

Hans Maaß

## Hat denn Gott sein Volk verstoßen?

**Christliche Judenfeindlichkeit vom Neuen Testament bis  
Eusebius von Cäsarea**

### *Vorwort*

In den letzten Jahren sind zahlreiche Untersuchungen zu Judenfeindlichkeiten in den verschiedenen Epochen der Kirchengeschichte erschienen. Auch das Neue Testament blieb dabei nicht ausgespart, obwohl die Kritik an neutestamentlichen Schriften naturgemäß erheblich zurückhaltender ausfällt als etwa an Luther, an mittelalterlichen Diskriminierungen und Pogromen und dem rassistischen Antisemitismus des 19. und 20. Jahrhunderts, der auch an der Theologie nicht spurlos vorüber ging, sondern stellenweise sogar unter Rückgriff auf uralte antijüdische Vorurteile verstärkt wurde.

Viele dieser Schriften leisten Basisarbeit, stellen erste Versuche einer neuen Bewusstseinsbildung dar, gehen auf öffentliche Vorträge oder universitäre Ringvorlesungen zurück und erschöpfen sich daher oft in besonders markanten, sich häufig wiederholenden Beispielen. Als Signale gegenüber dem Judentum, dass die Kirche bereit ist, Selbstkritik zu üben sowie alte Missverständnisse und Vorurteile aufzudecken und zu überwinden, sind sie von unschätzbarem Wert. Was jedoch fehlt, ist ein zusammenhängender Überblick über Ursachen und Entwicklungen judenfeindlicher Einstellungen und Äußerungen in der frühen Christenheit.

Dies wird hier versucht. Der Überblick endet mit Eusebius von Cäsarea, weil mit dem Konstantinischen Zeitalter ein neues Selbstbewusstsein der Kirche beginnt. Von jetzt an wirken sich die in der Frühzeit der Kirche entwickelten antijüdischen Einstellungen, Schrift- und Geschichtsdeutungen für das Judentum zeitweise verheerend aus, ohne dass wesentlich neue Gedanken hinzu gekommen wären. Gewissermaßen als Gegenprobe wird im Schlusskapitel überprüft, ob und wie das Judentum auf diese Verunglimpfungen reagierte.

Die vorliegende Darstellung geht auf ein Seminar an der Pädagogischen Hochschule Karlsruhe zurück. Die Bewertungen sollten für die Leserinnen und Leser nachvollziehbar sein. Da für die Arbeit im Seminar die Beschäftigung mit Quellen unerlässlich war, entstand daraus der Gedanke, auch in diesem Buch Quellentexte, die nicht allen zur Hand sind, ausführlich zu zitieren, um Argumente selbst überprüfen zu können. Wo es die gedankliche Klarheit der Texte erfordert, wurde teilweise auch die griechische oder hebräische Originalfassung in den Anmerkungen wiedergegeben. Die umfangreichen Zitate wollen den Umgang mit dem Thema erleichtern. Dies fördert hoffentlich die Lust zu regem Gebrauch dieses Buches bei allen, die sich am Gespräch zwischen Christen und Juden beteiligen oder sich in Unterricht und Verkündigung mit diesen Fragen fundiert auseinandersetzen wollen.

Karlsruhe, im August 2000

## Einführung

Christliche Judenfeindlichkeit bedient sich zwar zu allen Zeiten der Vorurteile und Argumente allgemeiner Judenfeindlichkeit, darf aber dennoch nicht nur als deren Spezialfall angesehen werden. Sie ist kategorial anderer Art, entspringt sie doch nicht einfach dem Überlegenheitsgefühl der Bevölkerungsmehrheit gegenüber einer Minderheit und den daraus resultierenden Diskriminierungen. Diese Voraussetzung war christlicherseits erst für die religiös-geistige Einheitsgesellschaft des Mittelalters gegeben. Bei der antiken christlichen Judenfeindlichkeit handelt es sich dagegen um die Konkurrenz zweier Minderheiten, darüber hinaus noch um die Abnabelung der Tochterreligion von ihrer Mutter, verstärkt durch ein elitäres Fortschrittsdenken, das nicht nur vom Gedanken der Überbietung des Alten durch das Neue geprägt ist, sondern von der Überzeugung, das Festhalten am Alten bedeute Verstockung und damit Schuld.

Damit ist bereits eine ganze Reihe von Motiven und entscheidenden Elementen frühchristlicher Judenfeindlichkeit genannt, die sie von allgemeiner Judenfeindlichkeit der damaligen Zeit grundsätzlich unterscheiden. Dennoch fand man dort eine Fülle willkommener Vorwürfe vor, die ungeprüft übernommen wurden, obwohl man es eigentlich hätte besser wissen müssen. Gehässigkeit argumentiert nicht, sie polemisiert. Dabei ist jedes Mittel recht.

Deshalb soll am *Anfang* ein Überblick über die politische und religiöse Situation der jüdischen Bevölkerung im Land ihrer Vorfahren nach der Babylonischen Gefangenschaft bis zur Römerherrschaft sowie die Bewertung der Juden durch die heidnische Welt stehen. Im *zweiten* Kapitel geht es um Judenfeindlichkeit im Neuen Testament. Das *dritte* Kapitel beschäftigt sich mit der nachapostolischen Zeit, das *vierte* mit der Distanzierung vom Judentum infolge der christologischen Bekenntnisentwicklung, das *fünfte* mit der neuen Situation durch die konstantinische Wende. *Abschließend* soll nach Auswirkungen dieser Entfremdungsgeschichte auf das Jesusbild im Talmud gefragt werden.

\*

### 1. Jüdisches Leben von der Perser- bis zur Römerzeit

#### 1.1 Misslungener Wiederaufbau

Mislungen war der Wiederaufbau nach der Rückkehr aus dem Exil zunächst sowohl in materieller als auch in geistiger Hinsicht. Mit den Schwierigkeiten, den Tempel wieder aufzubauen, müssen sich Haggai und Sacharja auseinandersetzen. Bezeichnend ist, dass das Kyrosedikt, das den Wiederaufbau des Tempels und die Wiedereinrichtung des Gottesdienstes sicherstellen sollte, in Vergessenheit geraten war und zur Zeit Darius I. im Staatsarchiv aufgefunden gemacht werden musste, ehe es mit dem Aufbau weitergehen konnte.<sup>1</sup> Dieser Erlass hatte folgenden Wortlaut:

„<sup>3</sup> Im ersten Jahr des Königs Kyrus erließ der König Kyrus Befehl, das Haus Gottes in Jerusalem [betreffend]: Das Haus soll aufgebaut werden als eine

---

<sup>1</sup> Vgl. Esra 5,1-6,3

Stätte, wo man Schlachtopfer opfert. Und seine Fundamente sollen hergerichtet werden: seine Höhe soll sechzig Ellen sein, seine Breite sechzig Ellen,<sup>4</sup> drei Lagen aus Quadersteinen und eine Lage aus neuem Holz. Und die Kosten sollen aus dem Haus des Königs bestritten werden.<sup>5</sup> Und auch die goldenen und silbernen Geräte des Hauses Gottes, die Nebukadnezar aus dem Tempel zu Jerusalem herausgenommen und nach Babel gebracht hat, soll man zurückgeben, dass [ein jedes wieder] in den Tempel zu Jerusalem kommt, an seinen Ort. Und du sollst sie im Haus Gottes niederlegen.“<sup>2</sup>

Es handelt sich dabei nicht um eine neue jüdische Staatsgründung. Jerusalem und Umgebung wird Teil einer persischen Satrapie. „Mit der Rückführung der Deportierten und der Bildung der neuen Gemeinde wurde der Davidide Scheschbazzar betraut. Er sollte als persischer Statthalter die Tempelgeräte zurückbringen und den Neubau des Tempels einleiten.“<sup>3</sup> 519 wird der Tempel schließlich fertiggestellt. Erst etwa fünfundachtzig Jahre später kommt Nehemia als Organisator nach Jerusalem, weitere fünfzig Jahre danach (um 397) Esra als Neugestalter des religiösen Lebens. Mittlerweile ging die persische Herrschaft bereits ihrem Ende entgegen.

333 besiegt Alexander d. Große Darius III. Er zieht im Eilmarsch über Tyros und Gaza nach Ägypten. Ob er auch nach Jerusalem kam, ist unwahrscheinlich; aber mit dem Brechen der Macht Persiens unterstehen seiner Hoheit alle Gebiete dieser Gegend, auch die Satrapie Judäa. Bei seinem Zug Richtung Indien belässt er die bisherigen Verwaltungsstrukturen der kampflos eroberten Gebiete; die Griechen sollten „die Möglichkeit erhalten, das Land friedlich zu durchdringen.“<sup>4</sup> Mit seinem plötzlichen Tod 323 ändert sich alles; aus den anschließenden Diadochenkämpfen gehen im Süden seines Riesenreiches zwei Staatsgebilde hervor: die Ptolemäer in Ägypten und an der Mittelmeerküste bis zur Tyrischen Leiter, im syrischen Bereich die Herrschaft der Seleukiden.

Judäa geriet dabei zunächst unter die Herrschaft des Ptolemäerstaates, der von Ägypten aus den südwestlichen Teil des Alexanderreiches beherrschte, ab 200, der Schlacht von Paneion, dem heutigen Banjas am Fuß des Hermon, unter die nordöstliche, „syrische“ Seleukidenherrschaft. Diese erwies sich unter Antiochus IV., Epiphanes, als extrem jüdenfeindlich. Höhepunkt war die Umwandlung des Jerusalemer Tempels in ein Zeus-Heiligtum.<sup>5</sup> Einzelheiten werden unter 1.3 betrachtet.

## 1.2 Die politische Situation von den Makkabäern bis Hadrian

### a. Die hasmonäische Dynastie bis Hyrkan II.

Der ursprünglich religiöse Aufstand des Priesters Mattathias und seiner Söhne Judas,<sup>6</sup> Jonatan und Simon (167) gegen Antiochus IV. wurde rasch zu einer politischen Freiheitsbewegung. Zunächst ging es um die Wiedereroberung

<sup>2</sup> Esra 6,3-5, [Übers.] Revidierte Elberfelder Bibel

<sup>3</sup> Georg FOHRER, *Geschichte Israels*, UTB 708, Heidelberg 1977, S. 199

<sup>4</sup> Fohrer, a.a.O., S. 218

<sup>5</sup> Vgl. 1.Makk 1,54-57. Das dort angegebene Jahr 145 bezieht sich auf den Beginn der griechischen Herrschaft (vgl. 1.Makk 1,10) und entspricht dem Jahr 167 v. Chr.

<sup>6</sup> Nach seinem Beinamen „Makkabäus“ (= Hammer) wird die Familie der Hasmonäer „Makkabäer“ genannt.

r und Einweihung des Tempels (164),<sup>7</sup> doch folgten bald Landgewinne und schließlich die Einnahme des Herrscherpalastes, der Akra von Jerusalem, unter Simon (141). Sein Bruder Jonatan, der bereits 153 als erster Makkabäer Hohepriester wurde,<sup>8</sup> hatte zwar das Herrschaftsgebiet ausgedehnt,<sup>9</sup> aber Jerusalem war (außer dem Tempel) noch immer in seleukidischer Hand! Simon folgte sein Sohn Hyrkan I., dem weitere Landerwerbungen gelangen.<sup>10</sup> Seinem Sohn Aristobul I. folgte bald dessen Bruder Alexander Jannai, der grausamste makkabäische Herrscher, der nicht nur mit dem Seleukiden Demetrius III. Kriege führte, sondern auch gegen die Pharisäer vorging. Seine Witwe Salome Alexandra regierte nach seinem Tod zunächst 9 Jahre allein, ehe sie Aristobul II. als Fürst, Hyrkan II. als Hohepriester einsetzte. Der Kampf beider gegeneinander ermöglichte den Römern unter Pompeius die faktische Oberhoheit über den jüdischen Staat. Zwar erhielt Hyrkan II. von diesem die beiden Würden zuerkannt und Cäsar bestätigte sie später. Die inzwischen erstarkte idumäische Familie des Antipater konnte aber unter Herodes, der zunächst nur Statthalter von Galiläa war, die Macht an sich reißen. Dieser wird schließlich 37 König von Judäa, nachdem Hyrkan zuvor vor seinem Gegenspieler Antigonos weichen musste, der wiederum in demselben Jahr von den Römern besiegt worden war.

#### b. Roms Ausdehnung nach Osten und die Juden

Parallel zu diesen Ereignissen begann der römische Staat seine Ausdehnung nach Afrika und Asien. Bereits 201 fand der erste Punische Krieg statt, 191 wurde Antiochus III. bei den Thermopylen geschlagen, 190 musste er den Römern ganz Kleinasien überlassen, die es an Pergamon und Rhodos übertrugen. Im Osten war damit Rom mit den Parthern konfrontiert. Dadurch wurden die politischen Aktivitäten der Römer im östlichen Mittelmeergebiet und im vorderasiatischen Raum auf Jahrhunderte bestimmt, zugleich auch ihre Haltung gegenüber dem jüdischen Volk.

Bereits Judas Makkabäus machte sich diese Tatsache zunutze. Nach seinem Sieg über Nikanor<sup>11</sup> und der erneuten Eroberung Jerusalems verbündete er sich mit Rom. „Der 161 zwischen den Juden und Rom abgeschlossene Ver-

<sup>7</sup> 1.Makk 4,52-59 schildert die Durchführung und jährliche Wiederholung des Weihefestes (Chanukka) recht natürlich. Im Talmud wird die achttägige Feier mit einem Wunder begründet: „Als nämlich die Griechen in den Tempel eindrangen, verunreinigten sie alle Öle, die im Tempel waren. Nachdem die Herrscher des Hauses der Hasmonäer sich ihrer bemächtigt und sie besiegt hatten, suchte man und fand nur ein einziges mit dem Siegel des Hochpriesters versehenes Krüglein mit Öl, das nur soviel enthielt, um einen Tag zu brennen. Aber es geschah ein Wunder, und man brannte davon acht Tage. Im folgenden Jahre bestimmte man, diese Tage mit Lob- und Dankliedern als Festtage zu feiern.“ (Schab 21 b; [Übers.] Lazarus GOLDSCHMIDT, *Der babylonische Talmud*, Band I, Berlin 1930, S. 493)

<sup>8</sup> Vielleicht ist er der „Frevelpriester“ der Qumrantexte.

<sup>9</sup> Bereits Judas „kontrollierte de facto alle ländlichen Gebiete Judäas“ (Menachem STERN, *Die Zeit des Zweiten Tempels*; in: [Hrsg.] Haim Hillel BEN-SASSON, *Geschichte des jüdischen Volkes von den Anfängen bis zur Gegenwart*, [1978/80] Sonderausgabe, München 1992, S. 262). „Unter Jonatan errangen die Juden die Herrschaft über die meisten ländlichen Gebiete Judäas, einschließlich der Landstädte“ (Stern, S. 263).

<sup>10</sup> Im Osten Gadara, im Süden wurden die Idumäer judaisiert, im Norden drang er bis zur Jesreelebene vor.

<sup>11</sup> 13. Adar 161 = Nikanors Tag, Tag vor dem Purimfest

trag bedeutete die offizielle Anerkennung Judäas durch die Römische Republik und war sein erster und höchst bedeutsamer Schritt auf dem Wege zur politischen Unabhängigkeit von Syrien.“<sup>12</sup> Der Vertrag lautete:

„Den Römern und dem Volk der Juden möge es zu Wasser und zu Lande gut gehen. Feindliches Schwert halte sich fern von ihnen.

Sollte den Römern oder einem ihrer Verbündeten in ihrem ganzen Herrschaftsbereich zuerst Krieg drohen, dann wird das jüdische Volk willig mit in den Kampf eintreten, wie die Zeitumstände es erfordern.<sup>13</sup> Und den Angreifern werden sie weder Getreide liefern noch Waffen, Geld und Schiffe, wie es Rom gutdünkt.<sup>14</sup> Sie werden aber, ohne etwas dafür zu nehmen, ihre Verpflichtungen einhalten.

Für den Fall aber, dass zuerst für das Volk der Juden ein Krieg entsteht, werden die Römer gern Waffenhilfe leisten, wie die Zeitumstände es von ihnen erfordern.<sup>15</sup> Den Angreifenden soll keine Verpflegung, keine Bewaffnung, kein Geld, kein Schiff zur Verfügung gestellt werden, wie es Rom gutdünkt.<sup>16</sup> Sie werden diese Verpflichtungen ohne Hinterlist<sup>17</sup> wahrnehmen.“<sup>18</sup>

Dieser Vertrag sichert vor allem die römischen militärischen Interessen gegen Angriffe von Osten. Die staatliche Anerkennung der Juden durch die Römer wird dabei jedoch durch Einflussnahme der Schutzmacht erkaufte, was sich erst später in seiner vollen Tragweite herausstellte. Johannes Hyrkan I. lässt dieses Freundschaftsbündnis erneuern. Es wird von Pergamon, dem die Römer die Vorherrschaft in Kleinasien übertragen hatten, bestätigt.<sup>19</sup>

Solche Bündnisse mussten - zum Teil unter entwürdigenden Bedingungen - immer wieder erneuert werden. So überbrachte unter Hyrkan II. eine jüdische Delegation dem Senat einen goldenen Schild im Wert von „fünfzigtausend Goldstücken“ als „Zeichen der Verbrüderung“. Der Senat erklärt sich seinerseits bereit, „den Schild anzunehmen“.<sup>20</sup> Was für eine Herablassung! Noch bedenklicher ist der Bericht, den Josephus in diesem Zusammenhang gibt, in religiöser Hinsicht. Nach der Unterwerfung des Antigonos „bestätigte Caesar den Hyrkanus als Hohepriester, gab dem Antipater jede gewünschte Machtbefugnis und ernannte ihn zum Landpfleger von ganz Judaea. Auch erlaubte er dem Hyrkanus, die Mauern seiner Vaterstadt, die noch von Pompejus her zerstört dalagen, wieder aufzubauen, und schrieb nach Rom an die Konsuln, sie sollten die guten Beziehungen auf dem Kapitol beurkunden.“<sup>21</sup> Caesar bestätigt Hyrkan als Hohepriester - ein römischer Imperator den jüdischen Oberpriester! Dies war eine jüdische Herrschaft von Roms Gnaden, die selbst religiöse Hoheitsrechte betraf!

<sup>12</sup> Stern, a.a.O., S. 262

<sup>13</sup> wJ1 a]n oJ kairo;1 uJpogravfh/ aujtoi`1

<sup>14</sup> wJ1 e[doxen JRwvmh/

<sup>15</sup> wJ1 a]n aujtoi`1 oJ kairo;1 uJpogravfh/

<sup>16</sup> wJ1 e[doxen JRwvmh/

<sup>17</sup> ouj meta; dovlou

<sup>18</sup> 1.Makk 8,23-28 [Übers.] Peter Schäfer, *Geschichte der Juden in der Antike*, Stuttgart/Neukirchen 1983, S. 67

<sup>19</sup> Vgl. dazu Flavius JOSEPHUS, *Jüdische Altertümer*, [Übers.] Heinrich CLEMENTZ, 5. Aufl., Wiesbaden 1983, XVIII 9,2; XIV,10,22

<sup>20</sup> Josephus, *Altertümer*, XIV,8,5

<sup>21</sup> ebd.

c. Von Herodes bis Hadrian

c. 1 Machtergreifung und Machtentfaltung Herodes des Großen

Durch eine Verwaltungsreform, die das Gebiet in fünf Bezirke einteilte, hatte der römische Statthalter Gabinius dafür gesorgt, daß sich die politische Macht verteilte und nicht wieder auf den Hohenpriester konzentrieren konnte.

Nach der Ermordung des Pompejus in Ägypten gelang es *Hyrkan II.*, nicht nur die Gunst Cäsars, sondern auch eine Reihe von Rechten zu erwerben, die Pompejus versagt hatte. Dazu gehörte das erbliche *Doppelamt als Hoherpriester und Herrscher*, aber auch eine Reihe von territorialen Zugeständnissen (Rückgabe der Hafenstadt Joppe sowie der Königsgüter in der Jesreelebene) und rechtliche Privilegien. Die eigentliche politische Macht übte jedoch sein Mitstreiter *Antipater* aus, da Hyrkan politisch weiterhin wenig aktiv war.

Antipaters Sohn *Herodes* wurde mit römischer Billigung zum militärischen Befehlshaber von Galiläa eingesetzt, wo er sofort scharf durchgriff und einen Bandenführer namens Ezechias mit einigen Anhängern hinrichten ließ. Dies brachte ihm die Sympathie der Syrer und weiter Teile der galiläischen Bevölkerung ein.

Die jüdische Oberschicht durchschaute das Treiben jedoch und warnte Hyrkan einerseits vor dem Machtstreben Antipaters und seiner Söhne, die ihm „nur noch den Namen eines Königs lassen“, selbst aber eigenmächtig handeln, andererseits vor Gesetzwidrigkeiten wie der Hinrichtung Ezechias, die ohne einen ordentlichen Prozeß vor dem Hohen Rat und ohne Zustimmung Hyrkans erfolgt war.

Da auch die Mütter der Getöteten im Tempel Tag für Tag forderten, Herodes müsse sich für diese Tat vor dem Hohen Rat verantworten, blieb Hyrkan nichts anderes übrig, als Herodes nach Jerusalem zu zitieren. Dieser kam auch, allerdings mit beträchtlichem Gefolge. Überdies forderte Sextus, der römische Statthalter von Syrien, daß Herodes freigesprochen werde. Herodes wurde von Hyrkan freigelassen und kam nach Damaskus, wo seine Macht von Sextus noch erweitert wurde.<sup>22</sup>

Die Ermordung Cäsars schwächte zunächst die Macht Roms. Es gelang den Parthern, den gesamten Vorderen Orient einzunehmen. Herodes floh nach Rom, Hyrkan wurde verstümmelt, um nicht mehr als Hoherpriester amtieren zu können. Sein Neffe Antigonos, der Sohn seines Bruders Aristobul, kam nun auf den Königsthron; dies war aber nur von kurzer Dauer. Die Römer ernannten offiziell *Herodes* zum *König von Judäa*.

Er landete in Ptolemais (= Akko) und kam ziemlich rasch nach Judäa voran. Antigonos leistete zunächst mit Erfolg Widerstand, indem er einerseits auf die unjüdische und unadelige Herkunft des Herodes verwies, andererseits einen der Heerführer des Herodes bestach. Herodes wandte sich daraufhin zunächst nach Norden, wo er in Galiläa mit grausamer Raffinesse gegen Banden in den Höhlen von Arbela vorging, um nach einem Zwischenspiel am Euphrat sich erneut nach Jerusalem zu begeben. Dort bereitete er die Einnahme der Stadt durch Aufschütten von Wällen und Abholzen des Waldes vor.

<sup>22</sup> Vgl. Josephus, *Altertümer*, XIV,9; a.a.O., S. 233 ff.

Wie kühl kalkulierend er dabei vorging, mag an folgendem deutlich werden: Er übertrug diese Aufgabe geeigneten Leuten, um in der Zwischenzeit in Samaria Mariamne, eine Nichte des Antigonus und Enkelin Aristobuls II., zu heiraten.<sup>23</sup>

Nach der Hochzeit bereitete Herodes die Erstürmung der Stadt vor. Er bewirkte jedoch bei den Eingeschlossenen zunächst gesteigerten Widerstandswillen auch im Vertrauen auf den Tempel. Als schließlich die Erstürmung der oberen Stadt und des Tempelgeländes gelang, richteten seine Truppen im Verein mit den Römern ein entsetzliches Blutbad an. „Weder zarte Kinder, noch gebrechliche Greise, noch schwache Frauen wurden geschont, ... allseitig wüteten die Sieger wie rasend gegen Menschen jedes Alters.“<sup>24</sup>

Die Plünderung der Stadt und die Schändung des Tempels durch die römischen Truppen konnte Herodes mit Mühe und durch eine Zahlung aus seiner eigenen Kasse verhindern. Antigonus wurde gefangen und zum römischen Feldherrn Antonius geschickt. Da Herodes jedoch befürchtete, von dort könne er als König dem römischen Senat überstellt und wegen seiner adeligen Herkunft verschont werden, „bewog er den Antonius durch Übersendung einer großen Geldsumme, den Antigonus zu töten, und war so von aller Furcht befreit. Damit nahm das Geschlecht der Asamonäer ein Ende ... . Den Thron verlor das Haus aber nur infolge der Uneinigkeit seiner Mitglieder, und so kam derselbe an Herodes, den Sohn des Antipater, einen Menschen von niedriger Herkunft und aus dem Stande gewöhnlicher Untertanen.“<sup>25</sup> Im Jahr 37 konnte er sich endlich als König fühlen.

Nicht weniger durchtrieben und grausam sicherte Herodes seine Macht. Antigonus war in Antiochia enthauptet worden. Aristobul, der Bruder seiner Frau Mariamne, wurde von Herodes als Hoherpriester eingesetzt, aber bald darauf ermordet. „Seine zweite Frau, die Hasmonäerin Mariamne, ließ er hinrichten, weil sie unter dem Verdacht stand, an einem Komplott gegen ihn teilgenommen zu haben. Dazu wurde noch der frühere Hohepriester Hyrkanus, der letzte Hasmonäer, im Alter von 80 Jahren von Herodes ermordet. Am Ende seiner Regierung ließ er auch noch die Söhne Alexander und Aristobulos aus seiner Ehe mit Mariamne hinrichten (7 vChr) und kurz vor seinem Tode seinen ältesten Sohn Antipater (4 vChr).“<sup>26</sup>

Herodes „versuchte, den Juden wie den Nichtjuden in seinem Bereich ein glanzvoller König zu sein. Er sorgte für wirtschaftlichen Fortschritt und entfaltete eine Bautätigkeit, wie sie Juda seit Salomos Tagen nicht mehr erlebt hatte, und er bedachte dabei Juden und Nichtjuden gleichermaßen. Er gründete neue Städte und stattete sie großzügig mit öffentlichen Gebäuden, Tempeln usw. aus. In Jerusalem gestaltete er das gesamte Tempelareal und schließlich sogar den Tempel selbst neu.“<sup>27</sup> Wie die Bautätigkeit von der Bevölkerung generell empfunden wurde, macht eine Klage über die finanziellen Lasten deutlich, die von einer Delegation nach seinem Tod in Rom vorgebracht wurde.<sup>28</sup>

<sup>23</sup> Vgl. Josephus, *Altertümer*, XIV,15; a.a.O., S. 272 bis 284

<sup>24</sup> Josephus, *Altertümer*, XIV,16,2; a.a.O., S. 286

<sup>25</sup> Josephus, *Altertümer*, XIV,16,4; a.a.O., S. 288

<sup>26</sup> Helmut KÖSTER, *Einführung in das Neue Testament*, Berlin 1980, S. 406

<sup>27</sup> Johann MAIER, *Das Judentum*, Bindlach, 3. Aufl. 1988, S. 233

<sup>28</sup> Vgl. Josephus, *Altertümer*, XVII,11,2; a.a.O., S. 493 f. Diese Delegation bittet darum, „von solcher Herrschaft befreit, der Provinz Syrien zugeteilt und einem römischen Landpfleger unterstellt“ zu werden, und begründet dies mit der Brutalität einerseits und der wirtschaftlichen Ausbeutung andererseits. „Die benachbarten, von Ausländern

Bezeichnend für Herodes scheint auch die rege Bautätigkeit an Festungen zu sein. Sie wird in der theologisch-historischen Literatur nicht beachtet. Sie ist sicher nicht nur Ausdruck militärischer Strategie, sondern auch seiner inneren Unruhe. Machärus und Masada wurden von ihm ausgebaut, Herodion neu angelegt. Gerade die cavernenartige Anlage von Herodion zeigt, welches Schutzbedürfnis Herodes auch nach innen empfand. Von außen würde niemand auf diesem Berg eine Festung vermuten. Von innen besticht sie durch ihre Großzügigkeit. Herodes soll dort auch begraben sein,<sup>29</sup> doch wurde sein Grab bisher noch nicht entdeckt.

