

# I. Das biblische Bild der Epoche

## I.1 Überlegungen zum Epochenbegriff

Baeck, L., Das Wesen des Judentums, 1. Aufl. 1905; zitiert nach der Sonderauflage von 1985. – Blumenberg, H., Aspekte der Epochenschwelle, Cusaner und Nolaner, Frankfurt/M. 1976. – Boccaccini, G., Il medio giudaismo. Per una storia del pensiero giudaico tra il terzo secolo a. e. v. e il secondo secolo e. v., Genova 1993. – Brincken, A.-D. von den, Beobachtungen zum Aufkommen der retrospektiven Inkarnationsära, in: AfD 25 (1979) 1–20. – ders., Historische Chronologie des Abendlandes. Kalenderreformen und Jahrtausendrechnungen, Stuttgart 2000. – Conzelmann, H., Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas, Tübingen 1954; <sup>7</sup>1993. – Crossan, J.D., Der historische Jesus, München 1994. – Cullmann, O., Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung, Zürich 1946; <sup>3</sup>1962. – Frei, H.W., The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics, New Haven / London 1974. – Heschel, S., Der jüdische Jesus und das Christentum. Abraham Geigers Herausforderung an die christliche Theologie, Berlin 2001. – Mack, B.L., A Myth of Innocence. Mark and Christian Origins, Philadelphia 1988. – ders., Wer schrieb das Neue Testament? – Die Erfindung des christlichen Mythos, München 2000. – Mayordomo-Marín, M., Den Anfang hören. Leserorientierte Evangelienexegese am Beispiel von Matthäus 1–2, Göttingen 1998. – Melville, H., Pierre. Oder die Doppeldeutigkeiten, München 2002. – Moxter, M., Erzählung und Ereignis. Über den Spielraum historischer Repräsentation, in: Schröter, J. / Brucker, R. (Hg.), Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung, Berlin / New York 2002, 67–88. – Noffke, E., Introduzione alla letteratura mediogiudaica precristiana, Torino 2004. – ders., Cristo contro Cesare. Come gli ebrei e i cristiani del I secolo risposero alla sfida dell'imperialismo romano, Torino 2006. – Reinmuth, Eckart, Neutestamentliche Historik. Probleme und Perspektiven, Leipzig 2003. – Ricoeur, P., Zeit und Erzählung, Bd. I: Zeit und historische Erzählung, München 1988. – Sanders, E.P., Jesus and Judaism, Philadelphia 1985. – Sasse, M., Geschichte Israels in der Zeit des Zweiten Tempels. Historische Ereignisse, Archäologie, Sozialgeschichte, Religions- und Geistesgeschichte, Neukirchen-Vluyn 2004. – Stemberger, G., Geschichte der jüdischen Literatur. Eine Einführung, München 1977. – Vogler, G., Probleme einer Periodisierung der Geschichte, in: Goertz, H.-J. (Hg.), Geschichte. Ein Grundkurs, Hamburg <sup>2</sup>2001. – Witherington III., B., New Testament History. A Narrative Account, Grand Rapids / Carlisle 2001.

„Christus aber war ein Chronometer.“  
Herman Melville<sup>1</sup>

### I.1.1 Was ist ein Epochenbegriff?

Die „biblische“ Epoche, die im Zentrum dieses Bandes der *Biblischen Enzyklopädie* steht, wird hier „Jesus und seine Zeit“ genannt. Schon die Formulierung macht auf eine gewisse Verlegenheit aufmerksam, da sie nicht ohne Weiteres als Bezeichnung einer „historischen“ Epoche erkennbar ist, geschweige denn als solche eingeführt wäre, wie dies für Epochenbezeichnungen wie „die frühe Königszeit Israels“, „die Exilszeit Israels“ oder auch „das Zeitalter des Hellenismus“ bzw. „das Urchristentum“ gelten kann. Epochenbezeichnungen zäsurieren das historische Zeitkontinuum nach bestimmten Merkmalen und präsentieren auf diese Weise so etwas wie das Typische eines Zeit-

---

<sup>1</sup> Melville 2002, 366.

abschnittes in einem einzigen Wort.<sup>2</sup> Doch die jeweiligen Epochenbegriffe haften den Zeitabschnitten von selbst nicht an, sondern sie werden ihnen beigelegt zur *nachträglichen* Erklärung des Vergangenen aus der Perspektive der jeweiligen Gegenwart. Sie sind Interpretationen und enthalten oft auch Wertungen. Sinnvoll sind sie nur innerhalb einer Matrix, eines Bezugsrahmens, innerhalb dessen sich ein Zeitalter von einem anderen abheben lässt. Die „Wilhelminische Epoche“ zum Beispiel formuliert eine sinnvolle Differenz nur innerhalb der Matrix der deutschen (und etwa nicht der amerikanischen) Geschichte der Neuzeit und lässt sich unterscheiden von der „Weimarer Zeit“, um ein Beispiel zu nennen. Epochenbegriffe sind also Konstrukte eines Aspekt- oder Bezugsrahmens, der die Zusammengehörigkeit eines abzugrenzenden Bereichs innerhalb eines Zeitkontinuums erkennbar machen soll. Diese Aspekte oder „Bereiche“ können auf einen geographischen Raum, eine Ethnie bzw. Nation, eine Religion, aber auch auf politische Vorherrschaften und kulturelle Konstellationen bezogen sein. Wichtig ist immer auch, worauf man als das Unterscheidende rekurriert, um „Abläufe und Prozesse überschaubar zu ordnen und in ihrem Wesen und Sinngehalt zu durchleuchten“.<sup>3</sup>

