war, nahmen die nachfolgenden Generationen die Symbole wörtlich. Sie hielten die literarische Krücke, die für das Überleben in der Fremde gezimmert worden war, für das göttliche Original. Die Geburtsstunde der Kirche war in Wahrheit das Vergessen der eigenen Gründungsgeschichte.

Klaus Schnaible, Pommelsbrunn. August 2026 (1.00)