### c. 2 Von der Tempelzerstörung bis zum Bar-Kochba-Aufstand

Herodes hatte in seinem Testament verfügt, daß Söhne aus seiner vierten und fünften Ehe Teile seines Reiches übernehmen sollten. Es kam zum Streit zwischen den Brüdern, die ihre Ansprüche bei Kaiser Augustus durchzusetzen versuchten. Gleichzeitig entstanden Unruhen im Volk, „die vom Statthalter Syriens, Varus, brutal unterdrückt wurden; sie kennzeichnen den Beginn einer langen Unruheperiode, die schließlich fast zwangsläufig in den großen Krieg mit Rom münden mußte.“<sup>30</sup>

Nach der Absetzung des Herodessohnes Archälaus wurde Judäa und Samaria einem römischen Präfekten unterstellt. Unmittelbar danach brachen die zelotischen Unruhen aus.

Über ihre Entstehung nennt Josephus zwei nicht ganz übereinstimmende Gründe, von denen die ältere Angabe das Motiv sachlich wohl präziser wiedergibt: „Während seiner [des Präfekten Coponius] Amtsführung verleitete ein Galiläer namens Judas seine Landsleute zum Abfall, indem er es für schmachvoll erklärte, wenn sie noch fernerhin Abgaben an die Römer entrichten und außer Gott auch sterbliche Menschen als ihre Gebieter anerkennen würden.“<sup>31</sup> Hier wird ein religiöses Motiv genannt: Kopfsteuer als Verstoß gegen das Erste Gebot. Religiöse und politische Motive vermischen sich also.<sup>32</sup>

Eine misslungene Machtdemonstration stellte ein Überrumpelungsversuch des Pilatus dar, indem er bei Nacht heimlich römische Feldzeichen mit dem Kaiserbild nach Jerusalem bringen und dort aufstellen lassen wollte<sup>33</sup>. Eine nach Cäsarea geeilte Delegation verhinderte dies. Er rächte sich unter anderem damit, daß er den Tempelschatz beschlagnahmte, um eine Wasserleitung zu bauen. Als er wieder einmal in Jerusalem war, wollte erneut eine zahlenmäßig große Gruppe dagegen protestieren. Er hatte jedoch vorher Wind davon erhalten und Soldaten in Zivil unter das Volk gemengt. Diese trieben die Menge mit Knütteln auseinander, wobei viele durch die Schläge umkamen, viele in der entstehenden Panik zu Tode getrampelt wurden.<sup>34</sup>

Zu weiteren Schikanen und Verstößen gegen religiöse Gefühle der Juden kam es unter den folgenden Prokuratoren in den Vierziger- und Fünfziger-

---

bewohnten Städte habe er verschönert, um die in seinem eigenen Reiche gelegenen durch Steuern zu erschöpfen und zu Grunde zu richten.“

<sup>29</sup> Vgl. Flavius JOSEPHUS, *Der Jüdische Krieg*, I,33,9, [Übers.] Heinrich CLEMENTZ, Dreieich 1977, S. 124

<sup>30</sup> Peter SCHÄFER, *Geschichte der Juden in der Antike*, Stuttgart/Neukirchen 1983, S. 115

<sup>31</sup> Josephus, *Krieg*, II,8,1; a.a.O., S. 142

<sup>32</sup> Ein politisches Freiheitsmotiv nennt Josephus in *Altertümer*, XVIII,1,1

<sup>33</sup> Josephus, *Krieg*, II,9

<sup>34</sup> Josephus, *Krieg*, II,9,4; a.a.O., S. 150

jahren.<sup>35</sup> Doch ließ sich die jüdische Bevölkerung dank besonnener religiöser Führer nicht zu einem Aufstand provozieren, der das sichere Ende bedeutet hätte.<sup>36</sup> Lediglich eine Gruppe von Zeloten erhob sich schließlich gegen diese Demütigungen und entfachte den Aufstand, der nach vierjähriger Dauer mit der Zerstörung Jerusalems und des Tempels und nach weiteren drei Jahren mit der Eroberung Mezadas endete.

Trotz der religiösen Motive, die in diesen Auseinandersetzungen eine Rolle spielten, haben diese Feindseligkeiten nichts mit römischer Judenfeindlichkeit zu tun; denn es ging dabei um Machtdemonstrationen der Besatzer, nicht um religiöse Auseinandersetzungen! Dasselbe gilt auch bis zu einem gewissen Grad für den Freiheitskampf Simon ben Kosevas, genannt Bar Kochba, der sich allerdings auch gegen religiöse Restriktionen richtete und daher unter diesem Gesichtspunkt behandelt werden muss.

### 1.3 Die religiöse Situation im Perserreich und bei den Seleukiden

#### a. Von Kyros bis Alexander

Nachdem der Perserkönig Kyros die babylonische Macht abgelöst hatte, schien für das Volk Israel die Zeit der Neubelebung gekommen zu sein. Schon im Jeremiabuch finden sich solche Anklänge. Dort ist nicht nur vom neuen Bund mit Israel und Juda die Rede,<sup>37</sup> sondern auch von einer Zeit, in der man sein Gottesverhältnis und Selbstverständnis nicht mehr mit dem Hinweis auf das grundlegende Rettungserlebnis der Befreiung aus Ägypten definieren werde, sondern unter Bezug auf die Befreiung aus der Verbannung:

Darum siehe, Tage kommen, Spruch des Ewigen, da wird nicht mehr gesagt werden: So wahr der Ewige lebt, der die Kinder Israel herausgeführt hat aus Ägypten, sondern: so wahr der Ewige lebt, der die Kinder Israel herausgeführt hat aus dem Land des Nordens und aus allen Ländern, wohin er sie verstoßen

<sup>35</sup> Zum Ganzen vgl. Hans MAAß, *Jerusalem und Judäa von Herodes dem Großen bis zur Tempelzerstörung*; in: Beiträge Pädagogischer Arbeit I/1994

<sup>36</sup> Eine besonders schwere religiöse Provokation ereignete sich in Cäsarea. Als ein Einwohner von Cäsarea während eines Gottesdienstes vor der Tür der Synagoge auf einem umgestülpten Topf ein Vogelopfer darbrachte und damit die Synagoge entweihte, ließ Florus die jüdische Abordnung, die sich bei ihm darüber beschwerte, kurzerhand ins Gefängnis werfen (Josephus, Krieg, II,14,5).

Selbst als sich Florus am Tempelschatz vergriff, um angeblich kaiserliche Finanzschwierigkeiten zu beheben, ließ sich die Bevölkerung nur zur Satire provozieren. Einige gingen mit großen Töpfen umher, um Geld für den armen Kaiser zu sammeln; natürlich kam es auch zu Verwünschungen des Florus. Eine heraneilende Truppe wollte man jedoch nicht reizen und ging ihr mit Huldigungen entgegen. Der Befehlshaber Capito sprengte den Zug auseinander, nannte sie Heuchler und forderte sie auf, zu den Waffen zu greifen, wenn sie richtige Männer seien. Am nächsten Tag forderte Florus bei einer Gerichtssitzung in Jerusalem die Auslieferung der Anführer bei diesen Beschimpfungen. Als dies verweigert wurde, befahl er die Plünderung des oberen Marktes. Dabei wurden viele Menschen in ihren Häusern niedergemetzelt, andere gekreuzigt; insgesamt gibt Josephus die Zahl der Toten einschließlich Frauen und Kindern mit 3.600 an. Sogar römische Adelige jüdischer Abstammung wurden damals gekreuzigt.

<sup>37</sup> Jer 31,31 ff.

hatte, und ich führe sie heim auf ihren Boden, den ich ihren Vätern gegeben habe.<sup>38</sup>

Im zweiten Teil des Jesajabuches wagt der Prophet sogar, dem persischen König Kyros den jüdischen, religiösen Titel des „Messias“ beizulegen.<sup>39</sup> Dabei blieb allerdings unbestritten, dass der Erlöser Israels Gott selbst ist.<sup>40</sup> Waren diese Erwartungen gegenüber Kyros gerechtfertigt?

Kyros erlaubte 538 den im babylonischen Reich angesiedelten Judäern die Rückkehr und den Wiederaufbau ihres Tempels, den er sogar finanziell unterstützte. Offensichtlich versprach er sich die innere Festigkeit seines Reiches nicht von einer Völkervermischung, sondern von der Stärkung der religiösen und nationalen Identitäten. Die politischen Verhältnisse wurden bereits unter 1.1 dargestellt. Hier geht es um die religiösen Auswirkungen des Kyrosedikts.

Wir dürfen die Bedeutung und Tragweite dieses Erlasses weder über- noch unterschätzen. „Im Edikt des Kyros geht es nur um den Tempel in Jerusalem; das restliche Juda wird mit keinem Wort erwähnt.“<sup>41</sup> Im weiteren Verlauf der Ereignisse ist unter religiösem Aspekt vor allem Esras Wirken von Bedeutung. Nehemia hatte sich vor allem politisch-sozial verdient gemacht;<sup>42</sup> „neue religiöse Gedanken hat er nicht gebracht, sondern an das Bestehende angeknüpft. Doch eben in seiner politischen und der damit verknüpften sozialen Wirksamkeit liegt die Bedeutung Nehemias.“<sup>43</sup>

Esra hingegen wirkte ein halbes Jahrhundert später vor allem auf religiösem Gebiet. Er verpflichtete nicht nur das Volk auf das aus Babylon mitgebrachte Gesetz<sup>44</sup> und verhinderte durch Verbot von Mischehen<sup>45</sup> eine Verflachung jüdischer Überzeugungen. „Tatsächlich hat er auch das eigentliche Judentum begründet und seinem Glauben mit Geschichte und Tora eine Grundlage gegeben.“<sup>46</sup>

Esra wird in 7,6 als „behänder Schreiber der Tora Moses“<sup>47</sup> bezeichnet. Was man darunter zu verstehen hat, macht V. 10 deutlich: Unter Verwendung des für die Auslegung biblischer Schriften kennzeichnenden Verbs *darasch* (= forschen) wird er beschrieben als einer, der sein Herz darauf ausgerichtet hatte, die Tora des HERRN zu erforschen.<sup>48</sup> Hier hat „Schreiber“ offensichtlich - wahrscheinlich erstmals - die

<sup>38</sup> Jer 16,14 f., [Übers.] Leopold ZUNZ, in: Die vierundzwanzig Bücher der Heiligen Schrift nach dem masoretischen Text, zweisprachige Ausgabe, Tel-Aviv 1997

<sup>39</sup> Jes 45,1

<sup>40</sup> Z. B. Jes 41,14; 43,14; 44,6.24; 49,7.26; 54,5.8

<sup>41</sup> Hayim TADMOR, *Die Zeit des Ersten Tempels, die babylonische Gefangenschaft und die Restauration*; in: Ben-Sasson, a.a.O., S. 212

<sup>42</sup> Stadtmauer, allgemeiner Schuldenerlass usw. Vgl. Fohrer, a.a.O., S. 209 ff.

<sup>43</sup> Fohrer, a.a.O., S. 211

<sup>44</sup> Nach Esra 7,10 „Tora des HERRN“  $tc\emptyset-\}l^w\text{“ }hw\text{:;hy“ }tr^{\text{“}}\text{/TAta, }v/r\ddot{y}d\text{“}li /b+b;l] \text{ }^{\wedge}yki\phi\text{he }a\sim r\text{:z“}[, - nach 7,21 \text{ „Gesetzbuch des Himmelsgottes“ }a^{\wedge}Y\text{:}\pm m^{\wedge}v] \text{ Hl...}\phi a^{\wedge} \text{AyDI}\hat{e} a\sim t;D: rp\ae\text{J}s; \text{ (aram.)}$

<sup>45</sup> Esra 10

<sup>46</sup> Fohrer, a.a.O., S. 215

<sup>47</sup>  $hv,+mo tr^{\infty}/t^{\wedge}B] r\sim yhim; rp^{\wedge}JsoAaWh$  (Eigene Übersetzung;  $r\sim yhim$ ; bedeutet „behände, geschickt“

<sup>48</sup> Zum hebräischen Wortlaut vgl. Anmerkung zu „Gesetz“

Bedeutung von „Schriftgelehrter“, so dass man annehmen kann, dass mit ihm die später durch das rabbinische Judentum ausgebaute Schriftgelehrtentradition begann. Darin ist seine eigentliche religiöse Bedeutung zu sehen; denn die Schriftgelehrsamkeit hat das Judentum über die Tempelzerstörung durch die Römer hinaus bis heute am Leben erhalten.

In der Tat führt sich die rabbinische Tradition auf diese Zeit zurück, indem die Überlieferung der Tora von Mose über Josua, die Ältesten und Propheten bis zur „Großen Synagoge“ geführt wird.<sup>49</sup> Dieser werden drei Grundprinzipien zugeschrieben: „Seid zurückhaltend beim Urteilspruch, stellt viele Schüler auf und macht einen Zaun um die Tora“.<sup>50</sup>

Von besonderen Entwicklungen des jüdischen religiösen Lebens ist bis zur Machtübernahme durch die Seleukiden wenig bekannt außer der Tatsache, dass Alexanders Versuch, die gesamte Bevölkerung seines Machtbereichs zu einer Einheitskultur,<sup>51</sup> dem sogenannten Hellenismus, zu verschmelzen, auch in jüdischen Kreisen Anklang fand, obwohl Alexander Josephus zufolge dem Hohepriester zugestanden haben soll, weiterhin nach den von den Vätern übernommenen Traditionen zu leben.<sup>52</sup> Vielleicht ist Josephus an diesem Vorgang wichtig, dass die allmähliche Hellenisierung keine zwangsläufige Folge der griechischen Besetzung war. Dennoch nahm sie ihren Lauf. „Um 200 schien der Hellenismus den Sieg davongetragen zu haben; der äußere Glanz und die materielle Überlegenheit der dominierenden Zivilisation drohte die Kontinuität des Judentums zu gefährden oder zumindest die jüdische Eigenart der führenden Schicht zu zerstören. Die Oberschicht - Priester wie Laien - passte ihre Denkweise und ihren Lebensstil zunehmend den entsprechenden Gruppen der nichtjüdischen Bevölkerung an.“<sup>53</sup>

Wie sich andererseits Weltgewandtheit und wirtschaftlich gesicherter Wohlstand mit jüdischem Traditionsbewusstsein verbinden konnten, wird an der Gestalt des Weisen Jesus ben Sira deutlich. Dieses umfangreiche Buch ist in der griechischen Bibel in der Übersetzung seines Enkels enthalten. Aber auch

<sup>49</sup> [Übers.] David HOFFMANN, *Mischnajot*, Band IV, Nesikim, 3. Aufl., Neudruck, Basel 1986, S. 327, Anm. 7, definiert sie als „aus 120 Männern zusammengesetzte oberste Gerichtsbehörde, die in den ersten Zeiten des Zweiten Tempels eine ähnliche Stellung hatte, wie das spätere Synhedrion“.

<sup>50</sup> Pirqe Avot I,1, vgl. Hoffmann, a.a.O., S. 327

<sup>51</sup> Vgl. Fohrer, a.a.O., S. 218

<sup>52</sup> Vgl. Flavius Josephus, *Altertümer*, XI,8,5. Die ohnehin erbaulich ausgeschmückte Erzählung steigert diesen Wunsch des Hohepriesters Jaddus noch, indem ihm gegenübergestellt wird, was Alexander ihm eigentlich angeboten hatte: „Am folgenden Tage aber rief er sie wieder zusammen und hieß sie Geschenke begehren, so viele sie wollten. Da nun der Hohepriester um die Erlaubnis, nach den väterlichen Gesetzen leben zu dürfen, und um die Befreiung von Abgaben in jedem siebten Jahre bat, gestand Alexander ihm dies gern zu. Und als man ihn weiter bat, er möge auch den Juden in Babylon und Medien gestatten, nach ihren Gesetzen zu leben, bewilligte er das ebenfalls.“ (Clementz, a.a.O., Bd. II, S. 55)

<sup>53</sup> Stern, a.a.O., S. 245. Im Einzelnen nennt Stern etwa die Gestaltung der jüdischen Münzen und die Verbreitung griechischer Namen. „Unter seinem griechischen Namen ist einer der größten Weisen jener Zeit bekannt, Antigonos von Socho ... Nur in einem Teil der Landstädte und in den Dörfern Judäas und Südsamarias konnte diese Sitte keine Wurzeln schlagen. So trug beispielsweise keiner der Söhne des Hasmonäers Mattatias einen griechischen Namen.“

das hebräische Original ist größtenteils bekannt, u. a. durch Fragmente aus Qumran.

Anpassung, nicht Unterdrückung war also der eigentliche Feind des Judentums jener Zeit. Dies muss festgehalten werden, um einerseits die Entstehung streng observanter Gruppen wie etwa der Qumran-Essener, andererseits aber auch die heidnische Religionspolitik richtig einordnen zu können.

*b. Antiochus IV. Epiphanes und die Hasmonäer*

*b. 1 Antiochus IV., ein unberechenbarer Genussmensch*

Im jüdischen Bewusstsein hat sich als größte Gefährdung der eigenen Identität die Religionspolitik Antiochus IV. erhalten. Doch scheint nicht eine spezielle Judenfeindschaft Auslöser seiner Maßnahmen gewesen zu sein, sondern seine ganze Lebensart, zu der ein observant-jüdischer Lebensstil nicht passte. Der griechische Zeitgenosse Polybios schildert ihn geradezu als exzentrische, dionysische Gestalt.

„Gleich als ob er zuweilen aus dem Palaste den Dienern entwischte, erschien er bald da bald dort in der Stadt in Gesellschaft von Einem oder Zweien einerschleudernd. Besonders oft fand man ihn in den Werkstätten der Silber- und Goldschmiede, wo er den Formgießern und den anderen Arbeitern vorschwatzte und seine Kunstliebe ihnen zu erkennen gab. Dann ließ er sich wieder zu vertraulichem Verkehr mit den nächsten besten Leuten aus dem Volke herab und zechte mit den gemeinsten Fremden, die eben anwesend waren. Wenn er aber erfuhr, dass junge Leute irgendwo ein Gelage hielten, so kam er, ohne sich angemeldet zu haben, mit Horn und Dudelsack schwärmend daher gezogen, so dass die meisten, durch den seltsamen Anblick erschreckt, sich auf und davon machten. Oft legte er auch sein königliches Gewand ab und eine Toga an und ging als Bewerber um ein Amt auf das Forum. Er nahm dann die einen bei der Hand, die anderen umarmte er und bat sie, ihm doch ihre Stimme zu geben, bald für das Amt eines Aedils,<sup>54</sup> bald für das eines Volkstribuns. Wenn er dann das Amt erlangt hatte, und nach römischer Sitte auf dem elfenbeinernen Stuhl saß, so nahm er Kenntnis von den Verträgen, welche auf dem Forum abgeschlossen wurden, und sprach Recht mit viel Eifer und Gewissenhaftigkeit. Die verständigen Leute wussten daher nicht, was sie über ihn sagen sollten. Die einen meinten, er sei ein einfacher und schlichter Mann, die anderen, er sei wahnsinnig. Denn auch im Austeilen von Geschenken war er ähnlich. Den einen gab er beinerne Würfel, den anderen Datteln, wieder anderen Gold. Und wenn er zufällig welchen begegnete, die er noch niemals gesehen hatte, so gab er ihnen unerwartete Geschenke. In den Opfern aber, welche er in den Städten darbringen ließ, und in den Ehren, welche er den Göttern erwies, übertraf er alle anderen Könige. Beweis dafür sind der Zeus-Tempel zu Athen und die Bildsäulen um den Altar zu Delos. Er pflegte auch in den öffentlichen Bädern zu baden, wenn sie von gewöhnlichen Leuten ganz voll waren, wobei ihm dann Gefäße mit den kostbarsten Salben gebracht wurden. Als nun einst einer sagte: Glückliche seid ihr Könige, da ihr solche Salben habt und so herrlich duftet, da ging er, ohne etwas zu dem Menschen gesagt zu haben, am folgenden Tage dahin, wo jener badete, und ließ ihm ein Gefäß mit der kostbarsten Salbe, genannt *stacte*, über das Haupt gießen; worauf alle sich erhoben und herbeistürzten, um mit der Salbe sich zu waschen. Wegen der Schlüpfrigkeit des Bo-

---

<sup>54</sup> Städtischer Amtsträger

dens aber fielen sie nieder und erregten Gelächter. Auch der König selbst war darunter“.<sup>55</sup>

Diese Episode zeigt, wie wenig Verständnis ein solcher Herrscher für die Gefühle der Juden und die Wichtigkeit ihrer religiösen Traditionen haben konnte. Er scheint sowohl seine Unberechenbarkeit als auch seine Macht über Menschen genossen zu haben, was sich im Hinwegsetzen über ihre Würde wie auch über ihre Gefühle äußerte. Für Partikularismus und Bewahrung von Besonderheiten ging ihm offensichtlich jedes Empfinden ab. Auf diesem Hintergrund ist auch zu sehen, was in 1.Makk. 1,41-53 über seine Politik gegenüber der jüdischen Bevölkerung - zwar tendenziös, aber im Duktus zu treffend - berichtet wird.

„<sup>41</sup> Damals schrieb der König seinem ganzen Reich vor, alle sollen zu einem einzigen Volk werden, <sup>42</sup> und jeder solle seine Eigenart aufgeben. Alle Völker fügten sich dem Erlass des Königs. <sup>43</sup> Auch vielen Männern aus Israel gefiel der Gottesdienst, den er angeordnet hatte; sie opferten den Götterbildern und entweihten den Sabbat. <sup>44</sup> Der König schickte Boten nach Jerusalem und in die Städte Judäas mit der schriftlichen Anordnung, man solle eine Lebensform übernehmen, die dem Land fremd war. <sup>45</sup> Brand-, Schlacht- und Trankopfer im Heiligtum seien einzustellen, Sabbate und Feste zu entweihen, <sup>46</sup> das Heiligtum und die Heiligen zu schänden. <sup>47</sup> Man solle statt dessen Altäre, Heiligtümer und Tempel für die fremden Götter errichten sowie Schweine und andere unreine Tiere opfern. <sup>48</sup> Ihre Söhne dürften sie nicht mehr beschneiden, vielmehr sollten sie sich mit jeder denkbaren Unreinheit und Schande beflecken. <sup>49</sup> So sollte das Gesetz in Vergessenheit geraten, und alle seine Vorschriften sollten hinfällig werden. <sup>50</sup> Wer aber des Königs Anordnung nicht befolge, müsse sterben. <sup>51</sup> Ähnliche Anweisungen erließ er für sein ganzes Reich. Er setzte Beamten ein, die die Durchführung im ganzen Volk überwachen sollten; auch gab er den Befehl, der Reihe nach in allen Städten Judäas einen Opfergottesdienst zu halten. <sup>52</sup> Viele aus dem Volk schlossen sich an; sie alle fielen vom Gesetz ab und trieben es schlimm im Land. <sup>53</sup> Die Israeliten mussten sich vor ihnen verstecken, wo immer sie Zuflucht fanden.“<sup>56</sup>

An dieser Schilderung, die eindeutig auf toratreue Kreise zurückgeht, ist die zweimalige Betonung wichtig, dass sich viele aus dem Volk an diesen Neuerungen beteiligten, wobei diese in V. 43 noch als „[Männer] aus Israel“ bezeichnet werden, während in V. 52 f. zwischen denen „aus dem Volk“ und „Israel“ unterschieden wird. Hier scheint sich ein Sprachgebrauch angebahnt zu haben, der für das apokalyptische Denken kennzeichnend wurde, wonach nicht mehr zwischen dem Volk und den Völkern unterschieden wurde, sondern der Riss mitten durch das Volk Israel ging und die Treuen gegen die Gottlosen abgehoben wurden.

Allerdings darf dies nicht auf Zwangsmaßnahmen des Antiochus zurückgeführt werden. Offensichtlich gab es genügend jüdische Kreise, die unter der religiösen und damit auch gesellschaftlichen Sonderstellung ihres Volkes gelitten haben. Dies geht aus einer Bemerkung in 1.Makk 1,11 hervor. Treibende Kraft war wohl Jason, ein Bruder des Hohepriesters Onias III., der sich mit

<sup>55</sup> POLYBIUS, XXVI,10; zitiert nach Emil SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Band I, 4. Aufl., Leipzig 1901, S. 191 f.

<sup>56</sup> Katholische Einheitsübersetzung 1980

der Machtübernahme Antiochus IV. das Hohepriesteramt „erschlich“ (2.Makk 4,7).<sup>57</sup> In den folgenden Versen wird dann aus der Sicht seiner traditionstreuen Gegner geschildert, was Jason alles in Jerusalem änderte. Ihm wird die Abschaffung der jüdischen Privilegien<sup>58</sup> angelastet. Dass dieser korrupte, usurpatorische Hohepriester später auf gleiche Weise von Menelaos, einem seiner Vertrauten, um sein Amt gebracht wurde, entbehrt nicht einer gewissen Komik. Zugleich wird daran auch die geistige Situation der Jerusalemer Oberschicht jener Zeit deutlich. Dies erklärt, warum es Antiochus mit seinen Hellenisierungsmaßnahmen verhältnismäßig leicht hatte.

## b. 2 Die Frommen vom Lande vor neuen Herausforderungen

Es verwundert nach alledem nicht, dass der Widerstand aus ländlichen Priesterkreisen kam, die auf die Unterstützung der konservativen Bevölkerung bauen konnten. Dabei wurden in dieser Situation u. a. auch geistige Klärungsprozesse erforderlich, weil man nicht mehr nur ein politisch unselbstständiges, von fremden Heeren besetztes, aber religiös unbehelligtes Volk war, sondern seine geistig-religiöse Identität plötzlich diesen Truppen gegenüber militärisch verteidigen musste.

Jahrhundertlang hatten jüdische Menschen nicht vor der Frage gestanden, ob man am Sabbat Krieg führen dürfe. Für die Anhänger der Hasmonäerfamilie, denen sich später eine Gruppe anschloss, die sich als „Asidäer“<sup>59</sup> bezeichnete, trat dieses Problem auf, als sie am Sabbat in Höhlen in der Wüste eingeschlossen waren (1.Makk 2,32 ff.).