### *1.1.2 Antike und biblische Periodisierungen der Weltgeschichte*

Periodisierungen der Geschichte und sogar des gesamten Weltgeschehens begegnen schon in der Antike. Bekannt sind etwa die mythischen Weltalterspekulationen, die seit Hesiod die Zeitalter nach einem von Gold bis Eisen abfallenden Metallschema einteilen und dabei auch kosmisch-planetarische Vorgänge stattfinden sehen. Bemerkenswert ist zudem die Verbindung der jeweiligen Zeitalter mit Stufen von Kulturentwicklungen der Menschheit und nicht zuletzt die Wertung am Kriterium der An- oder der Abwesenheit von Recht und Frieden, aber auch der Fruchtbarkeit. Verwandt ist mit den griechischen Zeitalter-Spekulationen die Zäsurierung der Weltgeschichte nach der Abfolge von Reichen im Danielbuch (2,31–45), die auch mit Metallsymbolik arbeitet. Doch wird hier zugleich ein Unterschied deutlich. Es ist nämlich der Zeitalterwechsel als Abfolge von (aus der Perspektive Israels) fremden und immer unbeständiger werdenden Königreichen vorgestellt, die schließlich alle untergehen und einem ewigen Königreich weichen müssen, das der Himmelsgott selbst errichtet (Dan 2,44). Diese Perspektive auf ein *Ende* einander folgender Reiche und das Kommen eines ewigdauernden Königreiches, das Gott selbst errichtet, bestimmt auch nachbiblische jüdische Schriften und nicht zuletzt das Neue Testament. Besonders wirkungsmächtig hat sie sich im Chiliasmus der Johannesoffenbarung erwiesen. Ordnung in den Geschehensablauf bringen aber gerade auch in der biblischen Überlieferung *Genealogien*. Auch sie können sich mit Auf- und Abstiegsvorstellungen verbinden. Das Beispiel der Genealogie, die das Matthäusevangelium eröffnet, soll gleich noch näher betrachtet werden. Periodisierungen finden sich vor allem bei den Griechen und den Römern in der Strukturierung der Zeit nach Ären, die nicht selten mit Herrscherdynastien verknüpft sind. Gewissermaßen eschatologisch-heilsgeschichtlich aufgeladen sind die Vorstellungen von der Wiederkehr des Goldenen Zeitalters in der lateinischen Dichtung. Zumal Vergil hatte Augustus und seine Zeit mit der Erfüllung der Erwartung der Wiederkehr in einen Zusammenhang gebracht. Aber diese „Eschatologie“ hat auch Augustus selbst befördert, etwa durch die Säkularfeiern

<sup>2</sup> Vgl. Vogler 2001, 203–213.

<sup>3</sup> Vogler 2001, 210.

im Jahre 17 v.Chr., die vor aller Augen den Anbruch der neuen Epoche des Friedens, der Fülle und der Fruchtbarkeit demonstrieren sollten. Als Mittel der Epochenpropaganda dienten dabei auch Münzinschriften und nicht zuletzt die prächtige *Ara Pacis Augustae*, die Altaranlage auf dem Marsfeld Roms, die dem Epochenbewusstsein monumentalen Ausdruck gegeben hat.<sup>4</sup> Das „augusteische (erhabene) Zeitalter“ (*saeculum augustum*) wurde bald nach dem Tod des Augustus schon zum Epochenbegriff erhoben. Diesem Epochendenken durchaus vergleichbar bzw. verwandt, wenn nicht gar partiell hintergründig auf es bezogen, ist im *Neuen Testament* die Rede vom Ende oder der Fülle bzw. der Erfüllung der Zeit oder von der Vollendung der Weltzeit oder der Weltalter. Das Pathos dieser Aufnahme apokalyptischer Endzeitspekulationen ergibt sich daraus, dass deren Anwendung im Neuen Testament das Bewusstsein einschließt, selbst schon über die Epochenschwelle getreten zu sein und in der Endzeit zu leben. So kann Paulus von der Gegenwart, die ihn und seine Adressaten schon bestimmt, sagen, dass *die Endpunkte der Äonen/Weltzeiten zu uns gelangt sind* (1Kor 10,11), was in jedem Fall heißt, dass das Ende der Zeit und des Weltlaufs, *dieses vergehenden Äons* (1Kor 2,6), schon da ist. Sieht man die Plurale *Endpunkte* und *Äonen* als genuine an, so kann man auch verstehen, dass die Wendepunkte der Weltalter, nämlich der von *diesem Äon* bzw. dessen Ende und der des kommenden *neuen Äon* bzw. dessen Anfang sich in der Gegenwart so überschneiden, dass Paulus jedenfalls sich und die Glaubenden in Korinth als *schon* in diesem neuen (unvergänglichen) und *noch* in jenem alten (vergänglichen) Äon befindlich sieht. Eine solche „Trennung der Zeiten“ in einen *ersten* und einen *zweiten* Äon kennt etwa das apokalyptische Esrabuch (4Esr 6,7), doch kann es zugleich von der *Beendung* der Zeiten und der *Erfüllung* der *saecula/Äonen* im Blick auf das erste Weltzeitalter sprechen (4Esr 11,44). Jedenfalls deutet das Nebeneinander von Beenden und Erfüllen hier darauf hin, dass auch im Neuen Testament mit der *Fülle/Erfüllung der Zeit(en)* die Vollständigkeit im Sinne des Zuendekommens der Frist, die Gott gesetzt hat, gemeint ist. Wenn Paulus darum in Galater 4,4 sagt, dass, *als die Erfüllung der Zeit (chronos) gekommen war, Gott seinen Sohn sandte, geboren von einer Frau und geboren unter der Tora*, dann ist damit das Vollständigwerden der von Gott eingeplanten Zeit, das heißt das ihr von Gott bestimmte Zuendekommen gemeint, das mit dem Erscheinen seines Sohnes auf der Erde anhebt (vgl. auch Eph 1,10). Dem entspricht die Wendung „Vollendung (*synteleia*) der Äonen“ (Hebr 9,26) bzw. „des Äon“ (Mt 28,20 u.ö.). Vorausgesetzt wird hier immer, dass Gott Zeiten und Fristen für die Dauer der *Weltalter/Äonen* oder gar des ganzen irdischen Weltenlaufs festgelegt hat, und zwar nach Paulus in einem Heilsratschluss, der sogar *vor den Äonen* gefasst wurde (1Kor 2,7). Das Ende der Zeit markiert das Auftreten des Gottessohnes, welches wiederum die Gegenwart als Endzeit qualifiziert, das heißt als den *Zeitabschnitt (kairos)*, in dem das Ende der Zeit (*chronos*) selbst herbeigeführt wird. Dieser Dramatisierung des letzten Zeitabschnitts entspricht, dass Paulus ihn als *Kairos* kennzeichnet, der einerseits durch Bedrängnis (Röm 8,18), andererseits aber auch durch die erwartete (Nähe der) Errettung oder Erlösung (2Kor 6,2) bestimmt ist. Da dieser letzte Zeitabschnitt des Weltenlaufs jedenfalls „zusammengedrängt“ (1Kor 7,29) ist, also die Zeitdauer nur noch kurz ist, weil sie von Gott verkürzt worden ist, steht das endgültige Vergehen des ganzen Wesens des Kosmos bevor (1Kor 7,31).

Im ältesten Evangelium wird dieser letzte Zeitabschnitt programmatisch von Jesus angesagt und mit seiner Verkündigung des *Evangeliums* verbunden: *Die Zeit (kairos) hat*

<sup>4</sup> Vgl. Noffke 2006.

sich erfüllt und das Königreich Gottes ist nahe. Kehrt um und vertraut der Heilsbotschaft (Mk 1,15). Hier spielt allerdings die Perspektive eine Rolle, die uns schon im Danielbuch begegnete. War dort von der Errichtung eines künftigen ewigen Königreiches durch den Gott des Himmels nach der Abfolge verschiedener vergänglicher und untergehender Königreiche die Rede, so wird hier eben das Nahesein des göttlichen Königreiches proklamiert. Der Zeitabschnitt (*kairos*), der diesem kommenden Gotteskönigreich vorangeht, hat sich erfüllt, das heißt, er ist an sein Ende gekommen, wenn auch noch nicht absolut zu Ende. Dabei ist nicht zu unterschätzen, dass das bedeutungsvolle Stichwort *Evangelium* und seine geprägte politisch-religiöse Semantik, wie sie sowohl im jüdischen wie im römisch-hellenistischen Milieu ausgebildet wurde, hier verwendet wird. Das Nahesein des göttlichen Reiches wird nicht zufällig als Heilsbotschaft verkündigt, weil das Stichwort *Evangelium* immer auch den imperialen Sinn einer guten Nachricht von einem Sieg oder die feierliche Proklamation des Kommens eines Herrschers bzw. von einem Herrschaftsantritt (auch vom Geburtstag eines Gottkaisers) hat. Das *Evangelium* ist die Botschaft eines heilvollen Ereignisses, das die Menschheit in ein Stadium des Neuen oder Besseren versetzt. Zur römischen Propaganda gehört auch, wie zumal die Priene-Inschrift zeigt, dass die Geburt des „Gottes Augustus“ bzw. der Geburtstag des Kaisers gleichsam als neuer Anfang von allem und als Abwendung von Unheil (er ist „Retter“) und damit als allumfassende, universale Rettung der Menschheit gefeiert wird. Ebendieser Zusammenhang von Universalität, größtmöglicher Rettung, Einzigkeit und Macht des Retters, der nicht zuletzt auch an dem hellenistischen Herrschertitel *Retter* haftet, wird bei Paulus mit dem Stichwort „*Evangelium*“ verbunden. Es ist Heilsbotschaft vom Herrschaftsantritt des Gottessohnes und Herrn Jesus Christus, der als Nachkomme Davids zum königlichen Gesalbten (*christos*) und aufgrund der Totenaufweckung zu einer himmlischen Machtstellung designiert ist (Röm 1,3f.), von der her er erscheinen und sich als *Retter* (Phil 3,20f.) der Seinen erweisen wird. Hier deutet sich eine mythisierende Interpretation an, der wir uns noch näher zuwenden müssen.

Eine genealogisch strukturierte Periodisierung findet sich im Matthäusevangelium. Es wird eröffnet mit dem an die Genesis anklingenden Syntagma (Gen 2,4; 5,1 LXX) „Buch der Genesis Jesu Christi, des Sohnes Davids, des Sohnes Abrahams“ (Mt 1,1), um die Geschichte von der Geburt Jesu mit der Geschichte Israels in einer Genealogie, also der Abbeviatur einer Geschichtserzählung, zu verknüpfen.<sup>5</sup> Sie reicht von Abraham, dem Stammvater Israels, über David, dem Stammvater des messianischen Königs, bis zum Davididen Josef, dem „Mann Marias“, der Mutter des messianischen Erlösers. Die Periodisierung nach jeweils vierzehn Gliedern – von Abraham bis zu David, von David bis zur Babylonischen Gefangenschaft, von der Babylonischen Gefangenschaft bis zum Gesalbten/Christus – ist als die Erfüllung eines planmäßigen und geordneten Handelns Gottes in der Zeit zu verstehen, in der nach dem Anfang (Abraham), dem Höhepunkt (David) und dem Niedergang (Babylonische Gefangenschaft) der Geschichte Israels mit der Geburt Jesu Christi ein neuer Anfang (Abrahamsohn) und Höhepunkt (Davidsohn) gesetzt wird. Dass dieser Neuanfang zugleich eine über die Geschichte Israels hinausweisende neue Perspektive hat, deutet die Unregelmäßigkeit im Stammbaum bei Josef an, der eben nicht der Vater Jesu, sondern der „Mann der Maria“