Aus dem griechischen Text geht nicht eindeutig hervor, wer ihnen nachstellte. Entsprechend unterschiedlich fallen auch die Übersetzungen von 1.Makk 2,31 aus.<sup>60</sup> Eigentlich werden sie als „Männer des Königs“ und „Mächtige in Jerusalem der Davidstadt“ bezeichnet. Sind damit seleukidische Truppen gemeint oder königstreue Jerusalemer? Wer sind die Mächtigen in Jerusalem? Ist es die Jason-Partei? Jedenfalls kennen sie sich einerseits im jüdischen Denken aus,<sup>61</sup> brechen jedoch andererseits bedenkenlos den Sabbat. Dies spricht wohl eher für die hellenistische Partei in Jerusalem als für die seleukidische Soldateska.

<sup>57</sup> Franz PASSOW, *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, Band II,2, Nachdruck, Darmstadt 1983, S. 2145, gibt als Bedeutung des griechischen Begriffs an, „durch Verführung od. Bestechung gewinnen“.

<sup>58</sup> Wörtlich: menschenfreundliche königliche Festlegungen (2.Makk 4,11)

<sup>59</sup> Die Bezeichnung geht wohl auf das hebräische Wort *chasidim* = die Frommen zurück.

<sup>60</sup> Luther 1912: „Da aber des Königs Volk zu Jerusalem in der Stadt Davids hörte, ...“  
Luther 1970: „Als aber den Amtleuten des Königs und seinem Kriegsvolk in der Stadt Davids in Jerusalem gemeldet wurde, ...“

Jerusalem Bibel 1968: „Da wurde den königlichen Beamten und den Truppen, die sich in der Davidsstadt Jerusalem befanden, gemeldet, ...“

Einheitsübersetzung 1980: „Aber man meldete den Beauftragten des Königs und der Besatzung, die in der Davidstadt von Jerusalem war, ...“

<sup>61</sup> V. 32 ff. lässt vermuten, dass sie diesen Kampf bewusst auf den Sabbat terminierten, weil sie damit rechneten, dass sich die Frommen ergeben, weil sie nicht am Sabbat kämpfen. Dass diese sich aber weder ergeben noch kämpfen, sondern niedermetzeln lassen würden, hatten sie wohl nicht eingeplant.

Nach dem grässlichen Massaker (V. 35 ff.) wird eine theologische Entscheidung notwendig: Man beschließt für den Fall, dass man angegriffen wird, sich auch am Sabbat zu verteidigen (V.39 ff.). Eine vernünftige Entscheidung, aber keineswegs eine selbstverständliche! Ein in den Qumrantexten geschilderter, zeitlich wohl etwas später anzusetzender Fall zeigt, dass der strengere Strang dieser religiös traditionellen Gruppe möglicherweise in der Qumrangemeinschaft ihre Fortsetzung fand.

Im „Habakukkommentar“ 1 QpHab XI,4-8 wird ein Prophetenvers auf einen Vorfall in der frühen Geschichte der Gemeinschaft bezogen: „Seine Deutung bezieht sich auf den gottlosen Priester, der den Lehrer der Gerechtigkeit verfolgte, um ihn zu verschlingen in dem Zorn seines Grimms. Am Ort seiner Verbannung, und zur Zeit des Festes der Ruhe, am Versöhnungstag, erschien er bei ihnen, um sie zu verschlingen und um sie zu Fall zu bringen am Tage des Fastens, dem Sabbat ihrer Ruhe.“<sup>62</sup> Hinter diesem Vorfall steht zwar die unterschiedliche Kalenderrechnung zwischen Jerusalem und Qumran,<sup>63</sup> dennoch handelt es sich um eine parallele Problematik: Der Jerusalemer „Frevelpriester“ weiß, dass sich die Anhänger des „Lehrers der Gerechtigkeit“ am Versöhnungstag nicht verteidigen werden, und kann sie fast völlig aufreiben. Dies entspricht der konsequent toratreuen Einstellung der Qumranleute.<sup>64</sup>

Die Hauptrichtung der religiösen Partei jedoch lässt erste Anzeichen für eine Öffnung gegenüber praktischen Erwägungen erkennen. Wem würde es nützen, sich völlig aufreiben zu lassen!? Damit deutet sich an, dass diese Bewegung bereit ist, zur Erreichung ihrer Ziele pragmatisch zu denken. Aus einer spontanen Handlung (1.Makk 2,23) wird ein partisanenhafter Kleinkrieg, der mit Rückeroberung und Neuweiheung des Tempels endet (1.Makk 4,36 ff.).

Wer dabei als Hoherpriester fungierte, geht weder aus dem Bericht im ersten noch im zweiten Makkabäerbuch<sup>65</sup> hervor. Ob bereits damals einer der Söhne des Mattatias Hoherpriester wurde, möglicherweise Judas selbst?<sup>66</sup> Wann auch immer das Hoherpriesteramt in hasmonäische Hände kam, ob vorläufig unter Judas oder offiziell un-

<sup>62</sup> Eduard LOHSE, *Die Texte aus Qumran*, Darmstadt 1964, S. 241

<sup>63</sup> Vgl. Hans MAAß, *Qumran. Texte kontra Phantasien*, Karlsruhe/Stuttgart 1994, S. 182 f.

<sup>64</sup> Vgl. Maaß, *Qumran*, a.a.O., S. 151 ff., Kap. „IV. »Tun, was gut und rechtschaffen ist vor ihm.«“

<sup>65</sup> 2.Makk 10,1-8

<sup>66</sup> Schäfer, a.a.O., S. 69 weist auf eine Unstimmigkeit bei Josephus hin, derzufolge Judas als Hoherpriester dem Zadokiden Alkimos gefolgt sei. „Judas starb nach der Chronologie des 1.Makkabäerbuches vor Alkimos.“ Dennoch könnte sich hinter dieser offensichtlich falschen Notiz eine zutreffende Erinnerung verbergen, dass nämlich Judas bei jener Tempelweihe selbst die Rolle des Oberpriesters übernahm, jedenfalls die Feierlichkeiten nicht dem damals noch offiziell amtierenden Menelaos überließ. Seine frevlerische Amtsführung vor dem makkabäischen Aufstand wird - sicher tendenziös - in 2.Makk 4 und 5 breit geschildert. Kap 11,29.32 erweckt den Eindruck, als sei er zu Beginn der Regierungszeit des Antiochus V. ein Vertrauensmann der Jerusalemer. Allerdings erhofft er sich nach 13,3 - im Jahr nach der Tempelweihe - die Wiedereinsetzung als Hoherpriester. Dies setzt voraus, dass er dieses Amt nicht mehr ausübte, ohne dass gesagt würde, wer dieses innehatte. Sollte es sein als Vertreter eingesetzter Bruder Lysimachus (4,29) sein? Oder verhinderten die Hasmonäer die Amtsausübung durch diese usurpatorische Familie, bis der zadokidische Kompromisskandidat Alkimos das Amt antrat?

ter Jonatan, trifft jedenfalls Schäfers Bewertung zu: „Der Übergang des Hohenpriesteramtes auf die Makkabäerfamilie bedeutete eine wichtige und folgenschwere Zäsur in der Geschichte der makkabäischen Bewegung. Indem Jonatan sich vom seleukidischen Herrscher die Hohepriesterwürde verleihen ließ, stellte er deutlich sichtbar die politischen über die religiösen Ziele des Kampfes.“<sup>67</sup>

Man kann sogar noch härter urteilen: Ein uraltes israelitisches Prinzip, die Trennung zwischen priesterlicher und politischer Herrschaft, wurde preisgegeben. Dies barg Zündstoff in sich, der sich spätestens unter Alexander Jannai entlud.

c. *Neue religiöse Zugeständnisse an die jüdische Bevölkerung*

Zu dem unter 1.2 b. dargestellten Vertrag zwischen Judas Makkabäus und dem römischen Senat bietet 2.Makk 11,34 ff. eine interessante Ergänzung. Hier geht es nicht um ein politisches Bündnis zur Sicherung des römischen Einflussbereichs nach Osten hin, sondern um die damit Hand in Hand gehenden Zugeständnisse betreffs jüdischer Identität.

„Die römischen Gesandten Quintus Memmius und Titus Manius bieten dem jüdischen Volk ihren Gruß. Was Lysias, der Verwandte des Königs, euch zugestanden hat, billigen auch wir. Wegen der Fragen, die nach seiner Ansicht dem König vorgelegt werden müssen, überlegt und schickt sogleich jemand, damit wir zu euren Gunsten die Sache vertreten können. Wir reisen nämlich nach Antiochien weiter. Beeilt euch also, uns einige Leute zu schicken, damit wir eure Meinung kennenlernen. Lebt wohl! Im Jahre 148, am 15. Dioskoros.“<sup>68</sup>

Dies bezieht sich auf einen Brief des Lysias, den er als Begleitschreiben zu einem Brief Antiochus' V. an das jüdische Volk verfasst hatte. Aus dieser Korrespondenz sollen hier die religionspolitisch wichtigen Passagen zitiert werden:

[Lysias an das Volk, 2.Makk 11,16 ff.] „... Was dem König vorgelegt werden musste, habe ich ihm vorgetragen, und er hat genehmigt, was möglich war. ... Wegen der Einzelheiten habe ich meine Gesandten angewiesen, mit euch zu verhandeln.“

[Antiochus V. an Lysias, 11,22 ff.] „... Da unser Vater unter die Götter versetzt worden ist, wünschen wir, dass alle Bürger unseres Reiches ungestört sich ihren Geschäften widmen können. Wir haben gehört, dass die Juden den Übertritt zur griechischen Art, den mein Vater angeordnet hat, nicht billigen,<sup>69</sup> sondern ihre eigene Lebensweise vorziehen und daher bitten, ihnen die eigenen Gesetze zuzugestehen. Wir wünschen nun, dass auch dieses Volk frei von aller Unruhe sei. So verordnen wir, dass ihnen das Heiligtum zurückerstattet werde und sie nach den Gebräuchen ihrer Väter ihr Leben einrichten können. ...“

[Antiochus V. an das jüdische Volk, 11,27 ff.] „... Jenen, die bis zum 30. Xanthikos zurückkehren,<sup>70</sup> wird Frieden gewährt mit der Zusicherung, dass die Juden ihre eigenen Speisevorschriften und Gesetze befolgen dürfen wie früher, und keiner von ihnen wegen Vergehen irgendwie belästigt werden darf. Zu-

<sup>67</sup> Schäfer, a.a.O., S. 70

<sup>68</sup> [Übers.] Jerusalemer Bibel 1968

<sup>69</sup> Genauer: keinen Gefallen daran haben, nicht zustimmen können

<sup>70</sup> Die in 11,15 erwähnte Eingabe wurde wohl von einer Delegation übergeben, die auf Antwort wartete.

gleich sende ich Menelaus, der euch weiter ermuntern soll. Lebt wohl! Im Jahr 148, am 15. Xanthikos.“  
[Römische Gesandte an das jüdische Volk, 11,34 ff.] (s. o.).<sup>71</sup>

Nach diesen Erklärungen war dem jüdischen Volk von allen Seiten wieder freie Religionsausübung zugesichert worden, so dass die junge makkabäische Herrschaft zu einem Staat erstarken konnte.

#### 1.4 Die religiöse Situation unter römischer Herrschaft

##### a. Offizielle staatliche Duldung

Hans-Peter Stähli weist darauf hin, „dass nach römischem Recht die jüdische Religion toleriert war und die Juden gewisse *Privilegien* wie Anerkennung des Monotheismus, Kultausübung, Sabbatruhe, Befreiung vom römischen Staatskult und vom Militärdienst genossen.“<sup>72</sup> Unter Berufung auf Flavius Josephus stellt er fest: „Dies war vor allem seit Julius Cäsar und Augustus der Fall“.<sup>73</sup> Eine der entsprechenden Stellen bei Josephus lautet:

„<sup>9</sup> Nach Gajus Caesars Tode beriefen die Konsuln Marcus Antonius und Publius Dolabella den Senat, führten die Gesandten des Hyrkanus ein, hielten über deren Begehren Vortrag und schlossen dann aufs neue ein Freundschaftsbündnis mit ihnen, worauf der Senat ihnen alle ihre Forderungen<sup>74</sup> zu erfüllen beschloss. ...<sup>10</sup> »Senatsbeschluss, entnommen aus dem Archive und den Verzeichnissen der Quaestoren ... auf den Antrag der Konsuln Publius Dolabella und Marcus Antonius. In Übereinstimmung mit den genannten Konsuln haben wir beschlossen, die von Gajus Caesar gemäß einem Senatsbeschluss zu Gunsten der Juden erlassene, damals aber nicht in die öffentlichen Archive aufgenommene Verordnung nunmehr darin niederzulegen und den städtischen Quaestoren behufs Abschrift zuzustellen. So geschehen am 9. Februar im Tempel der Concordia. Anwesend waren als Gesandte des Hohepriesters Hyrkanus: Lysimachus, Sohn des Pausanias, Alexander, Sohn des Theodorus, Patroclus, Sohn des Chaerea, und Jonathas, Sohn des Onias«<sup>11</sup> Einen von diesen Gesandten schickte Hyrkanus auch an Dolabella, der damals Asien verwaltete, und ließ ihn bitten, die Juden vom Kriegsdienste zu befreien, ihnen ihre väterlichen Gebräuche zu lassen und ihnen zu ermöglichen, dass sie danach leben könnten.“<sup>75</sup>

Dolabella eröffnet diesen Beschluss sofort in Ephesus den Führern der Provinz Asien und begründet ihn hinsichtlich der Befreiung vom Kriegsdienst, sie „könnten am Kriegsdienste nicht teilnehmen, weil sie am Sabbat weder Waffen tragen noch marschieren dürften, auch ihre von Gesetz und Gewohnheit vorgeschriebenen Speisen sich nicht beschaffen könnten.“ Diese Begründung verrät einiges Verständnis für die tieferen Gründe des jüdischen Anliegens. Darüber hinaus gestattet Dolabella „ihnen,

<sup>71</sup> [Übers.] Jerusalemer Bibel 1968

<sup>72</sup> Hans-Peter STÄHLI, *Judenfeindschaft*. Zum Verhältnis zwischen Christen und Juden in der Vergangenheit; in: Wort und Dienst. Jahrbuch der Kirchlichen Hochschule Bethel, NF 19. Band 1987, S. 145

<sup>73</sup> Stähli, *Judenfeindschaft*, a.a.O., S. 145, Anm. 38.

<sup>74</sup> [Hrsg.] Benedictus NIESE, *Flavii Josephi Opera*, Berlin 1955, Bd IV, S. 279: ο{swn tugcavnein ejbouvlonto

<sup>75</sup> Josephus, *Altertümer*, XIV,10,9 ff. a.a.O., S. 242 f.

wenn sie sich zu Opfer und Gottesdienst<sup>76</sup> nach ihrem Brauche versammeln, sich ihrer hergebrachten Einrichtungen zu bedienen, sowie Geld zur Beschaffung der Opfer<sup>77</sup> beizutragen“.<sup>78</sup>

Dem Sinne nach ist diese Regelung eine Bestätigung dessen, was bereits der Seleukidenkönig Antiochus V. nach 2.Makk 11 dem jüdischen Volk zugesichert hatte und von den römischen Gesandten Quintus Memmius, Titus Manilius und Manius Sergius im Namen des römischen Volkes anerkannt worden war. Der wesentliche Unterschied bestand darin, dass dies jetzt offiziell in die Archive aufgenommen wurde.

Man könnte aus diesen Anordnungen schließen, dass damit auch der strenge jüdische Monotheismus und als Folge davon die Befreiung vom Kaiserkult<sup>79</sup> garantiert war. Dies geht jedoch aus den einschlägigen Texten nicht hervor. Ähnlich verhält es sich mit dem immer wieder begegnenden Begriff „religio licita“.<sup>80</sup> Zutreffend ist: „Die römische Obrigkeit versuchte anfänglich den Frieden in Judäa aufrechtzuerhalten, indem sie Rücksicht auf die religiösen Gefühle der Juden nahm. Diese Rücksichtnahme zeigt sich zum Beispiel im Verbot, Bilder und Statuen nach Jerusalem zu bringen. ... Die erste ernste Verschlechterung der Beziehungen zwischen den Juden und

<sup>76</sup> Nach Niese, a.a.O., S. 281:  $\text{crh}^{\text{c}}\text{s}^{\text{c}}\text{qai} \text{toi}^{\text{c}}\text{i} \text{p}^{\text{c}}\text{atrivoi}^{\text{c}} \text{ejqimo}^{\text{c}}\text{i}^{\text{c}} \text{iJerw}^{\text{c}}\text{n} \text{e}\{\text{neka kai; aJgivoi}^{\text{c}} \text{sunagomevno}^{\text{c}}\text{i},$  wobei  $\text{iJeroiv}$  zwar Opfer bezeichnen kann, aber nicht muss, an dieser Stelle jedoch in keinem Fall bedeuten kann, weil Opferhandlungen außerhalb Jerusalems den jüdischen Opfervorschriften widersprechen würden. Es meint hier, „was den Juden heilig ist“.

<sup>77</sup> Josephus spricht an dieser Stelle tatsächlich von Opfern ( $\text{qusivai}$ ), weil hier wohl die Abgaben für die Opfer in Jerusalem gemeint sind.

<sup>78</sup> Josephus, *Altertümer*, XIV,10,12, a.a.O., S. 243 f.

Léon POLIAKOV, *Geschichte des Antisemitismus*, I. Von der Antike bis zu den Kreuzzügen, 2. Aufl., Worms 1979, S. 13, Anm. 6, nimmt an: „Die den Juden Kleinasien von Julius Caesar und Dolabella gewährten Befreiungen vom Militärdienst, die Flavius Josephus erwähnt, müssen einen nur lokalen Charakter gehabt haben.“

<sup>79</sup> JÜDISCHES LEXIKON, Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens, 2. Aufl., Frankfurt/Main 1982, Bd. III, Sp. 552 f.: „Die Juden sträubten sich gegen diesen Kult, der dem Monotheismus widersprach, sehr. Dennoch sind viele Bräuche dieses Kultus auch von ihnen geübt worden. So leisteten sie dem Kaiser den Treueid, feierten oder berücksichtigten zumindest die kaiserlichen Feste, ... brachten Opfer für den Kaiser dar, ... erwiesen ihm Verehrung durch Kniefall und weihten ihm zu Ehren auch Synagogen ... Dagegen wehrten sie sich gegen die Titulierung des Kaisers als eines Gottes und duldeten die Aufstellung von Kaiserstatuen und Bildern in ihren Synagogen nicht. Sie waren davon auch von den ersten Kaisern, die den jüdischen Kult schützten, befreit worden. Caligula aber hob diese Befreiung auf und bestand darauf, dass sein Standbild im Tempel zu Jerusalem und in den Synagogen aufgestellt würde.“

<sup>80</sup> Z. B. Fohrer, *Geschichte*, a.a.O., S. 231, über die jüdische Diaspora: „Ungeachtet des Einflusses der hellenistischen Kultur ... schlossen sie sich, wo es möglich war, zu Gemeinden zusammen, die ihre Angelegenheiten selbst regeln durften, da sie das Privileg einer *religio licita* und einer nationalen Minderheit genossen.“

Andreas LINDEMANN, *Christliche Gemeinden und das Römische Reich*, Wort und Dienst 18, Bethel 1985, S. 111, Anm. 21, weist darauf hin: „Dieser Begriff geht zurück auf eine eher zufällige Formulierung bei Tertullian (Apol. 21,1): Es sei falsch zu behaupten, das Christentum verberge im Schatten einer hochangesehenen oder jedenfalls erlaubten Religion (*sub umbraculo insignissimae religionis, certe licitae*) Überzeugungen, die in Wahrheit ihm allein zu eigen seien. Schon E. Schürer ... wies darauf hin, dass „*religio licita*“ kein römischer Rechtsbegriff ist.“

der römischen Verwaltung trat ... in den Tagen des Pontius Pilatus (26-36) ein ... Eines der gefährlichsten Zwischenfälle während seiner Amtszeit beschwor er, durch die Entscheidung herauf, Fahnen einer römischen Einheit, die das Bild des Kaisers trugen, in die Stadt Jerusalem zu holen.“<sup>81</sup>

Dieser Vorfall zeigt, dass es sich bei dem Verzicht auf Durchsetzung der Kaiserverehrung nicht um einklagbares Recht handelte, sondern eher um staatspolitisch kluges Verhalten, das allerdings gelegentlich nicht beachtet wurde. Ein ähnlicher Vorfall beschwor die Caligula-Krise herauf. In diesem Zusammenhang erwähnt Josephus die oft als allgemeine Regelung angenommenen „Kaiseropfer“.

So schreibt etwa Lindemann: „Zu den den Juden von Rom zugestandenen Privilegien gehörte die Anerkennung ihres Monotheismus, d. h. die Freistellung vom römischen Staatskult. Zum Ausgleich dafür wurde im Jerusalemer Tempel zweimal täglich für den Kaiser und das römische Reich geopfert“.<sup>82</sup> Dies liest sich wie eine offizielle Vereinbarung auf Gegenseitigkeit. Die dafür als Beleg angegebene Josephus-Stelle macht jedoch einen anderen Eindruck. Im Jüdischen Krieg berichtet Josephus davon, dass Kaiser Gajus (= Caligula) das Schicksal herausforderte: „er wollte als Gott gelten und so angeredet werden“.<sup>83</sup> Dies war also gegenüber seinen Vorgängern etwas Neues. Der syrische Legat Petronius wird beauftragt, für die Aufstellung von Standbildern des Kaisers im Jerusalemer Tempel zu sorgen. Die Juden weigern sich. Als sie der Legat fragt, ob sie es auf einen Krieg mit dem Kaiser ankommen lassen wollten, antworten sie: „Wir opfern für den Kaiser und das Volk der Römer zwei Mal am Tage; will er aber darauf bestehen, die Bildsäulen aufzustellen, so muss er zuvor das ganze jüdische Volk als Opfer darbringen. Wir halten uns samt unseren Frauen und Kindern zur Niedermetzlung bereit.“<sup>84</sup> Dies ist keine Vereinbarung auf Gegenseitigkeit, sondern ein Nachweis der Loyalität, um den Verdacht zu widerlegen, die Weigerung der Kaiserverehrung sei ein Ausdruck von Illoyalität.

Die Frage der Garantie des Monotheismus stellte sich also erst mit dem Aufkommen des Kaiserkults, weil erst jetzt eine akute Entscheidung gefordert war. Die Situation scheint uneinheitlich gewesen zu sein, denn: „Solche Privilegien wurden in der Regel von den Städten oder von den Königen gewährt und später von den römischen Behörden erneuert ... und die Wege, die Anerkennung einer Religionsgemeinschaft zu erreichen, stand jedem offen, sei es in der Form eines Kultvereins, sei es in der Form eines Kultes, der unter die anerkannten Kulte einer Stadt aufgenommen und entsprechend von den Behörden beaufsichtigt wurde.“<sup>85</sup>

<sup>81</sup> Stern; in Ben-Sasson, a.a.O., S. 310 f. - Inwieweit es bei der Steuerfrage (Mk 12,13 ff.) um das Problem der Bilderverehrung geht, vgl. Hans MAAß, *Widerstand oder Ergebung?*, Entwurf 1/1990.

<sup>82</sup> Lindemann, *Gemeinden*, a.a.O., S. 111

<sup>83</sup> Flavius Josephus, *Der jüdische Krieg - De bello Judaico*, II,184, [Übers.] Otto Michel/Otto Bauernfeind, Darmstadt 1963, Bd. I, S. 218: εἰς τὸν αἰὸς καὶ τὸν αἰὸς τοῦ θεοῦ, καὶ τὸν αἰὸς τοῦ αἰὸς καὶ τὸν αἰὸς τοῦ αἰὸς

<sup>84</sup> Josephus, *De bello*, II,197, a.a.O., Bd. I, S. 221. Dabei ist die Präposition im griechischen Wortlaut (S. 220) wichtig, *peri*; *Kaivsaroι*, nicht *tw`/ Kaivsari!*

<sup>85</sup> Köster, *Einführung*, a.a.O., S. 233

b. *Antijüdische Einstellungen bei der heidnischen Bevölkerung*

Die bei aller staatlichen Duldung der jüdischen religiösen Besonderheiten<sup>86</sup> immer wieder geäußerten Vorbehalte, die sich bis zu Gehässigkeiten steigern konnten, hängen mit dieser Sonderrolle zusammen und sind so alt wie die Berührungen mit anderen Völkern in hellenistischer Zeit<sup>87</sup> und gehen auf die Nichtbereitschaft zur Anpassung an die allgemeine, die Völker der hellenistischen Welt umschließende Religiosität zurück. Sie werden im Grunde bereits im Esterbuch so formuliert, dass sie als Begründung für ein Pogrom dienen können:

„Da sagte Haman zum König Ahasveros: Da gibt es *ein* Volk, verstreut und abgesondert unter den Völkern in allen Provinzen deines Königreiches! Und ihre Gesetze sind von denen jedes [anderen] Volkes verschieden, und die Gesetze des Königs befolgen sie nicht; und es ist dem König nicht angemessen, sie gewähren zu lassen. Wenn es dem König gefällt, werde [eine Anordnung] geschrieben, daß man sie ausrotte. Ich will dann zehntausend Talente Silber in die Hände der Beamten darwiegen, damit sie es in die Schatzkammern des Königs bringen.“<sup>88</sup>

Genannt werden die Momente, die als antijüdische Argumente immer wieder eine Rolle spielen (1) Diaspora [verstreut in allen Provinzen deines Königreiches], (2) Absonderung, (3) andere Gesetze als die übrigen Völker, (4) Nichtbefolgung königlicher Gesetze. Die *Bewertung* lautet unter dem Gesichtspunkt der Reichseinheit: Dies kann der König nicht zulassen! Daraus wird die *Folgerung* gezogen: (1) Ausrottung, (2) staatliche Konfiszierung des Eigentums. Dieser Grundtypus der Judenfeindlichkeit hat sich über Luther bis zur Naziverfolgung durchgehalten.

Stähli zählt folgende, im Lauf der Geschichte immer wieder erhobene Vorwürfe gegen Juden auf: „(1) Fremdkörper-, (2) Zersetzungs-, (3) Antihumanitäts- und (4) Plünderungsmotiv“.<sup>89</sup> In der anschließenden Darstellung zitiert er u. a. folgende Aussagen antiker Autoren zu den einzelnen Gesichtspunkten:

*Bildlosigkeit*: Sie wird als Gottlosigkeit ausgelegt; die Juden gelten als „durch Schmähung der Gottheiten bemerkenswertes Volk“,<sup>90</sup> „dem Aberglauben hingegeben, religiösen Begehungen abgeneigt“,<sup>91</sup> geradezu „gottlos“.<sup>92</sup> Allerdings bringt Tacitus, der

<sup>86</sup> Vgl. Stähli, Judenfeindschaft, a.a.O., S. 145

<sup>87</sup> Vgl. oben 1.3 b. 1

<sup>88</sup> Est 3,8 f.; revidierte Elberfelder Bibel

<sup>89</sup> Stähli, Judenfeindschaft, a.a.O., S. 142

<sup>90</sup> PLINIUS, *Naturalis Historia* XIII,9: „gens contumelia numinum insignis“; Stähli, Judenfeindschaft, a.a.O., S. 142

<sup>91</sup> TACITUS, *Historia* V,13,1: „gens superstitioni obnoxia, religionibus abversa“; Stähli, ebd., dort weitere Belege.