<sup>5</sup> Vgl. dazu Mayordomo-Marín 1998, 238ff.

ist, deren Kind vom Heiligen Geist gezeugt wird.<sup>6</sup> Als Abraham- und Davidsohn ist Jesus Christus auch der Gottessohn, dem denn auch nach seiner Geburt aufgrund eines kosmischen Zeichens die Weisen aus dem Morgenland huldigen und dessen Schüler/Jünger von dem Auferstandenen am Ende den Auftrag erhalten, „alle Völker“ zu Jüngern zu machen, zu belehren und zu taufen (Mt 28,19f.). Verbunden wird dies mit einer Beistandszusage „bis zur Vollendung des Äon“.

Verbindet sich mit dem Epochendenken, wie schon erwähnt, die Rede von der *Fülle* oder der *Erfüllung* der Zeit, so impliziert dies die Vorstellung, dass auch ein Abschluss einer Zeit des Wartens erreicht ist, und der Beginn der (messianischen) Zeit und der Erfüllung und Inkraftsetzung göttlicher Verheißungen stattfindet. Dass dabei nicht nur dem geschichtlichen Auftreten Jesu Christi selbst, sondern auch dessen (Augen-)Zeugen eine besondere Rolle zukommt (vgl. auch Joh 1,14; 1Joh 1,1ff.), soll noch kurz beleuchtet werden. Anlässlich der Nachwahl eines Apostels, der die Vollzahl der Zwölf nach dem Ausscheiden des Judas Iskarioth wieder herstellen soll, heißt es:

Apostelgeschichte 1,21–22 (m.Ü.)

21 Es muss nun von den Männern, die mit uns zusammen waren *in der ganzen Zeit, in der der Herr/Kyrios Jesus bei uns ein- und ausging*, 22 *angefangen von der Taufe des Johannes bis zu dem Tag, an dem er von uns hinweg aufgenommen wurde* – von diesen (muss) einer zusammen mit uns Zeuge seiner Auferstehung werden.

Das Beispiel zeigt, dass die Apostelgeschichte für den geschichtlichen Zeitraum der irdischen Anwesenheit Jesu, die „Zeit Jesu“, (noch) keinen eigenen (Epochen-)Begriff hat. Es ist für sie die Zeit, in der der „Herr Jesus“ (!) bei seinen Jüngern „ein- und ausging“, d.h. es ist eine durchaus messbare Zeit (*chronos*). Doch gemessen wird sie an der Gegenwart des *Herrn* Jesus, damit – nach Darstellung der Apostelgeschichte – an einer zum Zeitpunkt des Erzählers und seiner Leser und Leserinnen (jetzt) im Himmel existierenden himmlischen „Person“,<sup>7</sup> die vorher eine gewisse Zeitspanne auf der Erde verbracht hat. Diese wird vor allem von der Taufe Jesu durch Johannes einerseits und seiner Aufnahme in den Himmel andererseits definiert. Durch diese Eckpunkte wird die Zeit der „irdischen Anwesenheit“ einer himmlischen Gestalt, des Gottessohnes, der mit seiner Himmelfahrt nach dem Tod in die Rolle des göttlichen Herrschers versetzt wird, zäsuriert. Die Taufe und die Aufnahme in den Himmel, die ihrerseits die Auferstehung voraussetzt, rufen eine umfassende Erzählung auf (nämlich die, die das Lukasevangelium erzählt). Diese Mythisierung der Zeit Jesu wird auch andernorts im Neuen Testament vorgenommen, und zwar auch so, dass Jesus selbst eine mythische Vorgeschichte im Himmel als Gottessohn oder göttlicher Logos hat, wodurch seine „irdische“ Anwesenheit zugleich als Zeit der Erniedrigung (vgl. nur Phil 2,6ff.) oder „Fleischwerdung“ (Joh 1,14) und als Übergangszeit zwischen zwei himmlischen Existenzweisen erscheint. Deutlich ist aber auch hier: Gemeint ist nicht einfach eine Geschichts-Epoche unter anderen, es ist vielmehr eine ausgezeichnete Zeit, ausgezeichnet durch die Anwesenheit des himmlischen Gottessohnes Jesus auf der Erde.

<sup>6</sup> Vorbereitet wird dieser Bruch in der Genealogie durch die Erwähnung von vier anderen Frauen (Tamar, Rahab, Ruth, „die des Uria“ = Batseba), denen allen eigentlich nur die Herkunft aus den Völkern bzw. die Ehe mit einem Nichtjuden gemeinsam ist.

<sup>7</sup> Von seiner Auffahrt in den Himmel war kurz zuvor die Rede (Apg 1,9–11); seine gegenwärtige Anwesenheit im Himmel wird dann an weiteren Stellen der Apostelgeschichte vorausgesetzt, etwa: Apg 7,54–57; 9,3–6.

### I.1.3 *Christus als „Mitte der Zeit“ – ein meta-historisches oder mythisierendes christliches Epochedenken*

Was in neutestamentlichen Schriften als apokalyptische Dramatisierung der Zeit Jesu zur Endzeit, also zum Beginn des letzten Zeitabschnitts vor dem Ende der Zeit überhaupt, zu finden ist, wird mit der Kanonisierung des Neuen Testaments zum Teil einer großen Geschichtserzählung bzw. eines christlichen Epos'. Burton L. Mack hat darauf hingewiesen, dass sich mit der literarischen Endgestalt der christlichen Bibel die Kanonisierung eines Mythos verbindet, der dem Christentum sowohl das Mandat zur universalen Ausbreitung, der missionierenden „Bekehrung“ aller Völker, als auch eine anamnetische Rückbeziehung auf das „Heilige Land“, den historisch-partikularen Ort der Ereignisse seines Ursprungs, einschrieb.<sup>8</sup> Ja, im Doppelkanon des „Alten“ und „Neuen“ Testaments entfaltet die christliche Bibel eine noch un-beendete Geschichte der Menschheit zwischen Schöpfung und Erlösung. Und innerhalb dieser kosmischen Geschichte schreibt sie Christus zu, der „Angelpunkt“ der Wende zur Erlösung zu sein. Die Aneignung der jüdischen heiligen Schriften verlieh dem Christentum dabei Althehrwürdigkeit. Zugleich konnte es aber, da der jüdische bzw. hebräische Kanon auf den Tempel zielt (2Chr 36,23), der durch dessen bleibende Verwüstung nach dem Jahr 70 delegitimiert schien, als dessen Erbe in globaler Zielrichtung auftreten. Demgemäß hat der christliche Doppelkanon die Funktion, den Bezugsrahmen für die Epochen der Menschheitsgeschichte darzustellen. Die große *Geschichtserzählung* beginnt im ersten Buch der Bibel (1Mose/Genesis) mit der Schöpfung der Welt und endet im letzten Buch (Offenbarung/Apokalypse des Johannes) mit einem Ausblick auf das Ende der ersten Schöpfung und den Beginn eines neuen Himmels und einer neuen Erde. Die biblischen Bücher entfalten einen Erzählbogen, sofern man diese traditionelle Sicht teilt,<sup>9</sup> der die „Weltgeschichte“ und insbesondere die Menschheitsgeschichte in den Rahmen von Schöpfung und Erlösung einfasst. In deren Verlauf gibt es wie in allen Erzählungen einen Anfang, eine Mitte (nicht unbedingt im chronologischen Sinn) oder Krise und ein Ende als Lösung der Krise. Innerhalb dieses Spannungsbogens stellt das Auftreten von Jesus Christus nicht (mehr) den Beginn des Endes dar. Er erscheint zwar im Zusammenhang einer Krise der Menschheit und nicht zuletzt auch der des Gottesvolkes Israel als deren Lösung, weswegen mit ihm zugleich die bisherige Geschichte in die Perspektive eines dramatischen Endes der alten Schöpfung gerät. Doch zugleich stellt er den Beginn der Perspektive auf einen Neuanfang, eine neue Schöpfung und damit eine Erneuerung der Menschheit, her. Mit ihm tritt sie in den Horizont der Erlösung und des Endes der Zeiten ein. Doch wie das letzte Buch der christlichen Bibel prophetisch mit dem tausendjährigen Zwischenreich (Offb 20,1ff.) angesagt hat, gibt es eine Epoche der Heilsverwirklichung für die, die sich im Martyrium standhaft zu Christus bekannt haben.

In der christlich geprägten westlichen Kultur wird mit Christus dann mehr als nur eine Epoche der Geschichte verbunden. Er ist „Anfang“ einer neuen Zeitrechnung, sofern der christliche Kalender von seiner Geburt an die Jahre nach vorwärts zählt; er ist aber auch „Mitte“ der Zeit, sofern eben dieser Vorwärtszählung eine Rückwärtszählung später hinzugefügt wurde.

<sup>8</sup> Dazu Mack 2000, 338ff.

<sup>9</sup> Diese Sicht prägte die Bibellektüre der so genannten vor-kritischen Zeit, also vor dem Aufkommen der historischen Kritik. Dazu Frei 1974.

Das Vorwärtszählen nach Christi Geburt geht auf den skythischen Mönch Dionysius Exiguus zurück. Er hat im 6. Jahrhundert erstmals die Zeitrechnung von der Fleischwerdung des Herrn Jesus Christus an (*ab incarnatione domini Jesu Christi*) eingeführt. Dabei folgte er einerseits der antiken Art der Zählung nach Ären. Andererseits wollte er die bis dahin gängige Zählung nach der diokletianischen Ära vermeiden, weil der römische Kaiser Diokletian für seine Christenverfolgungen berüchtigt war. Zur Berechnung der künftigen christlichen Osterfestzyklen setzte er das 248. Jahr diokletianischer Zählung mit dem Jahr 532 nach der Geburt bzw. der Fleischwerdung des Herrn Jesus Christus gleich, wodurch der (ihm nicht durchschaubare) ironische Fehler entstanden ist, dass Christi Geburt vor der Zählung nach Christi Geburt stattgefunden haben muss.<sup>10</sup> Dieses Vorwärtszählen nach Christi Geburt begründete Dionysius Exiguus positiv so: *damit der Beginn (exordium) unserer Hoffnung uns um so vertrauter hervortrete und die Ursache der menschlichen Wiederherstellung (causa reparationis humanae), nämlich unser Erlöser, um so herrlicher erstrahle*. Alles, was vor Christi Geburt lag, wurde noch nach der Weltära, also nach dem Beginn der Welterschöpfung, datiert, ein Brauch, der im religiösen Judentum noch heute üblich ist. Mit der von Dionysius Exiguus übernommenen Zählung nach der Fleischwerdung Christi verbindet sich jedoch nicht so sehr die Vorstellung, dass Christi Geburt das Zentrum oder die Mitte der Heilsgeschichte, sondern vielmehr, dass der Anfang des Dramas der Wiederherstellung des Menschengeschlechts durch die Geburt seines Erlösers und Herrn Jesus Christus gemacht wurde. Die Dramatisierung der Zeit, die mit der Zählung nach der Geburt Jesu Christi verbunden ist, verändert sich durch die retrospektive Zählung, also dadurch, dass nicht nur von Christi Geburt an vorwärts, sondern auch rückwärts gezählt wird. Sie verdankt sich freilich eines durchaus sehr pragmatischen Interesses an chronographischen Tabellen mit dem Aufkommen der Buchdruckerei.<sup>11</sup> Doch entsteht nun der Eindruck, dass Christi Geburt die „Mitte“ der Zeit(rechnung) ist. Oscar Cullmanns Entwurf einer Theologie der Heilsgeschichte knüpft hier an,<sup>12</sup> auch – jedenfalls abgeleitet davon – Hans Conzelmanns Deutung der lukianischen Theologie.<sup>13</sup>