<sup>92</sup> Aus der Fülle der bei Stähli, Judenfeindschaft, a.a.O., S. 142 f., Anm 18, genannten Zitate seien hier wegen der Nähe zu neutestamentlichen Aussagen oder der prinzipiellen Wertung der jüdischen Religion besonders zitiert: „*Appolonius Molon* (1. Jh. v. Chr.) schmäht sie nach Josephus »ωΙ ajqevouι kai; misanqrwvpouι« [als Gottlose und Menschenfeinde] (Ap II,148). Nach dem ägyptischen Priester Manetho (3. Jh. v. Chr.) gab Mose den Juden das Gesetz, »mhvte proskuneĩn qeouι« [damit sie die Götter nicht anbeten] (Ap I,239)“. Weitere Belege ebd.

Ein weiterer Vorwurf, der 1.Thess 2,15 begegnet, lässt sich ebenfalls in außerchristlichen Texten nachweisen. Nach DIODOR (*Bibliotheca Historica* XXXIV,1.1) wurden die

ansonsten nicht zurückhaltend mit Verunglimpfungen der Juden ist, dem jüdischen Gottesverständnis große Anerkennung entgegen.<sup>93</sup> Auch Verunglimpfungen ihres Kultes sind an der Tagesordnung, indem ihnen Anbetung eines tiergestaltigen Gottes, z. B. eines Eselskopfes, sogar Menschenopfer vorgeworfen wird.<sup>94</sup>

*Reinheitsvorschriften* wurden als „hochmütige Selbstabschließung“<sup>95</sup> ausgelegt, außerdem wurde ihnen „unerschütterlicher und hilfsbereiter Zusammenhalt nach innen, »feindlicher Hass aber gegen alle andern« vorgeworfen.“<sup>96</sup> Das Verbot von Schweinefleischgenuss wird ins Gegenteil verkehrt und mit der göttlichen Verehrung begründet, die Schweine angeblich bei den Juden genießen.<sup>97</sup>

*Rituelle Vorschriften* werden mit entsprechenden Charaktereigenschaften und Neigungen der Juden erklärt, eine Argumentation, die auch von christlichen Schriftstellern des 2. Jh. gerne aufgegriffen wurden. Dazu gehören: übermäßige Neigung zur Sinnlichkeit,<sup>98</sup> Feigheit,<sup>99</sup> ordinäres Wesen<sup>100</sup> u. v. a. m., nicht zu vergessen, dass die jüdische Sabbathheiligung als Faulheit interpretiert wurde, „da man den siebten Teil seines Lebens verschwende“.<sup>101</sup>

Vielleicht war die Ablehnung jener antiken Schriftsteller und Philosophen auch darin begründet, dass die jüdische Religion z. T. große Anziehungskraft ausübte. So behauptet Flavius Josephus:

„... bei den Völkern ist schon seit langem ein großer Eifer für unsere Religion entstanden, und es gibt auch nicht eine Stadt, weder bei Griechen noch bei Barbaren, und auch nicht eine Nation, wo nicht unser Brauch verbreitet wäre,

---

Juden aus Ägypten vertrieben »wJi ajsebei`i kai; misouvmenoi uJpo; tw`n gew`n« [als Gottlose und von den Göttern Gehasste]; Stähli, Judenfeindschaft, a.a.O., S. 143, Anm. 22

<sup>93</sup> Tacitus, Hist V,5.4: „... die Juden haben einen rein geistigen Gottesbegriff und kennen nur ein göttliches Wesen. Als gottlos betrachten sie jeden, der nach menschlichem Gleichnis Götterbilder aus irdischem Stoff gestaltet; das ihnen vorschwebende höchste, die Zeiten überdauernde Wesen ist nach ihrer Ansicht nicht darstellbar, auch keinem Untergang verfallen. Daher stellen sie in ihren Städten keine Götterbilder auf, erst recht nicht in ihren Tempeln. Eine solche Huldigung wird keinem König zuteil, kein Cäsar wird so geehrt“. Stähli, Judenfeindschaft, a.a.O., S. 146

<sup>94</sup> Vgl. Stähli, Judenfeindschaft, a.a.O., S. 144. Dass z. T. gegenüber den Christen dieselben Vorwürfe erhoben werden, zeigt, wie sehr Christen und Juden in den ersten Jahrhunderten von außen als *eine* Religion gesehen wurden.

<sup>95</sup> Tacitus (Hist V,4.1) wirft Mose vor, er habe »novos ritus contrariusque ceteris mortalibus« [neue und gegen die übrigen Sterblichen gerichtete Riten] eingeführt (Stähli, Judenfeindschaft, a.a.O., S. 143)

<sup>96</sup> Tacitus (Hist V,5.1) „Apud ipsos fides abstinata, misericordia in promptu, sed adversus omnes alios hostile odium“; Stähli, ebd.

<sup>97</sup> PETRONIUS (zur Zeit Caligulas), Fragmenta 37,1: „Iudaeus licet et porcinum numen adoret“ [der Jude darf einen Schweinekopf anbeten]; Stähli, Judenfeindschaft, a.a.O., S. 144, Anm. 25

<sup>98</sup> Tacitus, Hist V,5.2: „proiectissima ad libidinem gens“; Stähli, Judenfeindschaft, a.a.O., S. 144, Anm. 30

<sup>99</sup> Vorwurf des Apio, vgl. Josephus, Ap II,148; Stähli, Judenfeindschaft, a.a.O., S. 144, Anm. 31

<sup>100</sup> Tacitus, Hist V,5.5: „Iudaeorum mos absurdus sordidusque“; Stähli, Judenfeindschaft, a.a.O., S. 144, Anm. 32

<sup>101</sup> Stähli, Judenfeindschaft, a.a.O., S. 143 f., u. a. unter Berufung auf Seneca und Tacitus.

am siebten Tag von der Arbeit zu ruhen, und wo nicht die Fasttage, das Anzünden der Lampen und viele unserer Speisegebote beobachtet würden.“<sup>102</sup>

So lässt sich zusammenfassend feststellen, die antike Verunglimpfung der Juden entspringt wie schon zu seleukidischer Zeit der Verachtung eines nicht anpassungswilligen Volkes. Dabei lassen einige Äußerungen erkennen, dass es durchaus nicht an Respekt vor den religiösen Grundgedanken fehlte, diese aber dennoch im Rahmen des großen hellenisierenden Verschmelzungsprozesses als Störfaktor abgelehnt wurden.

### c. *Die Situation unter Trajan und Hadrian*

Die flavischen Kaiser Vespasian, Titus und Domitian ließen die Juden die Folgen des Aufstands gegen Rom büßen, waren doch vor allem Vespasian und Titus persönlich am jüdisch-römischen Krieg beteiligt. „Domitian behandelte die Juden noch mitleidloser als sein Vater Vespasian oder sein Bruder Titus; er handhabte die Sonderbesteuerung mit aller Strenge und verbot in Rom den Übertritt zum Judentum. Sein jüngerer Zeitgenosse Sueton schrieb damals:

»Besonders hart wurde die Judensteuer eingetrieben. Man denunzierte beim Fiskus sowohl die Leute, welche, ohne sich zum Judentum zu bekennen, nach jüdischem Ritus lebten, wie die, welche ihre Abstammung verheimlichten, um sich so der Zahlung der ihrem Volk auferlegten Steuer zu entziehen. Ich erinnere mich, als junger Mensch dabei gewesen zu sein, wie ein neunzigjähriger Greis sich vor dem Prokurator besichtigen lassen musste, ob er beschnitten sei« (Vita Domitiani, 12).

Ein anderer römischer Historiker berichtet, dass Domitian im Jahre 95 einen Edelmann namens Flavius Clemens, der dem Kaiserhaus sehr nahestand, wegen jüdischer Neigungen hinrichten ließ und dessen Gemahlin Domitilla in die Verbannung schickte. Unter Nerva und Trajan milderte sich das Verhalten der Römer gegenüber den Juden.“<sup>103</sup>

Dennoch brach ausgerechnet unter Trajan ein gewaltiger jüdischer Aufstand aus, der sich fast auf die gesamte Diaspora ausdehnte. Dies zeigt, welche tiefen Verletzungen die Unterdrückung der vorangegangenen Zeit hinterlassen hatte, so dass die Juden etwa zwanzig Jahre nach Domitians Tod einen Feldzug Trajans gegen die Parther zu einem Aufstand nutzten. Spätestens zu Beginn der Regierung Hadrians war der Aufstand zum Erliegen gekommen.

Eusebius berichtet in zwei Sätzen, dass die „Lehre unseres Erlösers und seine Kirche blühten“, während die Juden „durch stets neue Unglücksfälle in immer größere Not“ gerieten. Ausführlicher schildert er dann, wie nach anfänglichen Erfolgen der Juden<sup>104</sup> die römischen Truppen den Aufstand niederschlugen und Lusius Quietus eine

<sup>102</sup> Josephus, Ap II,282; Stähli, Judenfeindschaft, a.a.O., S. 146

<sup>103</sup> Shmuel SAFRAI, *Das Zeitalter der Mischna und des Talmuds* (70 - 640); in: Ben-Sasson, a.a.O., S. 395

<sup>104</sup> Die Legende zur Entstehung und Bedeutung des Trajanstags in bTaanit 18 b, Goldschmidt, a.a.O., Bd. III, S. 695 f., bezieht sich nicht auf den Sieg über die Truppen der Statthalter Trajans, sondern auf zwei standhafte Brüder, die vor der Ermordung auf Trajans Geheiß erklären: „Der Heilige, gepriesen sei er, hat uns nur deshalb in deine Hand geliefert, um dereinst unser Blut aus deiner Hand zu fordern. Dennoch ließ er sie sofort töten. Man erzählt, noch rührten sie sich nicht von der Stelle, da kamen zwei Räte aus Rom und zerschlugen sein Hirn mit Stöcken“ (S. 696). Die hier erzählten Ein-

große Zahl der Juden in Mesopotamien vernichtete. „Zur Belohnung für diese Tat erhob ihn der Kaiser zum Statthalter von Judäa.“<sup>105</sup> Die Parteilichkeit dieses Berichtes ist mit Händen zu greifen.

Unter Hadrian fand die letzte große militärische Auseinandersetzung zwischen Juden und Römern statt. Ging es bei dem Aufstand der Diaspora unter seinem Vorgänger Trajan möglicherweise um soziale und rechtliche Fragen, so war der Aufstand Simons ben Koseva wohl von Anfang an religiös motiviert und durch den Gelehrten Rabbi Aqiva noch zusätzlich messianisch aufgeladen.

Über den Bar-Kochba Aufstand<sup>106</sup> in den Jahren 132-135 n. Chr. sind wir trotz der Funde in den Höhlen von Murabba'at<sup>107</sup> schlechter unterrichtet als über den ersten Aufstand, da es für diese Zeit keinen mit Josephus vergleichbaren Geschichtsschreiber gibt. Wir sind auf versprengte Nachrichten im Talmud und bei römischen Schriftstellern angewiesen.

Ein Grund für den Aufstand mag in einem Beschneidungsverbot gelegen haben.<sup>108</sup> Ein anderer Grund war wohl die Absicht Hadrians, „Jerusalem als römische Militärkolonie *Aelia Capitolina* mit einem heidnischen Tempel neu zu erbauen“.<sup>109</sup> Schließlich überliefert der Midrasch Bereschit Rabba 64,10 die

---

zelheiten sind völlig unhistorisch, zeigen aber, welches Bild sich bei den Juden von Trajan erhalten hat. Safrais Bewertung, „Unter Nerva und Trajan milderte sich das Verhalten der Römer gegenüber den Juden“, muss mindestens bezüglich Trajan relativiert werden.

<sup>105</sup> Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte, IV,2,1-5; [Hrsg.] Heinrich Kraft, 2. Aufl., München 1981, S. 195

<sup>106</sup> Bar Kochba ist ein Ehrentitel, den der berühmte Rabbi Aqiva dem jüdischen Bauern Simon ben Koseva (Ort zwischen Betlehem und Hebron) beilegte, weil er in ihm den in Num 24,17 verheißenen „Stern aus Jakob“ sah. So wurde aus dem aramäischen „bar Koseva“ das ähnlich klingende „bar Kochba“ = „Sternensohn“. Diese Überlieferung geht auf R. Schimon bar Jochai zurück, der nach jTaanit 4,8 lehrte, Aqiva habe Num 24,17 so ausgelegt: „»Es tritt hervor ein Stern [*kochav*] aus Jakob - Es tritt hervor *Koseva* aus Jakob.« Als R. Akiva Bar Koseva erblickte, sprach er: Dies ist der König Messias!“ Vgl. Pierre LENHARDT/Peter VON DER OSTEN-SACKEN, *Rabbi Akiva*, ANTZ 1, Berlin 1987, S. 308/309. Dass diese Gleichsetzung nicht unumstritten war, zeigt die Fortsetzung: „Da sprach R. Jochanan b. Torta zu ihm: Akiva, Gras wird aus deinem Schädel (wörtl.: Backenknochen) sprossen, und noch immer wird der Davidssohn nicht kommen!“ - Zu persönlichen Eigenschaften Bar Kochbas vgl. unten, Kap. 6.1.1

<sup>107</sup> Vgl. Yigael YADIN, *Bar Kochba*. Archäologen auf den Spuren des letzten Fürsten von Israel, Hamburg 1971

<sup>108</sup> „In ihrem Ungestüm begannen auch die Juden einen Krieg, weil ihnen verboten worden war, ihre Genitalien zu verletzen.“ (Pseudo-Spartian, *Vita Hadriani*, 14,2; nach Schäfer, a.a.O., S. 159)

<sup>109</sup> Schäfer, a.a.O., S. 160 unter Berufung auf Dio Cassius, HR XLIX,12. Hier könnte allerdings Ursache und Folge verwechselt sein (vgl. Eusebius, Kirchengeschichte, VI,4) oder die ursprüngliche Absicht wurde nach erfolglosem Aufstand mit dreijähriger Verzögerung ausgeführt.

Auffassung, Hadrian habe den Wiederaufbau des jüdischen Tempels versprochen, aber auf samaritanischen Einfluss hin nicht vorgenommen.<sup>110</sup>

Schürer weist auf einen weiteren Grund für den Ausbruch des Aufstandes hin. Nach Spartian hätten die Juden zu jener Zeit einen Krieg entfacht, „weil ihnen die Verstümmelung der Genitalien verboten wurde“.<sup>111</sup> Dieses Beschneidungsverbot richtete sich allerdings nicht in erster Linie gegen das Judentum, traf es aber an einer zentralen Stelle seiner Identität.

Offensichtlich wurde die Beschneidung mit Kastration gleichgesetzt. Dies geht aus der Begründung hervor, mit der Hadrians Sohn Antoninus Pius das Verbot wieder aufhob. „Den Juden wird nur auf Grund des heiligen göttlichen Gebotes gestattet, ihre Söhne zu beschneiden, weil in dieser Religion mit Strafe belegt wird, wer sich kastriert.“<sup>112</sup> Schürer zieht daraus die Folgerung: „Hadrian hat also die Beschneidung als barbarische Sitte allgemein verboten, nicht etwa nur den Juden um der Religion willen. Daher ist unter Antoninus Pius das allgemeine Verbot in Kraft geblieben, während gerade den Juden um ihrer Religion willen die Beschneidung wieder gestattet wurde.“<sup>113</sup>

Die von Schürer angeführten Belege für das Fortbestehen des Verbots für Nabatäer, Samaritaner und Ägypter stammen aus christlichen Quellen. Sie sind keine originalen römischen Erlasse und daher mit Vorsicht zu genießen.

Auffällig ist, dass jüdische Texte bezüglich der Motive des Aufstands keinerlei Angaben machen. Die Deutung Simons ben Koseva als „Sternensohn“, d. h. als messianischer Erlöser, hat wohl die Aufhebung aller Einschränkungen jü-

<sup>110</sup> Vgl. Schäfer, a.a.O., S. 160. - Wie auch immer man den historischen Wert dieser Nachricht beurteilt, sie enthält auf jeden Fall einen Hinweis darauf, dass es seit 70, also seit über sechzig Jahren, keinen jüdischen Tempel in Jerusalem gab.

Heinrich GRAETZ, *Volkstümliche Geschichte der Juden*, dtv reprint, Unveränderter photomechanischer Nachdruck der Ausgabe des Verlags Benjamin Harz, Berlin und Wien 1923, München 1985, Band 3, Das Judentum im Römischen Reich und unter dem Islam, S. 72 ff., schildert ausführlich und anschaulich - leider ohne Quellenangabe - eine Kollekte unter den Diasporajuden nach Trajans Tod zu Beginn der Regierung Hadrians. „Als bald wurde der Wiederaufbau Jerusalems in Angriff genommen. Man ging daran den Trümmerschutt zu entfernen. Hadrian soll den Bibelübersetzer Aquila zum Aufseher über den Bau ernannt haben.“ Für das Unterbleiben des Vorhabens macht Graetz die Christen verantwortlich, die unter Hadrian ein gewisses Ansehen genossen (vgl. Euseb, Kirchengeschichte, IV,8 u. 9, a.a.O., S. 201 ff.). Er bezieht sich dabei auch auf den Barnabasbrief. Er versteht dessen Hinweis auf den Wiederaufbau des Tempels (Barn 16,1-10; in: [Hrsg.] Klaus WENGST, *Didache, Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet*, Schriften des Urchristentums II, Darmstadt 1984, S. 182-187) als „sichtbare Verstimmung“ über die Aussage, „diejenigen, welche den Tempel zerstört haben, werden ihn erbauen!“, also die Römer. In Wirklichkeit geht es im Barnabasbrief um den Nachweis, dass der zerstörte Tempel in Jerusalem durch die Gemeinde Jesu ersetzt wurde (Barn 16,8). Wengst, a.a.O., S. 114 f., weist das angebliche Versprechen Hadrians in das Reich der Legende und bezieht den Wiederaufbau des Tempels durch die, die ihn zerstörten, auf den Jupitertempel, „an der Stelle und aus den Trümmern des jüdischen Tempels in Jerusalem, den Hadrian im Jahre 130 befahl.“ Diesem steht der wahre Tempel Gottes gegenüber, der in den Gläubigen durch Sündenvergebung entstand.

<sup>111</sup> Schürer, a.a.O., S. 674: „quod verabuntur mutilare genitalia.“

<sup>112</sup> Schürer, a.a.O., S. 677

<sup>113</sup> ebd.

dischen Lebens selbstverständlich eingeschlossen. Vor allem aber hat der unglückliche Ausgang mit der Folge, dass das Synhedrium eine Wanderexistenz an teils versteckten Orten in Galiläa führen musste, die Episode Bar Kochba verdrängt. Selbst R. Aqivas Zeitgenosse R. Jochanan b. Torta trat dem großen Gelehrten mit dem drastischen Bild entgegen, dass der Messias immer noch nicht gekommen sei, wenn längst Gras aus dem Totenschädel R. Aqivas wachsen werde.

## 2. Christliche Judenfeindlichkeit im Neuen Testament

Bemühungen, die Beziehung der Botschaft Jesu zum Judentum seiner Zeit nachzuzeichnen, scheitern oft an dem Einwand, „aber in der Bibel steht es doch ganz anders!“ Teilweise stimmt dieser Einwand, teilweise müsste er anders formuliert werden: „Aber wir haben die Bibel doch ganz anders zu lesen gelernt!“ Dies ist traurig, aber wahr!

Der Mischna-Traktat „Sprüche der Väter“ überliefert von einem jüdischen Gelehrten, der lange vor Jesus lebte, den Grundsatz: „*Beurteile jeden Menschen zu seinem Vorteil.*“<sup>114</sup> Wäre diese Grundregel des Rabbi Jehoschua ben Perachja (um 400 vor Chr.) in der Auslegungsgeschichte der Evangelien von den Christen jeweils beherzigt worden, hätte dies mit Sicherheit zu einem völlig anderen Bild des Judentums geführt, als dies gemeinhin vorausgesetzt werden kann. Viele Voreingenommenheiten hätten vermieden werden, manche verächtlichen oder gar gehässigen Deutungen gar nicht erst aufkommen können.

Gewiß, das Neue Testament enthält genügend judenfeindliche Aussagen, die durch keine Interpretationskunst zu leugnen sind. Vieles jedoch, was in der Christenheit traditionell judenfeindlich verstanden wird und möglicherweise bereits vom jeweiligen Evangelisten so verstanden wurde, muß nicht zwangsläufig so gedeutet werden. Manches, was uns über Pharisäer oder Schriftgelehrte berichtet wird, kann man zwar als feindselige Haltung gegenüber Jesus ansehen, muß es aber nicht: In all diesen Fällen hat als hermeneutisches Prinzip die Regel des Rabbi Jehoschua ben Perachja zu gelten: „*Beurteile jeden Menschen zu seinem Vorteil.*“<sup>115</sup>

Aber auch dort, wo die Behauptung zutrifft, in der Bibel stehe etwas „ganz anders“, besagt dies nichts über dessen historische Zuverlässigkeit, sondern nur etwas über die *Sicht*, die ein Evangelist oder ein sonstiger Christ der neutestamentlichen Zeit von Jesus einerseits und vom Judentum andererseits besaß. Wir müssen lernen, biblische Texte als schriftliche Äußerungen von Menschen zu lesen, die Geschehenes aus dem Blickwinkel ihrer Tradition und Überzeugung darstellen und bewerten. Dies tut jeder, auch um Objektivität bemühte Historiker und Schriftstellerinnen unserer Tage. Anders geht es gar nicht! Diese hermeneutische Binsenweisheit müssen wir uns immer wieder bewusst machen, wenn wir an Texte herangehen, selbst wenn es sich um Autobiografien handelt!

In den folgenden Abschnitten sollen daher einzelne im Neuen Testament geschilderte Ereignisse in ihren zeitgeschichtlichen Zusammenhang gestellt, darüber hinaus aber auch gefragt werden, ob die neutestamentlichen Texte gegebenenfalls noch Erinnerungsspuren an ursprünglich andere Darstellungen der Sachverhalte bewahrt haben, gerade auch dort, wo der heute vorliegende Text in eine gegenläufige Richtung weist.

<sup>114</sup> Jehoschua b. Perachja, Sprüche der Väter (Pirque Avot), I,6

<sup>115</sup> Vgl. dazu Hans MAAß, „*Aber so steht es doch in den Evangelien ...*“; in: [Hrsg.] Albrecht LOHRBÄCHER, Was Christen vom Judentum lernen können, Freiburg 1993, S. 115 f.

Diese Vorbemerkungen scheinen mir wichtig, um dem möglichen Vorwurf eines willkürlichen Umgangs mit den Texten zu begegnen.

## 2.1 *Der Jude Jesus und die judenfeindliche Darstellung seiner Botschaft*

### 2.1.1 *Der Jude Jesus*

„Dass Jesus Christus ein geborener Jude war“, wusste schon *Martin Luther*. Er leitete daraus jedoch nicht die Verpflichtung ab, sich um das Judentum in neutestamentlicher Zeit zu kümmern, um Jesus besser zu verstehen. Er wollte vielmehr die Juden seiner eigenen Zeit für den christlichen Glauben gewinnen: „Ich hoffe, wenn man mit den Juden freundlich handelt, und aus der heiligen Schrift sie säuberlich unterweist, es sollten ihrer viele rechte Christen werden und wieder zu ihrer Väter, der Propheten und Patriarchen Glauben treten“.<sup>116</sup> Die Feststellung, dass Jesus als Jude geboren wurde und aufwuchs, kann also zu ganz unterschiedlichen Folgerungen führen.

Eine nicht ganz eindeutige Position unter den führenden Theologen des 20. Jahrhunderts vertritt *Rudolf Bultmann*. Für ihn steht „Jesus im geschichtlichen Zusammenhang der jüdischen End- und Zukunftserwartung.“<sup>117</sup> Andererseits ist für ihn „Jesu Verkündigung ein großer Protest gegen die jüdische Gesetzlichkeit“.<sup>118</sup> Wenn schon Jude, dann aber nur unter Protest, könnte man diese Richtung protestantischer Forschung zusammenfassen.

Das Jesusbuch des katholischen Theologen *Joachim Gnilka* erwähnt Jesu Judesein in einem Forschungsüberblick: „Die Darstellungen des Wirkens Jesu mehren sich, in denen der Jude Jesus in den Vordergrund tritt. Erfreulicherweise sind an dieser Diskussion zunehmend jüdische Autoren beteiligt.“<sup>119</sup> Gnilka vermeidet eine eigene Positionsbeschreibung; ebenso wenig begründet er, warum er die jüdische Beteiligung an der Diskussion um Jesu Judesein „erfreulich“ findet. Fast hat man den Eindruck, er sei *Flusser* und *Vermes* dankbar dafür, dass sie wenigstens je *einen* grundlegenden Konflikt zwischen Jesus und dem damaligen Judentum feststellten.<sup>120</sup> So ist er auch im Verlauf seines Buches sichtlich bemüht, bei allen Parallelen zwischen Jesu Botschaft und dem Judentum die Unterschiede deutlich herauszustellen.<sup>121</sup>

<sup>116</sup> WA 11,315,14 ff.; zitiert nach *Walther BIENERT, Martin Luther und die Juden*, Frankfurt 1982, S. 75

<sup>117</sup> *Rudolf BULTMANN, Theologie des Neuen Testaments*, 2. Aufl., Tübingen 1954, S. 3

<sup>118</sup> *Bultmann, Theologie*, a.a.O., S. 10

<sup>119</sup> *Joachim GNILKA, Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte*, 2. Aufl., Freiburg 1990, S. 18

<sup>120</sup> ebd.

<sup>121</sup> Z B. S. 99 beim Gleichnis von den *Arbeitern im Weinberg*; außerdem:

S. 113, wo er die Erzählung von der *Ehebrecherin* entgegen der Aussage des Textes kommentiert: „Jesus tritt in einem konkreten Fall mit grenzenloser Barmherzigkeit für den ausgestoßenen Sünder ein und brüskiert dabei die Hüter der alten Ordnung.“ Die dogmatisch verzerrte Sichtweise ist schon daran zu erkennen, dass er eine Frau als „den ausgestoßenen Sünder“ bezeichnet. Außerdem ist hier weder von ihrer Ausstoßung noch von einer Brüskierung der Gesprächspartner die Rede, sondern davon, wie geltendes Recht angewendet werden soll.

Jesus argumentiert dabei im Kontext rabbinischer Diskussionen um die Praktizierung harter Torabestimmungen. Die allgemeine Tendenz ging dahin, vor allem die Anwendung der Todesstrafe, aber auch harter körperlicher Strafen zu vermeiden und die Anwendungsfälle definitiv auf ein Minimum zu reduzieren. Zu „Auge für Auge, Zahn

*Schalom Ben-Chorin* hat Jesus als „Ur- und Nurjude“ bezeichnet.<sup>122</sup> Der jüdische Historiker *Geza Vermes* stellt zu Beginn des zweiten Teils seiner Jesusdarstellung fest: „Als bisheriges Ergebnis kann festgehalten werden, dass Jesus von Nazareth ... die eminent überzeugungskräftige Persönlichkeit eines galiläischen Chassids annimmt.“<sup>123</sup> Auf diesem Hintergrund untersucht und erklärt er sowohl Jesu Handeln als auch die ihm zugeschriebenen Titel im Rahmen des damaligen Judentums.<sup>124</sup>

Der baden-württembergische *Lehrplan* für den evangelischen Religionsunterricht an Hauptschulen stellt in der Lehrplaneinheit 5.4 W „Jesus kommt aus Nazaret“ anhand einzelner Textstellen der Evangelien einige typisch jüdische biografische Daten Jesu zusammen,<sup>125</sup> die zeigen sollen, dass Jesu Jüdischkeit nicht nur eine historische Zufälligkeit war, sondern dass Jesus bewusst in jüdischer Tradition aufwuchs und sein ganzes Leben lang davon geprägt wurde.