Christus (unter)teilt die Zeit. Das hat Herman Melville, der Verfasser des *Moby Dick*, in die Metapher gebracht: „Christ was a chronometer.“ Christus teilt die Zeit ein. Die Jahre werden durch Bezug auf ihn gemessen und gezählt, nämlich als die Zeit *vor* und als die Zeit *nach* seiner Geburt (v.Chr./n.Chr.), auch wenn im Alltagsleben längst aus dem Blick verloren wurde, dass damit jedes Jahr nach Christi Geburt ein *Annus Domini* ist. Christus prägt innerhalb der christlichen Tradition so nicht nur eine geschichtliche Epoche, er ist nachgerade von *meta-historischer* oder mythischer Bedeutung. Selbst wenn wir „nur“ von der Zeit seiner „irdischen“ Anwesenheit sprechen, einem Zeitabschnitt von ca. 30 bis 35 Jahren, so sprechen wir in Kategorien, die ansonsten kaum zur Kennzeichnung von historischen Epochen verwendet werden. Auch Formulierungen wie „Zeit der Offenbarung/des Offenbarers“ oder „Erfüllungszeit“ setzen immer schon eine biblische „Ordnung der Dinge“ voraus.

#### I.1.4 Die „Zeit Jesu“ als historischer Epochenbegriff

Christus als der große Chronometer, der für die Einteilung der Zeit (und von Epochen übergreifenden Ausmaßes) steht, ist nicht einfach in Kategorien einer historischen Persönlichkeit zu fassen. Er ist vielmehr eine himmlische Gestalt, der Gottessohn, der eine Zeit der irdischen Anwesenheit als fleischgewordenes Wort Gottes verbracht und damit

<sup>10</sup> Vgl. v. d. Brincken 2000.

<sup>11</sup> Vgl. v. d. Brincken 1979.

<sup>12</sup> Cullmann 1962. Zur Kritik des Konzepts der Heilsgeschichte s. Reinmuth 2003, 11ff.

<sup>13</sup> Conzelmann 1993. Conzelmann rechnet bei Lukas mit einer Art historisch-epochalen Ordnung: Zeit Israels, Zeit Jesu (als Mitte der Zeit), Zeit der Kirche.

die Zeit qualifiziert hat, ja, die Weltzeit in zwei Teile teilt. Umgekehrt ist nach dem Einzug der historischen Vernunft in die Theologie der Versuch, die Zeit Jesu in historisches Epochendenken einzuordnen, immer auch damit verbunden, Jesus Christus selbst zu „historisieren“. Das bedeutet: der Gottessohn und *Herr/Kyrios* Jesus Christus wird nun eingefügt in ein System, dessen Kategorien der Geschichtswissenschaft – und damit einer menschlichen und nicht mehr der göttlichen oder metahistorisch-mythischen Ordnung der Dinge – entnommen sind. Der „irdische“ Jesus ist nun nicht mehr das menschliche Prädikat des Gottessohnes, sondern er hat dieses Subjekt verloren und ist als historische Person selbst Subjekt geworden. Der „historische“ Jesus, der wie jede menschliche Person Teil von Geschichte und nichts anderes als eine historische Person ist, ist der mythischen Ordnung entnommen. Hineingestellt in den Fluss der Zeiten, die auch ihn prägen, und die er insofern prägt, als er geschichtliche Spuren hinterlässt und Wirkungen zeitigt, reicht die kurze Frist seines Lebens im Zweifel nicht mehr aus, eine eigene Epoche zu bilden. Ist es also nicht Gottes Offenbarungshandeln in und durch seinen Sohn Jesus Christus, das die spezifische Zeit seiner Anwesenheit auf der Erde formt, sondern die geschichtliche Zeit, deren Zeitgenosse er ist, und deren kulturelles, soziales, politisches, wirtschaftliches und sonst wie zu qualifizierendes Gepräge, so wird der „historische“ Jesus selbst durch das geformt, in das er hineingeboren wird. Jesus von Nazareth wird auf diese Weise ein Kind seiner Zeit, die nun vor allem auch mit ihren geschichtlichen Besonderheiten ihn prägt, ihm jedenfalls vorgegeben ist und die ihrerseits eingeordnet wird in eine Folge von geschichtlichen Perioden bzw. Epochen, die ihre charakteristischen Bezeichnungen den Zuschreibungen der historischen Wissenschaft verdanken. Und was den „Abbau der Mythisierung geschichtlicher Handlungen und Ereignisse“ angeht, so gilt, dass das „Ordnungsmittel“ der Historiographie, die Epoche, natürlich immer „von zweifelhafter Zuverlässigkeit“ ist.<sup>14</sup> Denn es müssen nun konstitutive historische Merkmale oder Faktoren namhaft gemacht werden, um periodisierende Einteilungen zu begründen.