In neueren Jesusdarstellungen wird das Judesein Jesu nicht nur als biografisch-historisches, sondern als *theologisches Faktum* ernst genommen, d. h. seine Botschaft aus diesem Zusammenhang heraus gedeutet, nicht im Gegensatz dazu.<sup>126</sup> Sehr pointiert fasste bereits 1988 (deutsch 1994) der amerikanische Theologe *Leonard Swidler* die traditionelle Gesprächslage und die sich daraus ergebende Aufgabenstellung zusammen:

„Christen haben dazu tendiert, Jesus als denjenigen zu porträtieren, der von der Verbindlichkeit des Gesetzes befreit und das Gesetz mitsamt dem Judentum hinter sich gelassen habe. Nachdem er gekommen war, sei beides überflüssig geworden. Das Judentum hielt am Gesetz fest, das es zum Tode führe, während das Christentum dem Evangelium und der Gnade folge, die zum Leben führe. ... Daher ist es lebensnotwendig für das christliche Selbstverständnis und für die Beziehung zwischen den Religionen, dass die Jesus dem »Gründer« des Christentums *unterstellte* Haltung zum Gesetz berichtigt wird.“<sup>127</sup>

---

für Zahn" vgl. Yehuda T. RADDAY, *Auf den Spuren der Parascha*, Heft 2, Frankfurt/M 1991, S. 44 ff. (Dort wird aus Bava Qama 83 b die detaillierte Argumentation für finanzielle Entschädigung zitiert). Zum „Widerspenstigen Sohn" vgl. Radday, a.a.O., Heft 3, S. 82 ff. (Dort wird aus Sanh 68 zitiert; dabei werden die verschiedenen Einschränkungen der Gültigkeit so diskutiert, dass R. Schim'on im Blick auf einen wegen Widerspenstigkeit hingerichteten Sohn feststellt: „Es gab ihn nicht und wird ihn nie geben.“ Jesus bewegt sich in all diesen Fällen innerhalb der ernsthaften innerjüdischen Diskussionen. Keineswegs kann man sagen, er „brüskiert dabei die Hüter der alten Ordnung“.

<sup>122</sup> Schalom BEN-CHORIN, *Theologia Judaica*, Tübingen 1982, S. 2

<sup>123</sup> Geza VERMES, *Jesus der Jude*. Ein Historiker liest die Evangelien, Neukirchen 1993, S. 71. Auf S. 205 präzisiert er diese Feststellung: „Jesus ist nicht den Pharisäern, Essenern, Zeloten oder Gnostikern zuzurechnen, sondern gibt sich als einer der heiligen Wundertäter Galiläas zu erkennen.“

<sup>124</sup> Zu weiteren jüdischen Sichtweisen vgl. meinen Aufsatz, „Aus ihnen stammt der Christus“ (»entwurf« 2/86)

<sup>125</sup> [Hrsg.] Ministerium für Kultus und Sport Baden-Württemberg, Bildungsplan für die Hauptschule, 21. Februar 1994, Lehrplanheft 2/1994, S. 47: Jesus ist ein jüdischer Junge

<sup>126</sup> Z. B. (in der Reihenfolge des Erscheinungsjahres) Gerd THEIßEN, *Der Schatten des Galiläers*, München 1986; Leonard SWIDLER, *Der umstrittene Jesus*, Stuttgart 1991; Roman HEILIGENTHAL, *Der Lebensweg Jesu von Nazareth*, Stuttgart 1994; Gerd THEIßEN/Annette MERZ, *Der historische Jesus*, Göttingen 1996

<sup>127</sup> Swidler, a.a.O., S. 48

### 2.1.2 „Gott will es“

Dieser Satz ist gefährlich; denn er beansprucht Einblicke in Gottes Pläne, die nicht allen in gleicher Weise offen stehen. Ein krasses Beispiel für die verheerenden Auswirkungen eines solchen Anspruchs bieten die Kreuzzüge. Im Gegensatz dazu steht ein ständig neues Ringen um die Wahrheit. Was in christlicher Tradition als Zeichen von Unsicherheit und mangelndem Glauben gilt, ist nach jüdischem Denken eine der 48 Tugenden, die zum Erwerb der Tora nötig sind: „Wer fragt und antwortet, hört und fortfährt“.<sup>128</sup> D.h. es geht nicht um Lehren und zur Kenntnis Nehmen, sondern um Fragen und Antworten, Hören und Weiterfragen.<sup>129</sup> Wenn wir beim Betrachten des Auftretens Jesu in seiner Zeit diese Grundeinstellung außer Acht lassen, werden wir sowohl ihn als auch sein Verhältnis zu seinen Zeitgenossen missverstehen.

#### a. Jesu Botschaft von der greifbar nahen Gottesherrschaft

Bereits für *Rudolf Bultmann* stand fest: „Eschatologische Botschaft ist die Verkündigung Jesu, d. h. die Botschaft, dass nunmehr die Erfüllung der Verheißung vor der Tür stehe, dass nunmehr die Gottesherrschaft hereinbreche ... Bricht die Gottesherrschaft herein, so muss die Herrschaft des Satans, der jetzt mit seinen bösen Geistern auf Erden sein Wesen treibt, ein Ende nehmen.“<sup>130</sup> In diesem Licht versteht Bultmann das gesamte Wirken Jesu.

*Norman Perrin* hat das Spezifische der Botschaft Jesu dahingehend näher bestimmt, dass ihm auffiel: „Außerhalb der synoptischen Evangelien treffen wir niemals das Verb »kommen« in Verbindung mit der Gottesherrschaft an, denn was im Sinne der Urchristenheit »kommen« soll, ist nicht die Gottesherrschaft, sondern der Herr Jesus (1.Kor 16,22; Offb. 22,20) und natürlich vor allem der Herr Jesus als Menschensohn“.<sup>131</sup> Diese Beobachtung macht deutlich, wie rasch sich die Anhänger Jesu vom Sprachgebrauch und damit von einem wichtigen Vorstellungsgehalt der Botschaft Jesu verabschiedeten.

Vorsicht ist allerdings geboten, wenn daraus eine Verhältnisbestimmung Jesu zum Judentum abgeleitet wird. Denn die Zukunftshoffnung wird sowohl in der Apokalyptik als auch im rabbinischen Judentum mit unterschiedlichen Begriffen ausgedrückt. Dabei verwendet das rabbinische Judentum häufig den Begriff „kommende Welt, „*olam habba*“. Er ist Inbegriff rabbinischer Zukunftshoffnung und findet sich breit belegt an zahlreichen Stellen. Wenige markante Belege sollen dies unterstreichen.

So lehrt z. B. Hillel:<sup>132</sup> „Wer einen guten Namen erworben hat, hat etwas für sich

<sup>128</sup> Pirge Avot VI,6

<sup>129</sup> So schildert der Evangelist Lukas bereits den zwölfjährigen Jesus (Lk 2,41 ff.)

<sup>130</sup> Rudolf Bultmann, *Jesus*, (1926) 13.-18. Tsd., Tübingen 1951, S. 27

<sup>131</sup> Norman PERRIN, *Was lehrte Jesus wirklich?* Rekonstruktion und Deutung, Göttingen 1972, S. 58

<sup>132</sup> Ältere Literatur nimmt seine Wirksamkeit in der Zeit Herodes d. Gr. an, vgl. Jacob NEUSNER, *Judentum in frühchristlicher Zeit*, Stuttgart 1988, S. 70: „Hillel war fast ein Zeitgenosse Jesu. Man datiert ihn allgemein auf 50 v. u. Z. bis um 10 u. Z.“. Doch ist Neusner selbst sehr viel zurückhaltender. Nach überlieferungskritischer Sicht der einzelnen Hillel-Traditionen stellt er fest: „Der einzige gesicherte Schluss ist, dass Hillel wahrscheinlich kurz vor der Zerstörung des Tempels lebte und wohl eine wichtige Rolle in der Politik der Gruppe der Pharisäer gespielt hat.“ (a.a.O., S. 96).

erworben; wer für sich Worte der Tora erworben hat, hat für sich Leben der kommenden Welt erworben.“<sup>133</sup> Der Traktat Sanhedrin beginnt den X. Abschnitt<sup>134</sup> mit der Feststellung: „Ganz Israel hat Anteil an der kommenden Welt.“<sup>135</sup> Dieser Satz ist auch in den jüdischen Gebetbüchern jedem Abschnitt der Sprüche der Väter vorangestellt. Er wird in Sanhedrin X mit der Verheißung aus Jes 60,21 begründet: „Und dein Volk, sie sind alle Gerechte, für immer werden sie mein Land besitzen ...“<sup>136</sup> Offensichtlich wurde aus der Tatsache, dass in talmudischer Zeit Israel nicht über sein Land verfügte, geschlossen, dass in Jes 60 nicht von der gegenwärtigen, sondern von der kommenden Weltzeit die Rede ist; so konnte dieser Schriftvers als Begründung der genannten Überzeugung dienen. Allerdings ist in Jes 60,21 von Gerechten die Rede, deshalb folgt in der Mischna anschließend eine Aufzählung derjenigen, die keinen Anteil an der kommenden Welt haben. Dazu zählen etwa diejenigen, die leugnen, dass die Auferstehung der Toten aus der Tora [abzuleiten] sei.<sup>137</sup> Bemerkenswert ist dabei die Formulierung „aus der Tora“, nicht „in der Tora“. Man weiß offensichtlich, dass von der Auferstehung der Toten in der Tora nicht direkt die Rede ist, diese jedoch nach üblichen Prinzipien der Schriftauslegung erschlossen werden kann. In der Gemara werden dann in Auseinandersetzung mit Sadduzäern entsprechende Bezugsstellen genannt, aber auch die Entgegnung durch die Sadduzäer und andere.<sup>138</sup> Außerdem werden Epikureer und Magier, aber auch Menschen genannt, die etwa als Prototypen falscher „Botschafter“ gelten,<sup>139</sup> sowie Generationen, die für besonders verhängnisvoll gehalten werden.<sup>140</sup> In all diesen Aufzählungen wird der Begriff „kommende Welt“ wiederholt.

Dieser Begriff ist im rabbinischen Judentum wesentlich häufiger belegt als der sich stärker auf das allgemeine Walten Gottes beziehende Begriff „Königsherrschaft Gottes“.<sup>141</sup> Doch sollte darin kein Indiz für eine Absetzung Jesu von den Vorstellungen des zeitgenössischen Judentums sehen. Eher ist davon auszugehen, dass Jesus die allgemeine Auffassung von der Herrschaft Gottes über die Welt und die Geschicke der Menschen mit der endzeitlichen Hoffnung einer kommenden Welt verband, in der alles so sein wird, wie es Gottes Schöpfungs- und Rechtswillen entspricht, d. h. er verband die Vorstellung des „Kommens“ der Erlösung mit dem Gedanken der „Herrschaft Gottes“ und sprach von der nahe herbei gekommenen Herrschaft Gottes (Lk 11,20), ohne damit die zukünftige Perspektive fallen zu lassen,<sup>142</sup> da er nicht so naiv sein konnte, mit einzelnen Heilungen schon das

<sup>133</sup> Pirqe Avot 11,7(8). Zum hebr. Text vgl. Hoffmann, a.a.O., S. 334

<sup>134</sup> Hoffmann, a.a.O., S. 188, weist auf die unterschiedlichen Zählweisen hin: „In den Ausgaben des bab[ylonischen] Talmuds ist unser Abschnitt der 11. und der folgende Abschnitt der 10. Indessen geht aus Babli Anf[ang] Makkot hervor, dass auch nach der Ansicht des babylonischen Talmuds der Tr. Sanhedrin mit dem Abschnitt םִיִּנְחֵי עֵינַיִם endigt, da auf dessen letzte Mischna der Anfang des Tr.'s Makkot sich bezieht.“ - Wir schließen uns hier der *Zählweise Hoffmanns* an.

<sup>135</sup> Sanh X, 1, Hoffmann, a.a.O., S. 188

<sup>136</sup> Sanh X, 1, Hoffmann, a.a.O., S. 188 f.

<sup>137</sup> Sanh X, 1, Hoffmann, a.a.O., S. 189

<sup>138</sup> Vgl. Sanh 90 b, Goldschmidt, a.a.O., Bd. IX, S. 29 f.

<sup>139</sup> Bileam, Doëg, Achitophel, Gehasi

<sup>140</sup> Sintflut, Zerstreute von Babel, Sodom, die Kundschafter, die Wüstengeneration usw.

<sup>141</sup> Vgl. Theißen/Merz, Jesus, a.a.O., S. 226 ff.

<sup>142</sup> Vgl. Theißen/Merz, Jesus, a.a.O., S. 232 ff. Auf S. 241 versuchen die Autoren, dieses Verhältnis grafisch anschaulich zu machen. „Die beiden sich überschneidenden Ellipsen stellen den alten und den neuen Äon dar. Kampfworte beschwören den Konflikt zwi-

Heil für gekommen zu halten.<sup>143</sup> Dennoch sollte man nicht nur von „Zeichen des kommenden Gottesreiches“ sprechen; denn dieser Begriff erinnert zu stark an Legitimationswunder, die nur Hinweise auf das Heil darstellen, aber nicht selbst Heilserfahrung sind. Solche Selbstdarstellungen lehnte Jesus ab,<sup>144</sup> weil es ihm nicht um den Glauben an ihn selbst ging, sondern um reale Erfahrungen des Wirkens Gottes.

*b. Mitten unter den Gelehrten als Hörender und Fragender*

Unabhängig von der historischen Verlässlichkeit der Erzählung vom zwölfjährigen Jesus im Tempel<sup>145</sup> hat Lukas einen Grundsatz jüdischen Ringens um den Willen Gottes auf Jesus übertragen: „Sie fanden ihn im Tempel, wie er mitten unter den Lehrern saß, indem er auf sie hörte und sie fragte“.<sup>146</sup> Diese Szene stellt einen hermeneutischen Schlüssel zum Verständnis der vielen überlieferten Diskussionen zwischen Jesus und zeitgenössischen Frommen dar. Nur wer die grundlegende Bedeutung des *Fragens* und *Rückfragens*, des Behauptens und Bezweifelns, des Anspruchs und Widerspruchs im jüdischen Ringen um Wahrheit und Klarheit nicht kennt, kann diese Gespräche als Streitgespräche missverstehen, die mit Ablehnung oder gar Feindschaft enden.

---

schen den Mächten der alten und der neuen Welt. Erfüllungsworte lassen die Gegenwart als Verwirklichung uralter Erwartungen aufleuchten. Futurische Worte kündigen das Hereinbrechen der neuen Welt an. Anbruchsworte versichern: Sie beginnt verborgen schon jetzt. Im Gebet zu Gott aber werden Gegenwart und Zukunft verbunden: die Fürsorge des Vaters in der Gegenwart mit dem Kommen seiner Königsherrschaft in der Zukunft.“

Dies ist ein anschaulich systematisierendes Modell, das einerseits eine Verständnishilfe für heutige Leserinnen und Leser darstellt, andererseits auch im jüdischen Denken jener Zeit unterzubringen ist. Dennoch erscheint es mir zu harmonistisch. Ich bezweifle, dass Jesus so systematisch gedacht hat, wie es unserem rational(istisch)en Systematisierungsbedürfnis entspricht. Eher wird man davon ausgehen müssen, dass Jesus unter der Unerlöstheit der Welt litt, sich damit aber nicht abfand, sondern in Kampfworten und Gebeten gegen die scheinbare Unabänderlichkeit anging, weil er an die kommende Heilszeit glaubte, und in „Anbruchsworten“ und Heilungen Gottes Herrschaft über die Herrschaft des Satans erlebte. Das „schon jetzt“ darf aber nicht als Anfang eines Prozesses verstanden werden (die sog. „Wachstumsgleichnisse“ sprechen nicht von einem Prozess, sondern von dem Wunder des überwältigenden Ergebnisses trotz eines nicht verheißungsvollen Anfangs), sondern als immer wieder zu erfahrende Wirklichkeit, wo „ungeniert“ geglaubt wird.

<sup>143</sup> Vgl. auch den jüdischen Vorbehalt gegen die Messianität Jesu etwa bei Schalom Ben-Chorin, *Theologia*, a.a.O., S. 4: „Wenn wir Juden Jesus nicht als den Messias anerkennen, so liegt der Grund dafür nicht in einer Ablehnung der Person Jesu, sondern in der leidvollen Tatsache, dass die Welt nach dem Opfergang nach Golgatha, also nach fast zweitausend Jahren, unerlöst geblieben ist. Krieg und Hass, Sünde und Begierde, Verachtung und Unterdrückung beherrschen weiterhin unsere Wirklichkeit, so dass wir nicht von einer postmessianischen Zeit sprechen können. Die Vision des Messias und seines Friedensreiches (Jes 11) wurde durch Jesus nicht erfüllt.“

<sup>144</sup> Vgl. Mk 8,10-13

<sup>145</sup> Lk 2,41-52

<sup>146</sup> Lk 2,46 vgl. Avot VI,6

Leider stellen die Evangelien - aus welchen Gründen auch immer<sup>147</sup> - solche völlig normalen Auseinandersetzungen Jesu mit Zeitgenossen, seien sie durch Worte oder Heilungen Jesu oder durch das Verhalten seiner Jünger ausgelöst, oft als unversöhnliche Gegensätze zwischen einer in sich erstarrten „gesetzlichen“ Gottestreue und dem von Gott bevollmächtigten Jesus als Anwalt des wahren göttlichen Willens dar. Dieses Bild prägte sowohl das christliche Verständnis vom Judentum als auch von dessen Einstellung zu Jesus.<sup>148</sup>

Die Evangelien sind reich an Beispielen des *gemeinsamen* Ringens um den Willen Gottes im konkreten Einzelfall bei unbestrittener Anerkennung des Grundsatzes. Leider bieten sie auch genügend Beispiele für deren judenfeindliche Deutung durch die Evangelisten selbst. Da nicht von vornherein ausgeschlossen werden kann, dass Jesus tatsächlich in einzelnen Fragen den Rahmen des damaligen Judentums verließ,<sup>149</sup> wird hier unter Judenfeindlichkeit nicht auf alle Berichte über Konflikte zwischen Jesus und zeitgenössischen Repräsentanten jüdischer Lehre eingegangen, sondern nur auf diejenigen, die mit offenkundigen Fehldarstellungen jüdischen Denkens operieren, sei dies nun auf Unkenntnis oder bewusste Entstellung seitens des neutestamentlichen Autors oder seiner Tradition zurückzuführen. Judenfeindlichkeit ist auch dort anzunehmen, wo eine Gegenposition zu Jesus zwar durchaus im Judentum nachweisbar ist, aber das Evangelium den Eindruck erweckt, als sei dies die ausschließliche, normative jüdische Auffassung, der nur unter Gefahr widersprochen werden konnte.

### b. 1 Streitfall Sabbat: Sabbatheiligung und Sabbatheilungen

Sabbaterzählungen werden in allen Evangelien als Streit über Grundsatzfragen dargestellt, die teilweise „tödlichen“ Charakter tragen.<sup>150</sup> Diese Erzählungen über Jesu Auseinandersetzungen mit seinen Zeitgenossen sind sachlich recht unterschiedlich einzuordnen und historisch zu werten. Streitobjekt

<sup>147</sup> Philip A. CUNNINGHAM, *Die Darstellung des Judentums in den synoptischen Evangelien*; in: [Hrsg.] Peter FIEDLER/Gerhard DAUTZENBERG, *Studien zu einer neutestamentlichen Hermeneutik nach Auschwitz*, SBAB 27, Stuttgart 1999, S. 65: „Die Frage der fortbestehenden Berechtigung dieser jüdischen Lebensgewohnheiten stellte sich anscheinend erst, nachdem Nichtjuden zur Kirche zugelassen worden waren. Es war also dieser neue Kontext der Kirche, der den Streit darüber hervorrief, ob jüdische Lebensregeln in einer zunehmend von Heidenchristen bestimmten Gemeinschaft noch eine Bedeutung besäßen. Die Tatsache, dass es in diesen Abschnitten des Markus die Jünger sind (und nicht Jesus selbst), die kritisiert werden, legt die Annahme nahe, dass Jesusjünger in der Zeit des Evangelisten gemeint sind, die wegen ihrer unjüdischen Lebensweise angegriffen werden.“

<sup>148</sup> Norman A. BECK, *Mündiges Christentum im 21. Jahrhundert*, Berlin 1998, geht der „antijüdischen Polemik“ im gesamten neutestamentlichen Schriftgut nach. Sein Buch stellt Erwägungen an, inwieweit möglicherweise bei neueren Bibelübersetzungen Formulierungen gewählt werden müssten, die judenfeindliche Aussagen korrigieren bzw. Missdeutungen verhindern. Seine Feststellungen von Judenfeindlichkeiten orientieren sich nicht immer nur am Wortlaut des biblischen Textes, sondern oft auch an dessen Auslegungsgeschichte.

<sup>149</sup> Diesen methodischen Vorbehalt gebietet die wissenschaftliche Redlichkeit auch dem, der persönlich davon überzeugt ist, dass Jesus diesen Rahmen nicht verletzte.

<sup>150</sup> Z. B. Joh 5,18; bei Mk 3,6 Par. ist fraglich, ob *ajpolevswsin* „töten“ oder „fertig machen, erledigen“ bedeutet.

ist in einigen Erzählungen die Frage, ob eine *Heilung durch ein Wort* unter die *am Sabbat verbotenen Tätigkeiten* fällt.

- Am wenigsten ertragreich für die Darstellung des Verhältnisses Jesu zu den jüdischen Sabbatregelungen, dafür jedoch umso nachhaltiger in der Wirkungsgeschichte, ist Mk 3,1-6. Der feindselige Schlußvers hat keinerlei historischen Anhaltspunkt. Er erfüllt daher das Kriterium der Judenfeindlichkeit in besonderem Maße.
- Hinzu kommt: Diese Erzählung enthält keinerlei Bezugnahme auf jüdische Traditionen und Gebotsauslegungen. Die zentrale Fragestellung, ob man am Sabbat Gutes oder Böses tun dürfe, stellt keine realistische Alternative dar.<sup>151</sup> So wirkt die Szene konstruiert und reichlich überspitzt.<sup>152</sup>
- Vor allem entspricht es nicht dem sonst geschilderten Verhalten Jesu, daß er zuerst über die Zulässigkeit seines Verhaltens diskutiert, ehe er an einem notleidenden Menschen handelt. Die Erzählung ist nicht nur in den Versen 2 und 6 bewußt judenfeindlich.<sup>153</sup> Vielmehr setzt sie bereits in ihrer szenischen Anlage einen Bruch mit dem Judentum voraus, der eher der hellenistischen Gemeinde als Jesus entspricht.

Offensichtlich hat auch Mt diese Problematik empfunden und die Erzählung überarbeitet. Aber auch Mt 12,9-14 ist nicht unproblematisch; denn die Erzählung endet wie bereits bei Mk damit, daß die Pharisäer beraten, wie sie Jesus *zugrunde richten*, während sie in der Parallele Lk 6,11 nur überlegen, was sie mit Jesus *anfangen* sollen. Allerdings ist die Erzählung bei Mt gegenüber Mk an zwei Stellen entscheidend verändert: 1. Die Frage, ob man Gutes oder Böses tun dürfe, wird, wenn auch in feindli-

<sup>151</sup> Am Sabbat darf man grundsätzlich weder Gutes noch Böses tun, sofern es unter die 39 verbotenen Werke fällt (Ausnahmen s. u.). Allerdings *tut* Jesus hier gar nichts, sondern *er redet!*

Gerd THEIßEN, *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien*, Göttingen u. Freiburg/Schweiz 1989, S. 273, versteht den zweiten Teil der Frage („Menschenleben zu retten oder zu töten“) unabhängig von der in der Erzählung vorausgesetzten Situation im Rahmen zeitgeschichtlicher Ereignisse und stellt fest: „Die Frage, ob man am Sabbat töten darf, stellte sich im Krieg. Sie wurde in den Jahren 66-70 diskutiert: Johannes von Gischala handelte mit dem Argument, es sei ein Frevel, am Sabbat zu den Waffen zu greifen, bei der Belagerung von Gischala einen Waffenstillstand aus, in dessen Schutz er nach Jerusalem entkommt (bell 4,98ff).“ Danach wäre diese Formulierung ursprünglich *ohne* provokatorische *antijüdische* Spitze eine *echte halachische Frage*, wie sie etwa aus 1.Makk 2,32-41 bekannt ist.

Jacob NEUSNER, *Ein Rabbi spricht mit Jesus*, München 1997, S. 80, stellt fest: „Wenn wir uns ins Gedächtnis rufen, warum wir am Sabbat ruhen sollen, dann mutet uns die Behauptung, an diesem Tag sei es erlaubt, Gutes zu tun, eher seltsam an. Denn sie trifft nicht den Kern der Sache. Beim Sabbat geht es nicht darum, Gutes zu tun oder nicht. Es geht vielmehr um Heiligkeit, und heilig sein bedeutet nach der Thora, Gott ähnlich sein.“

<sup>152</sup> Es ist etwa daran zu erinnern, dass die Mischna Schab II,5 auch die *Wohltat an einem Kranken* als Ausnahmeregelung, d. h. als erlaubte Handlung am Sabbat kennt. Generell gilt das Anzünden und Löschen eines Lichtes als verbotenes schöpferisches Handeln. Schutz des eigenen Lebens (z. B. in Zeiten der Verfolgung) und Fürsorge für Kranke gelten aber als Ausnahme: „Wer ein Licht auslöscht, weil er sich vor einem *Nichtjuden fürchtet*, vor Räubern, vor einem bösen Geist, oder damit ein *Kranker einschlafe*, ist frei; wenn aber, um die Lampe, das Öl oder den Docht zu schonen, so ist er schuldig.“

<sup>153</sup> Walter SCHMITHALS, *Das Evangelium nach Markus*, Kapitel 1,1-9,1, ÖTKzNT 2/1 (GTB 503), 2. Aufl., Gütersloh 1986, S. 192, führt dies auf den Evangelisten zurück.

cher Absicht, von den Gegnern Jesu aufgeworfen. 2. Jesus antwortet, wenn auch in emotionaler Zuspitzung,<sup>154</sup> unter Verweis auf das normale Verhalten, das von der rabbinischen Gebotsauslegung bestätigt wird: Verunglückte Tiere darf man am Sabbat aus dem Brunnen ziehen.<sup>155</sup>

Anzunehmen, dass bei Mt eine judenfreundlichere Überarbeitung vorliege, wäre jedoch ein Trugschluss. Indem der erste Satz von *ihrer* Synagoge spricht, wird die Distanz des Evangelisten zum Judentum deutlich markiert. Der Hinweis auf die jüdische Halacha dient nicht mehr als gemeinsame Gesprächsgrundlage, um von einer gemeinsamen Basis ausgehend zu einer Verständigung zu kommen, sondern dem Erweis, dass Jesu Gegner *gegen ihre eigenen Prinzipien* handeln.

Hinsichtlich der szenischen Abfolge macht Lk 13,10-17 den ursprünglichsten Eindruck. Hier heilt Jesus zunächst ohne weitere Begründung eine behinderte Frau. Als der Synagogenvorsteher das *Volk* zur Rede stellt, antwortet Jesus mit dem Hinweis auf eine jüdische Praxis, die anscheinend zu seiner Zeit noch üblich war, später aber durch andere Regelungen ersetzt wurde, die demselben Zweck dienten: Tieren wird am Sabbat die Möglichkeit gegeben, an die Tränke zu gelangen. Die abschließende Feststellung ist nicht nur nicht judenfeindlich, sondern zeigt sogar, wie man bei konkret aufbrechenden Fragen auf Grund von Rede und Gegenrede zueinander fand: „Als er dies sagte, schämten sich alle, die gegen ihn gewesen waren, und die ganze Menge freute sich über alle »Taten«, die durch ihn erfolgten“ (Lk 13,17).

Das Wort „Taten“ entspricht zwar der gängigen Übersetzung des griechischen Begriffs *endóxois*,<sup>156</sup> ist aber nicht die einzig mögliche und vor allem zutreffende Übersetzungsvariante.

Sie wird zwar vom Bauerschen Wörterbuch gestützt, wo unter Hinweis auf Ex 34,10 u. a. als *eine* Bedeutung „die herrlichen Taten“ angegeben wird.<sup>157</sup> Dies ergibt im Blick auf die vorausgehende Heilung einen guten Sinn und würde nahelegen, dass sich das Volk weniger für die halachischen Streitfragen interessierte als für die konkret erfahrene Hilfeleistung. Damit wäre zumindest ein leichter Seitenhieb auf toratreues, dem Leben gegenüber jedoch desinteressiert erscheinendes Denken gegeben. Steht dies jedoch in Einklang mit dem integral zur Erzählung gehörenden<sup>158</sup> Hinweis auf die tierfreundliche Halacha?

Ich *schlage* daher eine *andere Übersetzung* vor, die dem ursprünglichen Wortsinn von *éndoxos* mehr entspricht. Passow gibt als erste Bedeutung des Wortes an: „in der Meinung, der gewöhnlichen Meinung gemäß“ und nennt als Gegenbegriff

<sup>154</sup> Die Betonung, dass es sich um das einzige Schaf handelt, ist wohl als geläufiges Motiv aus der Natan-Parabel (2.Sam 12,1-6) bei Mt eingedrungen. Die Parallele - nicht des Falles, aber des Motivs - ist in Lk 14,1-6 weniger gefühlsbetont, greift dieses Beispiel auf, um die Gesprächspartner, die ihn von vorn herein beobachten (V. 1), zur Sprachlosigkeit zu verurteilen (V. 6). Sie schweigen bereits auf Jesu erste Frage (V. 4). Dies scheint also Leitwort und Hauptanliegen dieser Erzählung zu sein.

<sup>155</sup> Etwa Schab 128 a. Im Gegensatz dazu darf in Qumran ein Tier am Sabbat nicht aus einer Grube herausgeholt werden. Vgl. CD XI,13.14

<sup>156</sup> Vgl. Luther, Einheitsübersetzung, Wilckens, Pfäfflin, Berger/Nord, Kommentare zur Stelle, u. v. a. m.

<sup>157</sup> Walter BAUER, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, 4. Aufl., Berlin 1952, Sp. 476. Ex 34,10 ist *éndoxa* Wiedergabe von *niphlaot*

<sup>158</sup> Die ursprüngliche Zugehörigkeit geht aus dem gemeinsamen Stichwort „lösen“ in der als Beispiel zitierten Halacha und bei der Heilung der gekrümmten Frau hervor.

*parádoxos*.<sup>159</sup> Unterstellen wir diese Bedeutung an unserer Stelle, so würde der abschließende Satz lauten: „Die ganze Menge freute sich über *alle Übereinstimmungen, die durch ihn hergestellt wurden*“. Die Scham würde sich dann darauf beziehen, dass man diese Übereinstimmung mit der Tora und ihrer anerkannten Auslegung nicht selbst erkannt hatte, und man sich nun darüber freute, dass Jesus diese Übereinstimmungen aufzeigte und damit Gottes Güte „ohne schlechtes Gewissen“ in Empfang nehmen ließ, d. h. dem Kommen der Herrschaft Gottes nicht durch ängstliches Zögern Grenzen setzte.

Diese Übersetzungsmöglichkeit muss ernsthaft erwogen werden, sogar die Doppelbedeutung dieses Begriffs; denn in dieser Erzählung geht es um beides, um eine *Tat* und den Aufweis der *Übereinstimmung* des Verhaltens Jesu mit der Tradition! Dann würde sich die *Judenfeindlichkeit* dieser Erzählung ganz auf die Ebene ihrer Deutung innerhalb der christlichen Auslegungsgeschichte verlagern, die ursprüngliche Erzählung selbst hingegen wäre ein *Beleg für die Übereinstimmung Jesu mit der jüdischen Tradition*. Wie Lk diesen Satz verstand, kann dabei offen bleiben.<sup>160</sup>

Jedenfalls hätten wir es hierbei mit einem Beispiel zu tun, wie bereits auf der Ebene der Übersetzung nicht nur Judenfeindlichkeiten vermieden werden können, sondern die Anerkennung der halachischen Kenntnisse Jesu durch seine Zeitgenossen bestätigt wird.

#### **EXKURS: RABBINISCHE SABBATBESTIMMUNGEN<sup>161</sup>**

Die Meinung, Jesus habe mit seinem Verhalten am Sabbattag gegen bindende Bestimmungen des Judentums verstoßen, läßt sich leicht widerlegen, wenn man sich vergegenwärtigt, was sich im Talmud als Trend durchgesetzt hat oder noch lange in der Diskussion war.<sup>162</sup>

##### *Grundsätze rabbinischer Sabbatbestimmungen*

Als Maßstab für alle Einzelregelungen bezüglich des Sabbat gelten zwei grundlegende Aussagen der Tora:

1. Lev 18,5 erklärt als Sinn *aller* Gebote und Vorschriften Gottes: „Der Mensch, der sie ausführt, wird durch sie leben“. D. h. eine Vorschrift, die sich lebensfeindlich aus-

<sup>159</sup> Passow, a.a.O., Bd. I/2, S. 926

<sup>160</sup> Beck, a.a.O., S. 270, erkennt diese Möglichkeit nicht. Er sieht in dieser wie in der Heilung Lk 14,1-6 eine Parallele, „insofern es darin mehr um Polemik gegen jüdische Gemeindeleiter als um die Wunder selbst geht. ... Beide erklären Jesus zum Sieger in Auseinandersetzungen mit jenen Repräsentanten des Judentums über die Bedeutung des Sabbats und über die Anwendung von Sabbatbestimmungen der Tora. Beide sind vollkommen aus christlichem Blickwinkel dargestellt.“ Er trifft damit wohl die Tendenz des Evangelisten, verkennt dabei aber die unterschiedliche Struktur der Gesprächsführung und der Argumentationsweise in Lk 14 und nivelliert dabei, wodurch er der Erzählung von der gekrümmten Frau nicht gerecht wird. Lk 14,1-6 erinnert hinsichtlich der Eröffnungsfrage Jesu eher an Mk 3, 1-6.

<sup>161</sup> Vgl. zum Ganzen: Hans MAAß, *Rabbi, du hast recht geredet*; in: entwurf 3/1992

<sup>162</sup> Dabei gilt der Grundsatz, dass Auffassungen, die sich durchgesetzt haben oder Jahrhunderte später noch im Gespräch waren, auch wenn sie erst später belegt sind, zur Zeit Jesu nicht als Verstoß gegen die Tora gegolten haben können, sonst hätte sich das gesamte spätere Judentum desselben Verstoßes schuldig gemacht.

wirkt, ist nicht im Sinne des Gebots, das dadurch ausgelegt werden soll. Dies wird im Talmud als Lehre Rabbi Jehudas (3. Jh.) wiedergegeben und durch Raba (4. Jh.) ausdrücklich als unwiderlegliches Argument bezeichnet.<sup>163</sup>

2. Ex 31,14 sagt über den Sabbat: „Er soll euch heilig sein“. Daraus folgert R. Jonathan b. Joseph (2. Jh.): „Er ist euch übergeben, nicht (ihr) ihm“.<sup>164</sup>

Beide Prinzipien sind auch bei Jesus zu finden, das zweite sogar fast wörtlich in dem Satz: „Der Sabbat ist um des Menschen willen gemacht und nicht der Mensch um des Sabbats willen“ (Mk 2,27). Auch wenn die rabbinischen Belege aus späteren Jahrhunderten stammen, zeigen sie mindestens, daß sich die von Jesus vertretene Auffassung durchgesetzt hat. Es ist daher historisch nicht vorstellbar, daß seine Auffassung, selbst wenn sie zu seiner Zeit noch umstritten gewesen sein sollte, zu einer Verurteilung geführt hätte.

Da in einigen Jesuserzählungen *Heilungen* am Sabbat von Maßnahmen des *Tierschutzes* abgeleitet und durch einen Schluß vom Geringeren zum Größeren begründet werden, sind rabbinische Texte zu beiden Themenbereichen aufschlußreich und weiterführend.

### ***Rettung von Tieren:***

(Schab 128 b) „R. Jehuda sagte im Namen Rabs: Wenn ein Vieh in einen Wassergraben fällt, so hole man Kissen und Polster und lege sie ihm unter, und wenn es dann heraufkommt, so ist nichts dabei.

Man wandte ein: Wenn ein Vieh in einen Wassergraben fällt, so reiche man ihm Futter an Ort und Stelle, damit es nicht verende. Nur Futter darf man ihm reichen, Kissen und Polster aber nicht!

Das ist kein Einwand; das eine, wenn es mit der Fütterung möglich ist, das andere, wenn es mit der Fütterung nicht möglich ist. Ist es mit der Fütterung möglich, so bleibe es bei der Fütterung, wenn aber nicht, so hole man Kissen und Polster und lege sie ihm unter.“

Diese Erörterung macht deutlich, daß man einerseits nicht zu viele Ausnahmefälle anerkennen will, die eine Aufhebung des Gebots rechtfertigen, andererseits aber durch treue Befolgung der Tora kein Leben schädigen will, auch nicht das Leben von Tieren. In genauer Güterabwägung wird im Anschluß daran an die ebenfalls lebensfreundliche Vorschrift erinnert, niemand am Sabbat Gebrauchsgegenstände zu entziehen. Abschließend wird dann aber festgestellt, dieses Gebot sei nur rabbinisch, das Verbot der Tierquälerei dagegen biblisch, also höher einzustufen. - Im Dialog zwischen einer strengeren und scheinbar großzügigeren Haltung wird die Entscheidung zugunsten der Lebensfreundlichkeit getroffen.

### ***Tränken und Füttern von Tieren***

Das Knüpfen und Lösen von Knoten ist am Sabbat verboten, weil dies bei der Errichtung der Stiftshütte vorkam (Schab VII,2). Diese Regelung wird Schab XV,2 präzisiert: „R. Jehuda sagte eine Regel: Wegen eines Knotens, der nicht bleibend ist, ist man nicht schuldig.“

Tiere, die mit einfachen Knoten zu befestigen waren, durfte man an- und losbinden, allerdings gab es auch hier großzügigere und strengere Auffassungen, (Schab 113 a). Dabei wird deutlich, daß die konsequentere Haltung nur das unerlässlich Notwendige gestatten, nicht aber alle möglichen Hantierungen freigeben wollte.

<sup>163</sup> Joma 85 b

<sup>164</sup> ebd.

Geradezu amüsant liest sich eine Erwägung, was man am Sabbat transportieren darf. (Schab 128 a): „Man darf Efeu fortbewegen, weil es als Rehfutter verwendbar ist, Senf, weil es als Taubenfutter verwendbar ist. R. Simon b. Gamliel sagt, man dürfe auch Glassplitter fortbewegen, weil sie als Straußenfutter verwendbar sind. R. Nathan sprach zu ihm: Demnach darf man auch Bündel Reisig fortbewegen, weil sie als Elefantenfutter verwendbar sind? - [...] wieso sollte man es nicht, wenn man Elefanten hat?“

Bei all diesen Überlegungen wird deutlich, daß der Schutz tierischen Lebens höher geachtet wird als eine formalistische Auslegung des Sabbatgebots. Der paulinische Grundsatz, „der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig“ (2. Kor 2,6) ist also gut rabbinisch! Der Humor, mit dem die Rabbinen die Sachfragen diskutierten, ohne dadurch die Ernsthaftigkeit ins Groteske zu verzerren, ist beachtlich.

Diese talmudischen Erörterungen zeigen etwa im Unterschied zu der essenischen Einstellung (CD XI,13.14), die eine Rettung von Tieren am Sabbat unter allen Umständen verbietet,<sup>165</sup> dass rabbinische Gelehrte bis an die Grenze des Möglichen diskutierten, wie man Gottes Willen in jeder Hinsicht am besten gerecht wird. Es geht dabei nicht um eine lasche Gebotsauffassung.<sup>166</sup> Im Gegenteil: Hier werden Normenkonflikte diskutiert und nicht einfach zu Ungunsten einer der beiden Normen gelöst. Vielmehr wird in einer gewissenhaften Abwägung der Argumente ein verantwortbarer Weg gesucht, der beiden gerecht wird, wie z. B. die Erörterung deutlich macht, ob nicht das Füttern eines in die Grube gefallenen Tieres als helfende Maßnahme am Sabbat genüge.

Angesichts dieser gewissenhaften Erörterungen kann man nicht mehr mit Bultmann davon ausgehen, die Forderung Jesu sei ein Protest „gegen eine Frömmigkeit, die im geschriebenen Gesetz und in der dieses auslegenden Tradition den Willen Gottes ausgesprochen sieht, und die sich bemüht, durch die peinliche Erfüllung der Vorschriften des Gesetzes das Wohlgefallen Gottes zu erringen.“<sup>167</sup> Diese Unterstellung entspricht einer typisch lutherischen, antijüdischen christlichen Profilierung, die dem Judentum zu keiner Zeit gerecht wird, das mit seiner Lebensgestaltung Gott ehren will, nicht beeinflussen; denn es stützt sich auf die Überzeugung, dass ganz Israel Anteil an der kommenden Welt hat.<sup>168</sup>

Gemäß einem typisch jüdischen Schluss vom Kleineren auf das Größere (qal wechomer<sup>169</sup>) zieht Jesus aus diesen tierfreundlichen Regelungen Konsequenzen auf die Fürsorge für Menschen. Diese Folgerungen stellen keine einsamen Entschlüsse oder Neuerungen Jesu dar, sondern sie befinden sich in gut rabbinischem Kontext.

#### *Begründet in Gottes Liebe zu seiner Schöpfung*

Die rabbinisch erlaubten Maßnahmen zur Versorgung von Tieren am Sabbat zeigen ein hohes Maß an Tierliebe, die als Wille Gottes verstanden werden und im Fall eines Normenkonflikts sogar den Sabbat verdrängen können. Eine ähnliche Liebe Gottes zu seiner Schöpfung setzt auch Jesus nach Worten der Bergpredigt voraus. So weist er Mt 6,25 ff. darauf hin, mit welcher Fürsorge sich Gott um Vögel und Blumen kümmert. Sowohl in der Bergpre-

<sup>165</sup> Vgl. Maaß, Qumran, S. 170 ff.

<sup>166</sup> So der essenische Vorwurf gegenüber den Pharisäern (1 QH II,15.32; 4 QpNah I,2), vgl. Maaß, Qumran, S.68 f.

<sup>167</sup> Bultmann, Theologie, a.a.O., S. 10

<sup>168</sup> Vgl. oben 2.1.2 a; Sanh X,1

<sup>169</sup> Vgl. Jüdisches Lexikon, a.a.O., Bd. II, Sp. 1550, „(rm.jow] lqæ »Leichtes und Schweres«, der Schluss a minori ad maius“.

digst wie in den Sabbatheilungen wird vom Kleineren auf das Größere gefolgert: Wenn dies für Tiere gilt, wieviel mehr für euch Menschen.

### *Heilende Maßnahmen am Sabbat*

Gemäß dem Grundsatz, daß durch die Befolgung eines Gebots das Leben nicht gefährdet werden darf, überliefert die Mischna (Joma VI,11,6) als Lehre des R. Mathja b. Cheresch: „Wenn jemand Halsschmerzen hat, so darf man ihm am Sabbath Medizin in den Mund einflößen, weil hier ein Zweifel der Lebensgefahr vorliegt, und jeder Zweifel der Lebensgefahr verdrängt den Sabbath.“

In der anschließenden Gemara (Joma 85 b) wird nach Begründungen dafür gefragt, daß Lebensrettung den Sabbat verdrängt. Rabba b. Bar Chana verweist darauf, dass man einen Zeugen sogar beim Opfern vom Altar herunter holen dürfe, damit er durch seine entlastende Aussage das Leben eines anderen retten könne, und folgert, wenn schon das Opfer zur Rettung eines anderen unterbrochen werden dürfe, dann erst recht der Sabbat. R. Eleazar verweist darauf, daß die Beschneidung auch am Sabbat vollzogen werden müsse: „Wenn die Beschneidung, die nur eines der zweihundertachtundvierzig Glieder des Menschen betrifft, den Sabbath verdrängt, wieviel mehr verdrängt ihn [die Rettung] seines ganzen Körpers.“ Schließlich trägt R. Jehuda im Namen R. Schemuels als krönendes Argument vor, die Gebote seien zum Leben gegeben.

\*

### *b. 2 Streitfall Sabbat: Wer darf was essen?*

Noch heute gehört das festliche Essen zu Beginn des Sabbats zu den wesentlichen Elementen dieses wöchentlichen Festtags. Fasten und andere Trauerbräuche passen nicht zum besonderen Charakter dieses Tages und sind daher verboten.<sup>170</sup>

Wie aber verhält es sich, wenn ein heimatloser Wanderprediger und seine Schüler zur Zeit Jesu sich am Sabbat kein Festessen, nicht einmal eine normale Mahlzeit gönnen können, sondern sich mit Getreidekörnern zu sättigen versuchen, die sie auf dem Feld abreißen (Mk 2,23 ff.)? Gnilka behauptet ohne Stellenangabe, David Flusser habe das Ährenraufen am Sabbat als „einzigen Verstoß gegen das Gesetz in den Evangelien bezeichnet“.<sup>171</sup> In Flussers Jesusdarstellung liest sich dies etwas anders: Beim „Ährenraufen“ sind es die Jünger, nicht der Meister, die weniger streng in der Gesetzespraxis das wird gewöhnlich nicht beachtet. Und als der Meister auf die Nachlässigkeit der Schüler aufmerksam gemacht wird, nimmt er nicht nur die Schüler in Schutz, sondern antwortet mit einem frontalen Angriff,

<sup>170</sup> Im Zusammenhang mit der Frage, ob man am Sabbat schlachten dürfe, wenn der Vortag des Passafestes, an dem die Passalämmer geschlachtet werden, auf einen Sabbat fällt, werden auch grundsätzliche Fragen über das Verhalten an Sabbat- und Festtagen erörtert. Pes 68 b: „Rabba sagte: Alle stimmen überein, dass man sich am Sabbath auch der eigenen Freude hingeben müsse, denn es heißt: »du sollst den Sabbath eine Wonne nennen.« [Jes 58,13]“. Für den Sabbat gilt bei Israels Weisen wie für alle Feste (Pes 68 b): „R. Jehoschua vertritt hierbei seine Ansicht, dass die Festfreude Gebot sei. Es wird nämlich gelehrt: R. Eliezer sagte, am Fest tue man nichts als nur essen und trinken, oder nur sitzen und lernen; R. Jehoschua sagte, man teile ihn: die Hälfte für das Essen und Trinken und die Hälfte für das Lehrhaus.“

<sup>171</sup> Gnilka, a.a.O., S. 18

der in seiner Strenge dem kleinen Vorfall nicht angemessen ist. Jesus ergreift also die Gelegenheit, eine prinzipielle Frage zu klären. Dabei sind seine Antworten nicht so revolutionär, wie es einem uneingeweihten Beobachter scheinen würde.“<sup>172</sup>

Die synoptischen Erzählungen variieren jeweils im Eingangsteil: Bei Mk reißen die Jünger am Sabbat Ähren ab; bei Mt wird dies mit Hunger begründet, weshalb auch festgestellt wird, dass sie diese essen; Lk nimmt keinen Bezug auf den Hunger, stellt aber fest, dass die Jünger die Ähren gerieben hätten.<sup>173</sup> Ist diese Erzählung ein Beispiel für Jesu Konflikt mit jüdischer Torafrömmigkeit<sup>174</sup> oder für die judenfeindliche Deutung dieser Begebenheit in der christlichen Überlieferung?<sup>175</sup>

In allen drei synoptischen Fassungen antwortet Jesus auf die gestellte Frage mit einem Beispiel aus den Davidserzählungen, in dem es nicht um den Sabbat, sondern um den *Hunger Davids* und seiner Söldnerschar geht. Nimmt man dies ernst, muss man mit Bultmann sagen: „Die Pointe ist die Verteidigung der Sabbatverletzung aus Hunger durch einen Schriftbeweis.“<sup>176</sup>

Jesus bedient sich dabei einer typisch rabbinischen Methode des Schriftbeweises durch Analogieschluß. Die Aussagekraft des herangezogenen biblischen Beispiels beruht nicht auf einem vergleichbaren Handlungsablauf, sondern auf einer gemeinsamen Fragestellung, in diesem Fall: Gibt es biblische Anhaltspunkte dafür, dass *Hunger Tabus bricht*?

#### *Rabbinische Sabbatregelungen bei Heißhunger*

Alle Regeln für die Speisevorbereitungen zum Sabbat gelten nur für den Normalfall, nicht für den Notfall; denn auch hier gilt, dass die Beachtung des Sabbats nicht das Leben gefährden oder beeinträchtigen darf. Die Mischna bestimmt daher Joma VIII,6: „Wenn jemand von Heißhunger befallen wird, so gebe

<sup>172</sup> David FLUSSER, *Jesus*, rowohlts bildmonographien, 39.-41. Tsd., Hamburg 1975, S. 47

<sup>173</sup> H. STRACK/P. BILLERBECK, *Kommentar zur Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Bd. I, 3. Aufl., München 1961, S. 617, nennt Beispiele, dass zwischen dem Ausspellen einzelner Körner und dem gesamten Entkörnen einer Ähre unterschieden wurde. Diese Beispiele beziehen sich allerdings nicht auf Sabbattätigkeiten, sondern auf die Frage, was als zu verzehntender Ernteertrag zählt.

<sup>174</sup> Rudolf BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 3. Aufl., Göttingen 1957, S. 14, hält diese Begebenheit nicht für authentisch: „Die Komposition - Verteidigung durch Gegenfrage - ist stilgmäßig; aber die Komposition ist Gemeindebildung: Jesus wird wegen des Verhaltens der Jünger interpelliert; warum nicht wegen seines eigenen? d. h. die Gemeinde legt die Rechtfertigung ihrer Sabbatpraxis Jesus in den Mund.“ Sollte diese Annahme zutreffen, wäre dies ein Hinweis auf Jesu Übereinstimmung mit der jüdischen Sabbatpraxis, aber ein Beleg für die Distanzierung davon durch die spätere christliche Gemeinde.

<sup>175</sup> Beck, a.a.O., S. 206 f., weist darauf hin, wie die von Mt und Lk vorgenommenen Änderungen judenfeindlichen Charakter tragen. Sogar das „bei Mt im Vergleich zu Mk größere Interesse an der jüdischen Bibel geht somit größtenteils, wenn nicht ganz, auf polemische und apologetische Zwecke zurück.“

<sup>176</sup> Bultmann, *Tradition*, a.a.O., S. 14

*man ihm zu essen, selbst unreine Dinge, bis seine Augen erhellen*“, (wörtlich: aufstrahlen).<sup>177</sup>

Diese Weisung macht deutlich, dass es am Sabbat nicht nur um die allernotwendigste Versorgung geht, sondern um das festliche Befinden, das seinen Ausdruck im Strahlen der Augen findet. In der anschließenden Gemara (83 a) wird dann beispielhaft erörtert, was alles in einem solchen Fall ausnahmsweise als erlaubt gilt, z.B. auch Unverzehntetes oder Aas (d.h. Fleisch von einem Tier, das nicht vorschriftsmäßig geschlachtet, sondern etwa von einem Raubtier gerissen wurde).

Bei David hat der Hunger das Schaubrote-Tabu gebrochen. Die Mischna Joma VIII zeigt, dass Hunger das Tabu reiner und unreiner Speisen bricht. Jesus reklamiert für seine Jünger, dass Hunger das *Tabu nicht erlaubter Arbeiten* am Sabbat bricht. Auch dies wird Joma 83 b unter dem Gesichtspunkt diskutiert, welche Verrichtungen zur Verabreichung der Speise an einen Hungernden am Sabbat erlaubt sind.<sup>178</sup>

Luise Schottroff und Wolfgang Stegemann fordern: „Man sollte den Hunger der Jünger in dem Zusammenhang der Geschichte sehen, aus dem diese Erzählung kommt.“<sup>179</sup> Im weiteren Verlauf verweisen sie darauf, dass die Bevölkerung im Imperium Romanum damals an der Grenze des Existenzminimums lebte. So weit muss man jedoch nicht gehen. Vielmehr appelliert Jesus an die Bereitschaft seiner Gesprächspartner, jeden Menschen (etwa nach dem Grundsatz des Jehoschua b. Perachja) zu seinem Vorteil zu beurteilen, d. h. den Jüngern einzuräumen, dass der von den Weisen anerkannte Ausnahmefall vorliege.

Auch damit bewegt sich Jesus im Rahmen jüdischen Denkens und weder seine Argumentation noch das Verhalten seiner Jünger stellt einen Versuch dar, die jüdische Tradition aufzuheben und zu überwinden. Derartige Tendenzen stammen von späteren Generationen, wie die Weiterentwicklung der Textüberlieferung, vor allem jedoch die Auslegungsgeschichte zeigt.

### b. 3 Streitfall Reinheit

In Mk 7,1-23 wird eine längere Auseinandersetzung über Normenkonflikte zwischen göttlichen Geboten und menschlichen Ordnungen geschildert. Die Frage verschiedener Wachstumsstufen braucht hier nicht zu interessieren,<sup>180</sup> man kann jedoch überle-

<sup>177</sup> Joma 83 b, Goldschmidt, a.a.O., S. 242: „Wenn jemand von Heißhunger befallen wird, so gebe man ihm Honig oder etwas Süßes, denn Honig und alle Süßigkeiten machen die Augen des Menschen aufleuchten.“

<sup>178</sup> Joma 83 b, Goldschmidt, a.a.O., S. 241: „Auch am Sabbath ist es ja selbstverständlich, das Umhertragen [am Sabbath] ist ja nur rabbinisch [verboten]!? ... auch darf man ... Lauch [vom Boden] schneiden und ihm unverzehntet zu essen geben.“ Die weiteren Beispiele handeln allerdings nur davon, was bei Heißhunger empfohlen wird und als erlaubt gilt; sie nehmen allerdings keinen Bezug auf den Sabbat, auch nicht die Anekdoten um berühmte Rabbinen.