#### I.1.4.1 Gehört die „Zeit Jesu“ in die Epochen-Matrix des Judentums oder des Christentums?

Die historische Einordnung Jesu hat seit ihren Anfängen ein Problem damit, die *Matrix* der „Zeit Jesu“ zu bestimmen. Die Frage nämlich, welcher Epoche Jesus zugehört, einer innerhalb der Geschichte des *Judentums* oder einer innerhalb der Geschichte des *Christentums*, wurde kontrovers beantwortet. In der christlichen Bibelwissenschaft mochte man Jesus jedenfalls lange Zeit zunächst nicht allein in die Geschichte des *Judentums* eingliedern. Selbst dort, wo er nicht einfach zum Religionsstifter, zum Begründer des Christentums, gemacht wurde, wurde Jesus nicht nur als Jude im Judentum der Zeit am Ende des Zweiten Tempels und etwa als Vertreter einer bestimmten Richtung in ihm verstanden. Vielmehr wurde er oft seiner Kultur, dem Judentum insgesamt, oder aber dessen zeitgenössischer Ausprägung, also dem Judentum zur Zeit Jesu, zugleich *entgegen-* und *gegenübergestellt*. Auch dann, wenn das Judesein Jesu nicht infrage gestellt wurde, suchte man Seiten an Jesus, die seine jüdische Identität transzendieren sollten. Erwähnt werden soll hier nur das bekannte Diktum von Julius Wellhausen, nach dem Jesus kein Christ, sondern ein Jude war. Doch dürfe man, fügt Wellhausen hinzu, „das

<sup>14</sup> Blumenberg 1976, 13.



Nichtjüdische in ihm, das Menschliche für charakteristischer halten als das Jüdische“<sup>15</sup>. Über Jahrhunderte hinweg hält man Jesus also in der *christlich*-theologischen Geschichtsschreibung nicht für einen Juden wie alle anderen Juden – wie zum Beispiel die Pharisäer, die Sadduzäer, die Essener; vielmehr soll Jesus immer auch ein „Anderer“, ein „Gegenüber“, ein „Antagonist“ des Judentums, eben nicht nur Jude, sondern mehr und anderes als ein Jude gewesen sein. Diese Sicht auf Jesus hat sich in der deutschen und zumal der protestantischen Forschung auch nach dem Zweiten Weltkrieg fortgesetzt. Heute und im Zusammenhang der sog. dritten Suche nach Jesus (*third quest*) wird das Judesein und die Zugehörigkeit Jesu zum Judentum seiner Zeit zwar nirgendwo infrage gestellt, doch konstruiert zum Beispiel J.D. Crossan ein doppeltes Judentum, ein so genanntes „inklusives“ und ein „exklusives“, bei welcher Unterscheidung dann Jesus wie selbstverständlich dem „inklusiven Judentum“ zugerechnet wird, das nach Crossan eine „Synthese jüdischer und heidnischer Tradition“ anstrebte. Dies verbindet sich bei Crossan auch damit, dass er einen „jüdischen Kynismus“ erfindet, dem er Jesus zuordnet.<sup>16</sup> Auf diese Weise wird Jesus nun als Jude zum Repräsentanten einer das Judentum selbst transzendierenden Position, der Crossan dann auch bescheinigt, „gegen die mediterrane Ideologie“<sup>17</sup> gerichtet gewesen zu sein. So wird er nicht speziell gegen das Judentum, aber auch gegen es, sofern es die „mediterrane Ideologie“ vertritt, gestellt.

Mit dieser Bestimmung ist das Interesse verbunden, Jesus in die Entstehungsgeschichte des Christentums einzuordnen. Die christliche Theologie und die von ihr geprägte Historiographie neigen deshalb dazu, schon in den „historischen“ Jesus (in seine Botschaft und sein Verhalten) mehr oder weniger markante *Unterschiede*, wenn nicht gar *Gegensätze* zum Judentum hineinzulegen. Man sah ihn so Grundlagen für die Entstehung des Christentums legen, wenn man ihn nicht überhaupt gleich zum Stifter des Christentums erklärte. Zugleich sollte er aber auch den Höhepunkt einer geschichtlichen Entwicklung im Judentum darstellen oder aber über das „Spätjudentum“ (siehe gleich unten) hinweg wieder an die Propheten des Alten Testaments angeknüpft haben („Propheten-Anschluss-Theorie“). Aber auch Crossan, um noch einmal ihn zu erwähnen, der das Judentum der Zeit Jesu als die „Matrix“ ansieht, aus der das frühe Christentum und das rabbinische Judentum sich entwickelt haben sollen, stellt Jesus auf die Seite des Teils dieser Matrix, nämlich auf die des von ihm so genannten „inklusiven Judentums“, aus dem das frühe Christentum entstanden sein soll, während das rabbinische Judentum eine Entwicklung des so genannten „exklusiven Judentums“ darstelle.<sup>18</sup> Auch andere moderne christliche Interpreten des historischen Jesus wie etwa E.P. Sanders, für den Jesus sicher zum Judentum gehört, suchen nach Ansätzen beim historischen Jesus, die erklären sollen, warum die Jesusbewegung schließlich mit dem Judentum „gebrochen“ habe.<sup>19</sup> Demgegenüber kam zumal mit der jüdischen historischen Jesusforschung im 19. Jahrhundert eine Perspektive auf, in der Jesus konsequent in die jüdische Geschichte der Zeit des Zweiten Tempels im Land Israel und in die diese Epoche prägenden Richtungs- und Konfliktkonstellationen historiographisch und auch religionsgeschichtlich eingeordnet wurde. Hier war nicht mehr Jesus der Bezugsrahmen für die Bestimmung des zeitgenössischen Judentums, wie es etwa der Titel des bekannten Werks von Emil Schürer

<sup>15</sup> Dazu ausführlicher unten S. 161–164.