<sup>179</sup> Luise SCHOTTROFF/Wolfgang STEGEMANN, *Der Sabbat ist um des Menschen willen da*; in: Willy Schottroff/Wolfgang Stegemann, *Der Gott der kleinen Leute*, Bd. 2, Neues Testament, 2. Aufl., München/Gelnhausen 1979, S. 65

<sup>180</sup> Schmithals, Markus, a.a.O., S. 343 f., nennt sehr verschiedene, von angesehenen Forschern vertretene Analysen und macht damit deutlich, wie unsicher das Urteil ist. Auch seine eigene Argumentation ist nicht zwingend.

gen, ob die Verse 3 f., die sowohl bei Mt als auch bei Lk ohne Entsprechung sind,<sup>181</sup> erst nachträglich eingeführt wurden, als man in der Christenheit über die jüdischen Gebräuche nur noch wenig wußte.<sup>182</sup>

An dieser Perikope sind *zwei* Fragestellungen von Bedeutung: (a) Welche Verbindlichkeit besaßen zur Zeit Jesu Vorschriften über das Händewaschen? (b) Wie verhält es sich mit der nur in Mk 7,19 b überlieferten Bemerkung, Jesus habe alle Speisen für rein erklärt?

### b. 3 a Reine Hände

Der Talmud zeigt, dass die Frage des Händewaschens sowohl hinsichtlich ihrer Durchführung als auch hinsichtlich ihrer Begründung noch im 4. Jh. in der Diskussion war.

Vorschriften über das Händewaschen beim Essen sind möglicherweise erst in der Zeit Jesu entstanden und waren noch lange in der Diskussion. Das Jüdische Lexikon stellt fest:<sup>183</sup> „Vom Waschen der Hände vor und nach dem Essen als Sitte ist erstmals im NT die Rede (Mat. 15,2; Mk. 7,2 ff.; Lk 11,38).<sup>184</sup> Wie weit diese Sitte zurückreicht, läßt sich nicht bestimmen. Das H[ändewaschen] vor dem Genuß des Opferfleisches gilt im Talmud als uralte Anordnung (b.Sabb. 15 a) [...]. Vielleicht haben die Pharisäer diese Sitte vom Genuß der heiligen Speisen auf den der profanen übertragen.“

Von R. Aqiba, der etwa 100 Jahre nach Jesus lebte, überliefert Erubin 21 b: *„Die Rabbanan lehrten: Einst war R. Aqiba im Gefängnis eingesperrt, und R. Jehoschua der Gräupner bediente ihn. An jedem Tage brachte man ihm ein bestimmtes Maß Wasser. Als ihn eines Tages der Gefängniswärter traf, sprach er zu ihm: Du hast heute so sehr viel Wasser, du willst wohl das Gefängnis untergraben? Da schüttete er die Hälfte aus und gab ihm die Hälfte wieder. Als er zu R. Aqiba kam, [...] erzählte er ihm das ganze Ereignis. Da sprach er zu ihm: Gib mir Wasser zum Händewaschen. Jener erwiderte: Es reicht nicht einmal zum Trinken, wie sollte es denn zum Händewaschen reichen? Dieser sprach: Was soll ich machen man verdient ja dieserhalb den Tod; lieber will ich freiwillig sterben, als die Worte meiner Kollegen übertreten. Man erzählt, daß er nichts kostete, bis er ihm Wasser gebracht und er die Hände gewaschen hatte.“* Diese Episode zeigt, daß es damals eine Richtung gab,

<sup>181</sup> Lk erzählt (11,37-40[41]) eine parallele, sehr viel straffere Begebenheit, bei der es nicht um das Verhalten der Jünger, sondern um Jesu eigenes Verhalten geht. Dort führt Jesus lediglich das Argument an, dass nichts von außen Kommendes einen Menschen verunreinigen könne. Dies wird in V. 40 mit einem Hinweis auf den Schöpfer des Menschen und auf das, was außerhalb von ihm ist, begründet. V. 41 ist sicher eine judenfeindliche, nicht auf Jesus zurückgehende Weiterführung, die nicht ursprünglich zu diesem Stück gehört und einen völlig anderen Akzent setzt.

<sup>182</sup> Eduard SCHWEIZER, *Das Evangelium nach Markus* (NTD 1) Göttingen 1967, S. 81, hält diese Verse für eine markinische Redaktion gegenüber seiner Vorlage. - Für die Annahme einer gewissen Ferne zum Judentum spricht die Angabe, die Juden wuschen sich die Hände mit der Faust. Diese Sitte ist nirgends belegt und steht im Widerspruch zu allen Regeln, die nur ein Abspülen vorsehen, sogar vor dem Waschen mit zu heißem Wasser warnen, wohl weil dabei die Haut aufweicht und durchlässig wird (vgl. Chulin 105a/b).

<sup>183</sup> Jüdisches Lexikon, a.a.O., Band II, Sp. 1393

<sup>184</sup> Es handelt sich dabei um die synoptischen Parallelen, nicht um drei verschiedene Belege.

die eine Übertretung der Überlieferungen für todeswürdig hielt, wenn auch niemals diese Strafe verhängt wurde.

Eine völlig andere Diskussionslage aus dem 4. Jh. liegt im Traktat Chullin 105 a vor. Dort wird das Händewaschen vor dem Essen deutlich dem nach dem Essen untergeordnet. „*R. Idi b. Abin sagte im Namen des R. Jizchak b. Aschjan: Das Waschen vorher ist Gebot, das Waschen nachher ist Pflicht. Man wandte ein: Das Waschen vorher und nachher ist Pflicht, das in der Mitte ist freigestellt. - Im Vergleich zum Freigestellten heißt das Gebot Pflicht.*“ D.h. in der Praxis wirkte sich die Unterscheidung von Gebot und Pflicht nicht aus, ein Verstoß wurde aber als weniger gravierend bewertet.

Für den Verzehr von Obst galten andere Regeln: „*R. Eleazar sagte im Namen R. Oschajas: Das Händewaschen zu Früchten ist nur der Reinlichkeit wegen angeordnet worden. Sie glaubten hieraus zu entnehmen, dies sei keine Pflicht, wohl aber Gebot; da sprach Raba zu ihnen: Weder Pflicht noch Gebot, sondern Freigestelltes. Er streitet somit gegen R. Nachman; denn R. Nachman sagte, wer zu Früchten die Hände wäscht, gehöre zu den Großtuern*“.<sup>185</sup> Dies zeigt die Spannweite dieser Praxis: sie reicht von der Empfehlung über völlige Freistellung bis hin zum Vorwurf der Angeberei.<sup>186</sup>

Wenn man sich bewußt macht, daß noch im 4. Jh. derart kontrovers über diese Frage diskutiert werden konnte,<sup>187</sup> wird deutlich, in welchem Rahmen das Gespräch zwischen Jesus und den Pharisäern zu denken ist.<sup>188</sup> Es handelt sich zwar um eine Anfrage zur Positionsklärung, auf keinen Fall jedoch um

<sup>185</sup> ebd.; Raba (b. Joseph b. Chama) lebte bis zur Mitte des 4. Jh., R. Oschaja lebte um 225, R. Eleazar um 270, R. Nachman b. Jaaqob starb 320. Vielleicht haben wir es hier mit den unterschiedlichen Lehrtraditionen in Jerusalem und Babylon zu tun. Während Raba und Nachman in Babylon lebende Gelehrte sind, die das Händewaschen vor dem Genuß von Früchten für freigestellt, ja sogar für Angeberei halten, hielt die Jerusalemer Tradition das Händewaschen vor dem Genuß von Früchten zwar nicht für eine religiöse Pflicht, aber für ein Gebot der Reinlichkeit.

<sup>186</sup> Vielleicht bezieht sich die Erwähnung von Brot auf eine Regelung im Jerusalemer Talmud, der im Traktat Berachot 8,12 ein Wort von R. Huna überliefert: „*Das Abspülen der Hände findet nur für das Essen von Brot statt*“ (vgl. Billerbeck, I, S. 697).

<sup>187</sup> Zu weiteren rabbinischen Fragen und Regeln vgl. Maaß, Rabbi, a.a.O.

<sup>188</sup> Neusner, Rabbi, a.a.O., S. 123, meint: „*Als die Pharisäer Jesus fragten, warum seine Jünger diese »Überlieferung der Alten« missachteten und sich vor dem Essen die Hände nicht wuschen, lief das letztlich auf die Frage hinaus: »Warum kümmert ihr euch nicht um Heiligkeit?« Die Frage war ein Angebot wie eine Kritik - ein Angebot insofern, als Jesus so sein wollte wie sie. Die Kritik dagegen bestand in der Frage: »Warum bist du nicht wie wir, bist nicht bei uns?«*“. Neusner ist historisch-kritischen Fragen zur Person Jesu nicht zugänglich, sondern setzt sich mit dem matthäischen Jesusbild auseinander, „und das hat einen einfachen Grund: Es gibt zu viele und zu unterschiedliche künstliche historische Gestalten, um ein Streitgespräch mit ihnen zu führen. Außerdem kann ich mir nicht vorstellen, warum gläubige Menschen über etwas unterschiedlicher Meinung sein sollten, was ihnen nur in wissenschaftlichen Werken begegnet.“ (S. 11).

Diese moderne jüdische Stimme zum Thema Reinheit/Heiligkeit muss zwar ernst genommen werden, sie wählt aber aus der breiten und unterschiedlichen Diskussion innerhalb des Talmud nur *eine* Richtung aus. Wenn Neusner an anderer Stelle sogar äußert, „Für Jesus war Heiligkeit dagegen Heuchelei: Wegen eurer Überlieferung habt ihr das Wort Gottes ausgehöhlt“ (S. 127), so hat diese Aussage weder am historischen Jesus, noch an Matthäus einen Anhalt. Sie zeigt nur, wie Juden neutestamentliche Texte - auf Grund jahrelanger unbegründeter christlicher Vorwürfe - (miss)verstehen können.

eine Meinungsverschiedenheit, die zu einer schwerwiegenden Auseinandersetzung oder gar zu unversöhnlicher Feindschaft führen könnte.

Eine ganz andere Fragestellung wurde in den hellenistischen Gemeinden drängend. Das Thema Reinheit bricht hier nicht mehr am Händewaschen auf,<sup>189</sup> sondern an der Frage, was man überhaupt essen darf. Paulus geht auf dieses Problem in 1.Kor 8 und 10 sowie in Röm 14 ein. Hinter dem antiochenischen Konflikt (Gal 2,11 ff.) dürften vermutlich beide Sachverhalte stehen. Der Titusbrief erklärt schließlich (1,15): „Den Reinen ist alles rein; den Unreinen aber und Ungläubigen ist nichts rein, sondern unrein ist beides, ihr Sinn und ihr Gewissen.“<sup>190</sup> Damit ist die letzte Konsequenz aus dieser in den Evangelien beginnenden Auffassung gezogen und die Trennung vom Judentum endgültig.

### b. 3 b Reine Speisen

Dass Jesus alle Speisen für rein erklärte (Mk 7,19 b), passt zwar zu der Auffassung des Titusbriefs, ist aber auf keinen Fall im Judentum denkbar. Würde es sich um ein authentisches Jesuswort handeln, wäre dies ein eindeutiges Zeichen für einen klaren Trennungsstrich zwischen Jesus und der religiösen Tradition seines Volkes. Es lässt sich jedoch eindeutig erkennen, dass diese Feststellung nicht als direkte Aussage Jesu, sondern als christliche Schlussfolgerung aus Jesu Stellungnahme zum Thema „Händewaschen“ verstanden werden will. Dafür gibt es mehrere Indizien:

- Mit V. 17 beginnt eindeutig ein neuer Abschnitt. Die Szene spielt zu Hause, im vertrauten Jüngerkreis, nicht in der Öffentlichkeit.
- Gesprächspartner sind folglich auch nicht mehr wie in V. 1 „die“ Pharisäer oder in V. 14 die Menge, sondern nur noch seine Jünger.<sup>191</sup> Es handelt sich also nicht um eine Auseinandersetzung mit den Vertretern des Judentums,<sup>192</sup> sondern um interne *Jüngerbelehrung*. Mit der *parabolé*, die Jesus dabei erklären soll, ist das rätselhafte Wort in V. 15 gemeint: „Es gibt nichts, was von außen in den Menschen hineingeht, das ihn unrein machen könnte; sondern was aus dem Menschen herauskommt, das ist's, was den Menschen unrein macht.“

<sup>189</sup> Dieser Ritus war bereits der markinischen Gemeinde nicht mehr bekannt; sondern er musste ihr erklärt werden (Mk 7,3 f.).

<sup>190</sup> Wolfgang STEGEMANN, *Antisemitische und rassistische Vorurteile in Titus 1,10-16*; in: Kirche und Israel, Neukirchener Theologische Zeitschrift 1.96, S. 53, erklärt die Polemik gegen andere Gruppen, wie sie in V. 10 ff. vorliegt, als Devianz-Problem. „Diese als *deviance accusations* bezeichnete Polemik greift zu Stereotypen und pauschalen Verdächtigungen. Dazu gehört auch die Strategie, die Devianten mit dem Judentum zu identifizieren. ... Das Interesse des Autors ist zweifellos, mit diesen Anklagen die Position und die Rolle der gegnerischen Gruppe innerhalb der christlichen Gemeinschaft zu unterminieren.“ - Die konkreten inhaltlichen Vorwürfe setzen allerdings voraus, dass „jüdisch“ zu sein bereits als etwas Verwerfliches gilt. Damit liegt schon hier ein erhebliches Maß und fortgeschrittenes Stadium von Judenfeindlichkeit vor.

<sup>191</sup> Beck, a.a.O., S. 178: „Inzwischen sind die Pharisäer und Schriftgelehrten längst vergessen und die ursprüngliche Szene hat keinen Schluss, ganz so wie in den ausführlichen Lehren, die innerhalb der joh Tradition entwickelt worden sind. - Offenbar umfasst die durch diese Überlieferung angesprochene Leserschaft Menschen nichtjüdischer Herkunft“.

<sup>192</sup> Anders versteht Mt diese Szene, indem er (15,11-15) ein Gespräch über die Pharisäer einschaltet. Der Begriff „*parabolé*“ in V. 15 bezieht sich hier auf Bildworte über Pflanzen, die Gott nicht gepflanzt hat, und auf blinde Blindenführer. Dies sind eindeutig antijüdische, zumindest antipharisäische Spitzen.

- Ob man mit Lohmeyer und anderen diesen Satz für eine „alte Glosse eines christlichen Lehrers“<sup>193</sup> hält, oder ihn mit Lührmann Markus selbst zuschreibt,<sup>194</sup> in jedem Fall sind sich die Exegeten darin einig, dass es sich bei diesem Satz um einen christlichen Kommentar handelt, der den Christen den Beweis liefern soll, „dass es nach Jesu Meinung keine unreinen Speisen geben kann, die Christen also nicht mehr an die jüdischen Speisegebote gebunden sind“.<sup>195</sup>

### c. Fazit

Eine Überprüfung der verschiedenen Auseinandersetzungen über das Verhalten Jesu und seiner Jünger sowie seiner grundlegenden Botschaft von der greifbar nahen Gottesherrschaft hat ergeben, dass *Jesus* in keinem der Fälle den Rahmen der rituellen jüdischen Gebote verlassen hat, wenn er auch verschiedentlich bis an die Grenze des Erlaubten ging. Dass es darüber Auseinandersetzungen gab, gehört zum Selbstverständnis jüdischen Ringens um das rechte Erkennen und Tun des göttlichen Willens. Zu den 48 Voraussetzungen für den „Erwerb der Tora“ gehört, dass man „fragt und antwortet, versteht [wörtlich: hört] und weiter schließt [wörtlich: fortfährt]“ (Pirqa Avot VI,6).

Wohl aber hat die *christliche Gemeinde*, die sich selbst bereits vom Judentum getrennt hatte, uns eine Form der Überlieferung hinterlassen, die den Eindruck erweckt (und um der Rechtfertigung des eigenen Wegs wohl von Anfang an erwecken sollte!), dass es zwischen Jesus und den Vertretern der jüdischen Frömmigkeit zu unversöhnlichen Gegensätzen gekommen sei, die schließlich auf jüdische Veranlassung zu seinem Tod führten. Unter Berufung auf diese Darstellungen ist es nicht verwunderlich, dass ein jüdischer Gelehrter wie Jacob Neusner Jesus selbst in diesem Licht sieht, d. h. als vom Judentum Abgefallenen versteht.

## 2.2 Der Prozess gegen Jesus und der Vorwurf des Christumordes

### 2.2.1 Jüdisches Interesse am Prozess gegen Jesus?

#### a. Berechtigte Verurteilung?

Das im 19. Jh. aufkommende jüdische Interesse an der Person Jesu richtete sich von Anfang an auf dessen Tod. Dies ist nicht verwunderlich, wenn man bedenkt, wie lange schon Juden sich gegen den Vorwurf wehren mussten, „Christusmörder“ oder gar Gottesmörder zu sein.<sup>196</sup> Im Vorgriff auf Kapitel

<sup>193</sup> Ernst LOHMEYER, *Das Evangelium des Markus*, KEK I/2., 13. (4.) Aufl., Göttingen 1954, S. 142

<sup>194</sup> Dieter LÜHRMANN, *Das Markusevangelium*, HNT 3, Tübingen 1987, S. 128

<sup>195</sup> Lührmann, ebd.

<sup>196</sup> Pinchas LAPIDE, *Wer war schuld an Jesu Tod?*, GTB Siebenstern 1419, Gütersloh 1987, zitiert auf S. 43 aus Sören Kierkegaards „Einübung in das Christentum“: „Welchen Eindruck wird die Erzählung auf das Gemüt des Kindes machen, wenn Du ihm von den Drangsalen, die Jesus in seinem Leben ertragen musste, berichtest ... sowie von den Beschimpfungen und Beleidigungen der anderen Juden, die ihn schließlich ans Kreuz schlugen ... und die wollten, dass sein Blut über sie und ihre Kinder käme, während er für sie betet, dass das nicht geschehen möge und dass der himmlische Vater ihnen diese

3.5.1 d sei hier bereits aus einer Predigt des Meliton von Sardes zitiert, der in der zweiten Hälfte des 2. Jh. wirkte. Mit eloquenter rhetorischer Sprachgewalt ruft er in einer Karfreitagspredigt aus:

„Höret es, alle Geschlechter der Völker und sehet: Unerhörter Mord geschah inmitten Jerusalems ... Wer ist der Mörder? Ich schäme mich, es zu sagen, und bin doch gezwungen, es zu sagen. ... Der die Erde aufhing, ist aufgehängt worden. Der die Himmel festmachte, ist festgemacht worden. Der das All festigte, ist am Holz festgemacht worden. Der Herr - ist geschmäht worden. Der Gott ist - ist getötet worden. Der König Israels - ist beseitigt worden von Israels Hand.“<sup>197</sup>

Man braucht allerdings nicht Theologen des 2. Jh. zu bemühen, um auf das Motiv jüdischer Schuld am Tod Jesu zu stoßen. Bereits im ältesten erhaltenen Paulusbrief,<sup>198</sup> 1.Thess 2,15, wird von den Juden gesagt, „sie haben den Herrn Jesus getötet“.<sup>199</sup> Sollte es sich dabei um eine Überzeugung handeln, die sich bereits in den beiden ersten Jahrzehnten durchgesetzt hatte, so verwundert die Beharrlichkeit dieses Vorwurfs bis in unsere Tage nicht.

Angesichts solcher alteingefleischter Vorwürfe ist es verständlich, dass sich Juden, sobald sie auf Grund ihrer neuen gesellschaftlichen Situation infolge der Emanzipation dazu in der Lage waren, zunächst mit diesem Vorwurf befassten. Joseph Klausner weist in seinem Jesusbuch darauf hin: „Den ersten Versuch von jüdischer Seite, die Verurteilung Jesu zu rechtfertigen, unternahm J. Salvador,<sup>200</sup> der begeisterte Nationaljude und Vorläufer des Zionismus, was ihm außer literarischen Angriffen von allen Seiten auch eine gerichtliche Verfolgung durch die französische Regierung einbrachte“.<sup>201</sup> Salvador hat sich für eine offensive Abwehr christlicher Vorwürfe entschieden, d. h. er akzeptierte die Annahme, Jesus sei durch die jüdische Obrigkeit zum Tode verurteilt worden, und versuchte, die Rechtmäßigkeit dieses Urteils zu erweisen, indem er in Jesu Botschaft Gründe dafür suchte.

Ähnlicher Auffassung ist auch Klausner, wenn er annimmt: „Hätte Jesu Lehre nicht irgend etwas der jüdischen Weltanschauung Widerstreitendes enthalten, dann hätte niemals aus ihr eine neue Lehre, die dem Geiste des Juden-

---

Sünde vergebe ... Wenn Du ihm berichtest, dass zur gleichen Zeit ein schändlicher Räuber lebte, der zum Tode verurteilt war; dass das Volk dessen Freilassung verlangte und es ihm zujubelte ... Sicherlich wird es fest entschlossen sein, wenn es einmal groß geworden ist, alle jene Gottlosen in Stücke zu reißen, die sich gegen die Liebe Gottes gewendet haben.“ Damit wird selbst Kierkegaard zum Zeugen für den gehässigen Ton einer die biblischen Aussagen noch übersteigernden und emotionalisierenden Katechese, die bis weit nach dem Zweiten Weltkrieg üblich war und mancherorts noch ist.

<sup>197</sup> [Hrsg.] Josef BLANK, *Meliton von Sardes: Vom Passa*. Die älteste christliche Osterpredigt. Freiburg 1963, S. 127 f.

<sup>198</sup> Traditionell gilt der 1.Thessalonicherbrief als älteste (erhaltene) christliche Schrift überhaupt. Neuerdings setzt sich Klaus Berger für eine Frühdatierung des 2. und 3. Johannesbriefs ein und nimmt ihre Entstehung für das gleiche Jahr an (Klaus Berger/Christiane Nord, *Das Neue Testament und frühchristliche Schriften*, Frankfurt 1999, S. 35 f.)

<sup>199</sup> Inhaltliche und literarkritische Diskussion dieser Stelle s. u. Kap. 2.4.3

<sup>200</sup> J. SALVADOR, *Histoire des Institutions de Moïse et du peuple hébreu*, Paris 1828; *Jésus Christ et sa doctrine*, Paris 1838, II, 520-570

<sup>201</sup> Joseph Klausner, *Jesus von Nazareth. Seine Zeit, sein Leben und seine Lehre*, 3. Aufl., Jerusalem 1952 [1. Aufl. 1907], S. 461

tums in solch hohem Maße entgegengesetzt war, hervorgehen können: *ex nihilo nihil fit*.“<sup>202</sup> Entsprechend sucht er nach Argumenten für eine Verurteilung Jesu durch jüdische Behörden.

Einen Grund sieht er in der Machtpolitik des von den Römern eingesetzten Hohepriesters Kaiaphas: „Ein solcher Priester konnte einen neuen »Messias« nur fürchten“.<sup>203</sup>

Einen *weiteren* Grund sieht er in der Tatsache, dass „damals das Synhedrion in der Hauptsache aus Sadduzäern zusammengesetzt war“,<sup>204</sup> die möglicherweise die pharisäischen Grundsätze für einen Prozessverlauf nicht kannten, jedenfalls nicht anerkannten.

In jedem Fall aber hält er die synoptische Datierung nicht für zutreffend, nach der dieser Prozess in der Pessachnacht stattgefunden hätte. „Wir müssen daher der Ansicht des Johannes-Evangeliums folgen, die durch eine talmudische Baraita<sup>205</sup> und durch das unkanonische Evangelium des Petrus gestützt wird, und müssen annehmen, dass Jesus am Rüsttage des Sabbats, der zugleich der Vorabend des Pessachfestes war, gekreuzigt wurde, und nicht wie die Synoptiker meinen, am ersten Tage des Pessach selbst, der auf einen Vorabend des Sabbat gefallen sei. Wir entgehen damit der unmöglichen Annahme, dass das Synhedrion Jesus in der Nacht eines Festes oder, nach Lukas, am ersten Tag des Festes der ungesäuerten Brote verurteilt habe.“<sup>206</sup>

Klausners Kenntnisse der Evangelien sind beeindruckend und erlauben ihm ernst zu nehmende Hypothesen. Methodisch geht er dabei folgendermaßen vor: Er hält sich weitestgehend an die Evangelien und nutzt abweichende Darstellungen und zeitgeschichtliche Nachrichten so, dass gravierende Widersprüche zu jüdischen Grundauffassungen und Verhaltensweisen vermieden werden.

Dieser Deutungstyp kann zudem auf alte jüdische Überlieferungen zurück greifen. Denn schon der Talmud kennt eine Tradition, nach der am Vorabend vor Pessach ein Jesus von Nazaret gehängt worden sei, weil er Zauberei trieb, Israel verführte und abtrünnig machte.

„Am Vorabend des Pessachfestes hängte man Jeschu<sup>207</sup>. Vierzig Tage vorher hatte der Herold ausgerufen: Er wird zur Steinigung hinausgeführt, weil er Zauberei getrieben und Jisraél verführt und abtrünnig gemacht hat; wer etwas zu seiner Verteidigung zu sagen hat, der komme und bringe es vor. Da aber nichts zu seiner Verteidigung vorgebracht wurde, so hängte man ihn am Vor-

<sup>202</sup> Klausner, a.a.O., S. 8

<sup>203</sup> Klausner, a.a.O., S. 470

<sup>204</sup> Klausner, a.a.O., S. 471

<sup>205</sup> Sanhedrin 43 a

<sup>206</sup> Klausner, a.a.O., S. 472

<sup>207</sup> Anm. Goldschmidt: „An manchen anderen Stellen [in Handschriften auch an dieser Stelle] yrxwnh vvy, Jesus der Nazarener, der Stifter des Christentums. Diese Mitteilung über seine und seiner Jünger Hinrichtung, sowie verschiedene andere Daten im T[almud] (so soll er ein Schüler des R. Jehoschu'a b. Perachja gewesen sein, also ca. 100 vor Christi Geburt, cf. Sot. Fol. 47a) passen durchaus nicht auf die Person Christi; daher nach manchem jüd[ischen] und christl[ichen] Apologeten mit Jesus Christus nicht identisch. Wahrsch[einlich] aber nichts anderes als ein Beweis dafür, dass damals über die Person Christi nur Legenden verbreitet waren, die keinen historischen Wert haben.“

abend des Pessachfestes!? 'Ula erwiderte: Glaubst du denn, dass für ihn überhaupt eine Verteidigung anzustreben war, er war ja ein Verführer und der Allbarmherzige sagt [Dtn 13,9]: *du sollst seiner nicht schonen und seine Schuld nicht verheimlichen*, vielmehr war es bei Jeschu anders, da er der Regierung nahe stand.“<sup>208</sup>

Die Meinungen über den historischen Wert dieser Baraita gehen auseinander. Johann Maier gibt Wertungen jüdischer Gelehrter sowie sachliche Argumente wieder, die gegen eine ursprüngliche Beziehung dieses Vorfalls zu Jesus sprechen.<sup>209</sup> Klausner misst ihr größeres Gewicht bei, indem er sich die Nachrichten herausgreift, die in sein Jesusbild passen, die anderen dagegen für unhistorisch hält.