<sup>16</sup> Crossan 1994, 548ff. Crossan nimmt hier Ansätze von Mack 1988 auf.

<sup>17</sup> Crossan 1994, 401.

<sup>18</sup> Crossan 1994, 554ff.

<sup>19</sup> Sanders 1985, 18.

sagt: Geschichte des jüdischen Volkes *im Zeitalter Jesu Christi* (1886–90). Vielmehr wird nun umgekehrt die Geschichte des jüdischen Volkes zum Bezugsrahmen für Jesus. Für diese nicht zuletzt mit dem Werk von Abraham Geiger verbundene historische Sicht hat Susannah Heschel treffend von der „Umkehrung des Blicks“ gesprochen.<sup>20</sup> Bemerkenswert daran ist auch, dass das Judentum Jesu hier nicht nur nicht als etwas ihm bloß Äußerliches oder als etwas Partielles an ihm, sondern als das ihn gänzlich Bestimmende und Wesentliche beschrieben wird. Jesus war ein Jude und nichts anderes als ein Jude, gleichviel welcher der Richtungen im zeitgenössischen Judentum man ihn und ob man ihn überhaupt einer bestimmten Richtung zuordnet. Und demgegenüber wird das entstehende Christentum von Jesus radikal unterschieden, sofern sich aus dieser Interpretationssicht hier so etwas wie eine Überformung der Botschaft Jesu mit nichtjüdischen Elementen vollzogen haben soll. Als Vermittler dieser Entwicklung gilt dann oft Paulus von Tarsus. Aber auch er kommt immer weniger infrage, wie die neuere Paulusforschung nahelegt. S. Heschel kennzeichnet diese „Gegengeschichte“, die nun von jüdischen Forschern über Jesus geschrieben wurde, mit Bezug auf deren Protagonisten Abraham Geiger so: „Geiger versuchte ... die Verbindung zwischen Christentum und Jesus zu durchtrennen, so wie die christlichen Theologen seiner Zeit die Verbindung zwischen Jesus und dem Judentum aufzulösen trachteten.“<sup>21</sup> Wie sich damit nun auch ein selbstbewusstes Judentum im wissenschaftlichen Diskurs über Jesus zu Wort meldete, das den Herabsetzungen, Demütigungen und Einschüchterungen von christlicher Seite entgegentrat, kann man etwa auch daran ermessen, dass Leo Baeck in seiner Auseinandersetzung mit Adolf von Harnacks Säkularschrift den Gedanken einer jüdischen Mission herausstellt und dazu sagt, dass er „im Eigentlichsten (bedeutet), dass das Jüdische in seinem Grunde das Menschliche ist“<sup>22</sup>. Bedenkt man in diesem Zusammenhang den Angriff, den Wellhausen geführt hat, wird man diese Umkehrung recht einordnen. Doch wichtiger ist für unseren Zusammenhang die Erkenntnis, dass eine historische Jesusforschung wie alle Geschichtsdeutung und -schreibung eine *Konstruktion* im perspektivischen Interesse ihrer Autoren ist, die – wie Paul Ricoeur zeigt – in der Rezeption einer Geschichte von Episoden den einen oder den anderen „Schlusspunkt“ setzen will, den sie an und für sich selbst nicht hat und auch nicht intendiert haben muss, und damit etwas „Ganzes“ herstellen will.<sup>23</sup> In der Geschichte sind nicht nur „die Handlungen eines Subjekts Teil eines Bezugsgewebes, in das auch andere ihre Fäden einschlagen“<sup>24</sup>. Es gilt dies viel mehr noch für die dem handelnden Subjekt entzogenen Wirkungen auf und Rezeptionen durch andere Subjekte und deren Handeln.

Die Unentschiedenheit der (älteren) christlichen Jesusforschung, die hin und her schwankt zwischen einem Jesus, der in die christliche Zeitrechnung eingeordnet wird, und einem Jesus, der zum Judentum gerechnet wird, erstaunt, da die biblischen Erzählungen von Jesus nichts anderes als die Matrix des *Judentums* für das Verständnis Jesu und seiner Zeit nahelegen. Wir finden die entsprechenden Erzählungen in den *vier Evangelien des Neuen Testaments: Matthäus, Markus, Lukas und Johannes*. Sie zeigen uns einen Jesus, der als Jude im Lande Israel lebt, handelt und stirbt, der mit anderen Juden und Jüdinnen interagiert, durchaus auch im Disput, der die römische Herrschaft erleiden muss, besonders am Ende seines Lebens, da ihn der Präfekt Roms für die Provinz Judäa,

<sup>20</sup> Heschel 2001, 25ff.

<sup>21</sup> Heschel 2001, 214.

<sup>22</sup> Baeck 1985, 78.

<sup>23</sup> Vgl. Ricoeur 1988, 108 u.ö.

<sup>24</sup> Moxter 2002, 82.