So bezieht er etwa den Vorwurf, dass Jesus „Zauberei getrieben, Israel verleitet und abtrünnig gemacht hat“ auf Jesu Wundertaten, die auch nach den Evangelien von Jesu Gegnern für Werke des Beelzebub gehalten wurden. „Dass über Jesus als Verführer und Anstifter zur Abtrünnigkeit das Todesurteil gesprochen wurde, war den Tannaiten klar; denn zu ihrer Zeit bildeten seine Jünger eine besondere jüdische Sekte, die viele religiöse Grundelemente des Judentums leugnete: ein Beweis dafür, dass ihr Meister Jesus sie verleitet und abtrünnig gemacht und sie dem jüdischen Glauben entfremdet hatte.“<sup>210</sup>

Klausner gibt selbst den Schlüssel zur Bewertung seiner Argumentation an die Hand. Der Rückschluss von den Jüngern auf den Meister zeigt, dass die Tannaiten nach Klausners Überzeugung offensichtlich nicht auf Jesus selbst verweisen konnten, um den Vorwurf gegen ihn zu begründen.

Die vierzig tägige Ausrufung der Beschuldigung widerspricht der Darstellung aller neutestamentlichen Evangelisten über Jesu Aufenthalt in Jerusalem vor seiner Gefangennahme und wird auch von Klausner nicht für historisch gehalten.<sup>211</sup>

Was aber spricht dann noch dafür, dass hier von Jesus von Nazaret die Rede ist?<sup>212</sup> Sollte tatsächlich Jesus gemeint sein, so zeigen *zum einen* die unsichere Bezeugung<sup>213</sup> des „*haNozri*“, das zwar mit „von Nazaret“ übersetzt werden kann, ebenso gut aber auch mit „der Christ“,<sup>214</sup> *zum anderen* die mit den Evangelientexten nicht in Einklang zu bringenden äußeren Umstände, dass es sich entweder um eine sehr späte, nicht mehr über die Einzelheiten informierte Tradition handelt oder um eine sehr spät auf Jesus bezogene Nachricht über eine andere Person.

<sup>208</sup> Sanh 43 a, Goldschmidt, a.a.O., Bd. VIII, S. 631 f. - Vgl. unten, Kap. 6.2.2 b

<sup>209</sup> Johann MAIER, *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung*, Darmstadt 1978, S. 217 ff. - Vgl. auch unten, Kap. 6.2.2 b

<sup>210</sup> Klausner, a.a.O., S. 30

<sup>211</sup> ebd.

<sup>212</sup> Maier, a.a.O., S. 218, weist darauf hin, dass „eher an die Bar-Kochba-Zeit als an die Zeit Jesu zu denken“ ist. Goldschmidt, a.a.O., Bd. VIII, S. 632, Anm. 20, verweist darauf, dass die Begebenheit an anderen Stellen in die Zeit Perachjas verlegt wird, also hundert Jahre vor Jesus, so dass er die ganze Tradition in den Bereich der Legenden verweist.

<sup>213</sup> Diese spricht dafür, dass es sich um einen Zusatz handelt, der erfolgte, als man die Begebenheit auf Jesus von Nazaret bezog.

<sup>214</sup> *Nozri* ist in Israel noch heute die offizielle Bezeichnung der Christen. Allerdings leitet sich diese von der Bezeichnung Jesu als „*Nazoräer*“ ab.

Es gibt keinen Grund, an der Hinrichtung Jesu durch die Römer zu zweifeln oder anzunehmen, der Vollzug der Strafe sei erst nachträglich den Römern angelastet, ursprünglich aber von jüdischen Behörden vorgenommen worden, zumal die Tendenz der Evangelien allmählich dahin geht, die Römer immer mehr zu entlasten, die Juden dagegen mehr und mehr zu belasten.

Was steht also hinter den neuzeitlichen jüdischen Versuchen, Gründe für die Verurteilung Jesu wegen eines religiösen Vergehens zu suchen? Entweder ist es die Scheu, an christlichen Dokumenten Sachkritik zu üben, und deshalb der Versuch, eine Verurteilung durch das Synhedrium plausibel zu machen, oder es ist die aus talmudischen Zeiten bis heute andauernde Abgrenzung gegen das mit unjüdischen Elementen durchsetzte Christentum, das deshalb auf einen Jesus zurückgeführt wird, der wegen seines gegen das Judentum gerichteten Verhaltens verurteilt wurde.

b. *Judenfeindliche Schilderung des Prozesses gegen Jesus*

Schalom *Ben-Chorin* spricht im Blick auf das jüdische Interesse an der Person Jesu in der 2. Hälfte des 20. Jh. von „einem Prozess der Heimholung Jesu in sein jüdisches Volk“.<sup>215</sup> Er steht damit für eine typische Neubewertung der Vorgänge um die Verurteilung Jesu, die nicht mehr Jesus der Trennung vom Judentum bezichtigt und damit eine berechtigte Verurteilung durch jüdische Instanzen annimmt. Vielmehr wird die Verurteilung und Hinrichtung Jesu durch den römischen Präfekten Pilatus als judenfeindlicher Akt der römischen Besatzungsmacht gesehen. Erst nachträglich wurde die Verurteilung Jesu den Juden angelastet und argumentativ gegen sie verwendet.

Während *Ben-Chorin*<sup>216</sup> und *Flusser*<sup>217</sup> bei allen sachlichen Vorbehalten gegenüber Einzelheiten noch recht behutsam mit den Evangelientexten umgehen und ähnlich wie Klausner durchaus eine Mitwirkung jüdischer Kreise an der Verurteilung Jesu für möglich halten, geht Pinchas *Lapide* am konsequentesten mit dem Gesamtbild der Evangelien ins Gericht, indem er „fundamentale Zweifel“ an der historischen Verlässlichkeit der Evangeliendarstellungen des Prozesses gegen Jesus anmeldet. Da sie zusammenfassen, was auf dem Hintergrund der Situation des jüdischen Volks zur Zeit Jesu und nach der talmudischen Rechtsordnung denkbar und möglich war, seien sie hier ausführlich zitiert:

„Wenn wir den Textbefund zusammenfassen, können wir sagen: Markus und Matthäus widersprechen nicht nur einander über ein halbes Dutzendmal, sondern auch der damals gültigen Rechtspraxis des Hohen Rates in einer beträchtlichen Anzahl von wesentlichen Einzelheiten. Um nur die wichtigsten zu nennen:

1. Kapitalprozesse dürfen nur am helllichten Tage verhandelt werden (Sanh IV,1); das Synhedrion aber trat angeblich in der Nacht zusammen, um Jesus zu verurteilen.
2. Am Sabbath, an Feiertagen und am Vorabend aller Feiertage dürfen keine Gerichtsverhandlungen stattfinden (Beza V,2). Nach den Synoptikern aber

<sup>215</sup> Ben-Chorin, *Theologia*, a.a.O., S. 4

<sup>216</sup> Schalom BEN-CHORIN, *Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht*, dtv 5. Aufl., München 1982, S. 158 ff.

<sup>217</sup> Flusser, *Jesus*, a.a.O., S. 117 ff.

wurde der Prozess Jesu angeblich am Abend des Pessachfestes durchgeführt, was eine grobe Verletzung der Festruhe mit sich gebracht hätte.

3. Ein Todesurteil darf niemals am Tag der Verhandlung selbst, sondern erst am folgenden Tage gefällt werden um den Richtern die Gelegenheit zu geben, die Sache zu überschlafen (Sanh IV,1). Das Synhedrion aber verurteilte angeblich Jesus sofort zu Tode.

4. Als Gotteslästerung, die mit dem Tode zu bestrafen ist (Sanh VII,5), gilt nur das Aussprechen des heiligsten Gottes-Namens (Tetragramm), was Jesus niemals getan hat. Die Anmaßung der Messiaswürde oder Gottessohnschaft (im hebräischen Sinn) bedeutet nach jüdischem Recht keine Gotteslästerung (Sanh VII,4-5).

5. Aus dem Bericht der beiden Evangelien entsteht der Eindruck, dass der Prozess im Hause des Hohenpriesters stattgefunden habe. Rechtsgültige Prozesse mussten aber im regulären Versammlungsraum des Synhedrions in der Quaderhalle des Tempels stattfinden (Sanh XI,2).

6. Das Schweigen des Angeklagten galt zwar nach römischem Recht als Geständnis, nicht aber nach jüdischem Recht. Mehr noch: kein Mensch durfte gemäß der Synhedrionspraxis aufgrund seines eigenen Geständnisses schuldig befunden werden. Die Worte des Hohepriesters, »Ihr habt es selbst aus seinem Munde gehört« (Mt 25,65), haben also keinerlei Rechtskraft.

7. Bei Kapitalprozessen beginnt jede Verhandlung mit der Entlastung und Verteidigung des Angeklagten, worauf die Belastungszeugen das Wort erhalten (Sanh IV,1). Im Prozess der Evangelien aber erscheinen lediglich Belastungszeugen ohne jedwede Verteidigung eines Richters, was das gesamte Verfahren rechtswidrig gemacht hätte.

8. Bei der Urteilsfällung muss nach jüdischem Recht zuerst der jüngste Richter das Wort ergreifen, um nicht von seinen älteren Kollegen beeinflusst zu werden, und erst am Schluss, nach den älteren Richtern kommt der Ratsvorsitzende zu Wort (Sanh IV,1). In den beiden Evangelien spricht aber »der Hohepriester« zuerst, worauf alle anderen das Wort ergreifen.

9. Eine Verurteilung verlangt nach jüdischem Recht die Aussagen von wenigstens zwei ehrlichen und unabhängigen Zeugen, die getrennt voneinander verhört werden: »Man prüfe die Zeugen durch eine siebenfache Ausforschung (...) widersprechen sie einander, so ist ihr Zeugnis ungültig (...) Falschzeugen werden unverzüglich und streng bestraft« (Sanh V,1). In den Evangelien ist aber von »zwei Falschzeugen« die Rede, die gemeinsam verhört werden, wobei der Eindruck entsteht, als hätte der Hohe Rat ihr Zeugnis akzeptiert.

10. »Sie aber verurteilten ihn alle zum Tode« (Mk 14,64). Diese Aussage widerspricht sowohl der jüdischen Praxis, dergemäß einer der Richter als Anwalt des Angeklagten (ohne Stimmrecht gegen ihn) auftreten musste (Sanh IV,1), als auch der in den Evangelien dokumentierten Freundschaft mit Jesus der Ratsmitglieder Nikodemus (Joh 3,1-2), Joseph von Arimatea (Lk 23,50 ff.) und Gamaliel (Apg 5,34-39), die sicherlich für Jesus Einspruch erhoben hätten. Einstimmige Urteile waren schon vom Prozessrecht her ausgeschlossen.

11. »Der Hohepriester aber zerriss seine Gewänder« (Mt 26,65). Dies ist den Priestern nach Torarecht ausdrücklich verboten (Lev 10,6 f.)

12. Aus Furcht, das zweite Gebot zu verletzen, wurden weder Zeugen noch Richter je vereidigt. Die Worte, »Ich beschwöre Dich bei Gott« (Mt 26,63), die dem Hohepriester in den Mund gelegt werden, hätte weder ein Synhedrion geduldet noch je ein Hohepriester über die Lippen gebracht. Hinzuzufügen ist hier nur noch, dass angesichts der vielen Vorsichtsmaßnahmen des Hohen Rates, die vor einem Justizirrtum schützen sollen, die alte Überlieferung konstatieren kann: »Ein Gerichtshof, der einmal in siebenzig Jahren ein Todesurteil gefällt hat, wird ein mörderisches Gericht benannt (Makkot I,10).

Zusammengefasst darf festgestellt werden. Falls das Synhedrion einen solchen Prozess je veranstaltet hätte, wie Markus oder Matthäus ihn schildern, wäre

es ein beispielloser Rekord an Illegalitäten gewesen. In einer Sitzung wäre es nämlich den Weisesten im alten Israel gelungen, die meisten ihrer eigenen Satzungen zu verletzen oder zu umgehen.“<sup>218</sup>

Lapides Argumente sind von unterschiedlichem Gewicht, insgesamt aber treffen sie den Kern der Sache. Wer also an der historischen Zuverlässigkeit des Verlaufs des Prozesses gegen Jesus festhalten will, muss sich entweder zu der Annahme flüchten, es gebe immer wieder Verstöße gegen geltendes Recht, oder die sadduzäische Mehrheit des damaligen Hohen Rates hätte die pharisäischen Prozessregeln nicht anerkannt, oder er muss irgend einen Grund suchen, der entweder als Gotteslästerung oder als Volksverrat bzw. Verführung angesehen werden konnte.

Der Freiburger Jurist Weddig *Fricke* hat die rechtshistorischen Voraussetzungen eines solchen Prozesses untersucht und kam zu dem Ergebnis, Jesus wurde „standrechtlich gekreuzigt“.<sup>219</sup> Ihm wurde von dem Juraprofessor Gerhard Otte mit nicht überzeugenden Argumenten widersprochen. Ich selbst habe mich in mehreren Veröffentlichungen mit dieser Frage auseinandergesetzt.<sup>220</sup> Die einzelnen Argumente dafür, dass ein Prozess vor dem Hohen Rat nicht stattgefunden haben kann, brauchen hier nicht wiederholt zu werden.

Besonders zu beachten ist allerdings die Beobachtung, dass die Evangelien entgegen der anders gelagerten Tendenz ihrer Schilderung noch Erinnerungsspuren daran erhalten haben, dass die Ereignisse einmal anders verlaufen sind.

1. So ist bei unvoreingenommenem Lesen überraschend, dass in Mk 15,1 nicht von einer Verurteilung Jesu sondern nur von einem Auslieferungsbeschluss gesprochen wird. Dies beseitigt nicht nur den Widerspruch zur historischen Wahrscheinlichkeit, sondern lässt sich auch gut mit Joh 11,47 ff. in Verbindung bringen, wonach die jüdische Führungsschicht Jesus aus Angst vor römischen Repressalien an die Besatzungsmacht auslieferte.
2. Diese Beobachtung wird durch die Feststellung gestützt, dass nach Mk 15,2 Pilatus bei der Auslieferung Jesu nicht die jüdischen Vertreter fragt, wessen sie Jesus beschuldigen, sondern ganz unvermittelt von sich aus Jesus fragt, ob er der „König der Judäer“ sei.<sup>221</sup> Auch sonst wird Jesus im Markusevangelium von Pilatus nie mit dem Personennamen angesprochen oder bezeichnet, sondern immer nur

<sup>218</sup> Lapide, *Jesu Tod*, a.a.O., S. 62 ff.

<sup>219</sup> Weddig FRICKE, *Standrechtlich gekreuzigt*, 1986, 3. Aufl. 1987 (!), rororo 1988

<sup>220</sup> Hans MAAß, „Soll ich euren König kreuzigen?“ Historische, theologische und didaktische Überlegungen zum Prozeß gegen Jesus. In: G. Büttner/H. Maaß, *Erziehen im Glauben*, Festschrift für Bernhard Maurer, Karlsruhe 1989

Hans MAAß, „Durch die Hand der Heiden ans Kreuz geschlagen“, Versuch einer nicht judenfeindlichen unterrichtlichen Behandlung der Verurteilung und Hinrichtung Jesu. In: [Hrsg.] A. Lohrbächer, *Was Christen vom Judentum lernen können*, Freiburg 1993

Hans MAAß, *Die Falle des Pilatus sowie Allen Menschen im Wege?* Beide in: Hans Maaß, *Für ein neues Verhältnis zwischen Christen und Juden*. Gesammelte Aufsätze zum 60. Geburtstag, *Forschen - Lehren - Lernen* Bd 10. Idstein 1995

<sup>221</sup> Einen solchen gab es nicht mehr, seit Archelaos, ein Sohn des Herodes, abgesetzt und durch römische Präfekten ersetzt worden war, so dass der Titel „König der Judäer“ zwangsläufig eine antirömische Spitze enthielt.

mit diesem politisch belasteten Titel. Dies zeigt, dass hinter der Auslieferung Jesu römisches Interesse stand, wie es auch in Joh 11,47 ff. vorausgesetzt wird.

3. Von hier aus ergibt auch die Aufhetzung des Volkes durch die Priester in der Barabbas-Szene einen plausiblen Sinn. Wenn die um eine Amnestie bittende Volksgruppe, noch ehe sie sagen kann, für wen sie eintreten möchte, gefragt wird, ob sie „den König der Judäer“ freibitten möchte, steht zu befürchten, dass sich das Volk aus Sympathie für Jesus zu einer unvorsichtigen Antwort hinreißen lässt und mit „Ja“ antwortet, ohne zu bedenken, dass es sich damit selbst einer aufrührerischen, antirömischen Gesinnung verdächtig machen würde.<sup>222</sup>
4. Die Bemerkung, dass die Hohenpriester Jesus aus „Neid“<sup>223</sup> ausgeliefert hatten (Mk 15,10), ist im Zusammenhang mit der Zerrissenheit des Volkes in jener Zeit zu sehen. So erklärt der Traktat Joma die Zerstörung des herodianischen Tempels, an dem man sich „mit der Tora, gottgefälligen Handlungen und Liebeswerken“ befasste, damit, dass „dann grundlose Feindschaft herrschte.“<sup>224</sup>

### 2.3 Zerstörung Jerusalems als Strafgericht Gottes über die Juden?

Jahrzehntelang schien unumstritten festzustehen, dass alle vier im Neuen Testament enthaltenen Evangelien nach der Tempelzerstörung entstanden sind. Zur Datierung des Markusevangeliums, das nach der allgemein anerkannten Zwei-Quellen-Theorie<sup>225</sup> das älteste synoptische Evangelium ist, stellt Vielhauer 1975 den Stand der Diskussion so dar: „Die Abfassungszeit lässt sich nicht auf das Jahr festlegen, und strittig ist nur, ob sie vor oder nach der Zerstörung Jerusalems 70 nChr anzusetzen ist. Die Frühdatierung wird mit dem Hinweis auf das Fehlen eindeutiger Anspielungen auf den Fall Jerusalems begründet. Aber mindestens zwei Stellen setzen die Zerstörung Jerusalems voraus: die Legende von der Zerreißen des Tempelvorhangs 15,28 ist schwerlich in Jerusalem zu einer Zeit gebildet worden, „wo der Tempel noch unerschüttert stand und man sich damit einer gefährlichen Kritik ausgeliefert hätte“,<sup>226</sup> und dann das Gleichnis von den bösen Winzern 12,1-12, das in V. 9 die Katastrophe des Jahres 70 apostrophiert. Man wird daher die Abfassungszeit des Mk nach 70 anzusetzen haben.“<sup>227</sup>

<sup>222</sup> Nach Mt stellt Pilatus statt dessen das Volk vor eine *Wahl* zwischen Jesus und Barabbas. Auch wird für Jesus an dieser Stelle nicht der politisch belastete Titel „König der Judäer“ verwendet. Auf Grund dieser geänderten Fassung wäre ein Eintreten für Jesus unverfänglich gewesen, so dass die Entscheidung für Barabbas zu einer echten Entscheidung gegen Jesus wird und damit die Juden - jedenfalls aus christlicher Sicht - belastet!

<sup>223</sup> Lührmann, a.a.O., S. 256, spricht von „einer erläuternden Bemerkung“ des Erzählers, „ob das nun Mk selbst ist oder schon die ihm vorgegebene Passionsgeschichte: Pilatus, der vorerst sachlich bleibende Richter, hat die Voreingenommenheit der jüdischen Richter ... durchschaut - einen schwereren Vorwurf kann man den Richtern nicht machen, und das disqualifiziert für den Leser im Rückblick noch einmal das Verfahren des Synhedriums in 14,55-65.“ Damit hat Lührmann diese Bemerkung eindeutig als *christlichen Kommentar*, nicht als historische Erinnerung qualifiziert. Aber selbst wenn man diese Bemerkung für historisch halten würde, müsste sie nicht im Sinne einer Eifersucht auf Jesu Popularität verstanden werden, sondern könnte - wieder in Übereinstimmung mit Joh 11,47 ff. - auf die Spannungen zwischen angepassten loyalen Sadduzäern und national-messianischen Pharisäern bezogen werden.

<sup>224</sup> Joma 9 b, Goldschmidt, a.a.O., Bd. III, S. 22. - Näheres vgl. unten Kap. 2.3.1

<sup>225</sup> Sie besagt, dass die Evangelisten Mt und Lk das MkEv gekannt haben und dieses neben einer „Redenquelle“ sowie Sondergut benutzten.

<sup>226</sup> Jülicher, Einleitung, 304

<sup>227</sup> Philipp Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, Berlin 1975, S. 347

Berger argumentiert vorsichtig, man könne „aufgrund von 13,14 (Greuel der Verwüstung) nicht zwingend auf die Zerstörung Jerusalems schließen“, und hält Mk 13,2 (hier wird nicht ein Stein auf dem anderen gelassen werden) für die „Wiedergabe einer naheliegenden Ahnung“, so dass er zu dem Schluss kommt: „Ich möchte für eine Abfassung vor dem Jahr 70 plädieren, da ich eine bereits geschehene Tempelzerstörung nicht voraussetzen kann.“<sup>228</sup> Theißen/Merz referieren den Diskussionstand objektiv, „Mk ist um das Jahr 70 herum entstanden, da der *jüdisch-römische Krieg* (66-74 n.Chr.) sich deutlich im MkEv niederschlägt, u. z. in Abschnitten, die sich auf die Gegenwart des Verfassers und seiner ersten Leser beziehen. Umstritten ist, ob die in Mk 13,2 angekündigte *Tempelzerstörung* schon geschehen ist, oder noch erwartet wird.“<sup>229</sup> Theißen selbst vertritt in dieser Frage die Auffassung: „Diese Tempelweissagung setzt m.E. die Zerstörung des Tempels voraus. Denn sie ist an die inzwischen eingetretenen Ereignisse angepasst. Andere Varianten der Prophetie sind zweigliedrig. Sie weissagen neben dem Abriss des Tempels einen Neuanfang (Mk 14,58; Joh 2,19). Im Sommer 70 wurde der Tempel zerstört. Ein Neuanfang war nicht in Sicht. Daher lässt Mk die positive Hälfte der Tempelweissagung in 13,2 weg.“<sup>230</sup> Dabei sei vorläufig dahin gestellt, ob diese „positive“ Hälfte tatsächlich positiv zu werten ist oder möglicherweise das endgültige Aus dieses (herodianischen) Zweiten Tempels markiert.

In jedem Fall zeigt dieser kurze Überblick, dass alle vier Evangelien die Tempelzerstörung im Blick haben, so dass sie auf deren Bewertung hin befragt werden können, wie sie dieses Ereignis theologisch deuten.

### 2.3.1 Die Tempelzerstörung in der jüdischen Liturgie

Der 9. Tag im Monat Av (Tischa b'Av) wird zum Gedächtnis der Tempelzerstörung, aber auch anderer schwerer Ereignisse als strenger Fasttag begangen. Insgesamt fünf Ereignisse werden auf diesen Tag datiert: Vor allem die Zerstörung des *ersten* (salomonischen) Tempels durch die Babylonier und des *zweiten* (herodianischen) Tempels durch die Römer, außerdem der Fall der Festung *Betar* im Bar-Kochba-Aufstand, sowie das *Umpflügen* der Stadt Jerusalem auf Befehl Kaiser Hadrians; dieser Tag gilt als Unglückstag, weil bereits die Exodusgeneration an diesem Tag den Bericht der *Kundschafter* über das schöne und fruchtbare Land mit Murren beantwortete und so die vierzigjährige Wüstenzeit verschuldete.<sup>231</sup>

Dem Lesen der Klagelieder Jeremias folgt im Gottesdienst ein längeres Klagegebet, in dem auch die Ursache der Zerstörung des Heiligtums reflektiert wird. In dem Gebet heißt es u. a.:

„... In dieser Nacht kam über mich das bittere Geschick, das ich selber verschuldet habe. Mein erstes und mein zweites Haus ging da unter und zu Grunde. Es fand die Tochter kein Erbarmen, die ungeratene, entartete; bis auf den letzten Tropfen leerte sie den bitteren Kelch, und es schwoll ihr an der Leib. Es stieß ihr Herr sie aus dem Hause, dieweil sie seine Güte missachtet und verkannt, und größer war der Hass als ehemals die Liebe. Wie eine Witwe bei des

<sup>228</sup> Berger, Neues Testament, a.a.O., S. 390

<sup>229</sup> Theißen/Merz, a.a.O., S. 43

<sup>230</sup> Theißen, Lokalkolorit, a.a.O., S. 271

<sup>231</sup> Vgl. Israel M. Lau, *Wie die Juden leben. Glaube, Alltag, Leben*; 3. Aufl., Gütersloh 1993, S. 288 ff. - Taanit IV,6: „Am neunten Av wurde über unsere Vorfahren verhängt, nicht in das Land einzuziehen, das erste und das zweite Mal der Tempel zerstört, Bitterher [Betar, H.M.] zerstört und die Stadt geschleift. Mit dem Eintritt des Av ist die Fröhlichkeit einzuschränken.“ (Goldschmidt, a.a.O., Bd. III, S. 730)

Gatten Leben, wie ein Weib, das der Mann verlassen und verstoßen, steht Zion da und klagt: »mich hat Gott verlassen!«

In dieser Nacht erlosch das Gotteslicht; ward verfinstert und verdunkelt das leuchtende Gestirn, das einst geleuchtet über mich. In Trümmer fiel mein Heiligtum, und ab zog nun die Wache! In dieser Nacht kam alles Unglück über mich; es war die Frist, die Gott bestimmt; für fünffachen Frevel kam fünffaches Leid!

... In dieser Nacht hat fünfmal das Unglück mich betroffen, seitdem zuerst die Väter wurden heimgesucht, dieweil sie sich empöret. Seitdem hat alles Missgeschick, hat alle Angst sich daran gehängt; es ist der Tag ein Unglückstag, da alles Leid sich hat begegnet; da stand der Feind vor meinen Toren und erhob das Feldgeschrei: »Kommt, das ist der Tag, von dem einst Gott gesprochen!«

In dieser Nacht weinen und jammern meine Söhne; in dieser Nacht ward zerstört mein Heiligtum, wurden verbrannt meine Tempel und Paläste. Israel klagt mit mir in meinem Schmerz, und weint um den Brand, den Gott hat angezündet.“<sup>232</sup>

Im weiteren Verlauf wird dann ausdrücklich die zweimalige Zerstörung des Tempels, einmal sogar unter Namensnennung des römischen Feldherrn Titus genannt:

„Erst fiel ich den Chaldäern in die Hand, die haben zweimal mich bezwungen,<sup>233</sup> sie haben mich geächtet und verbannt, ins Elend fortgeführt nach Babylon, und meinen Tempel, der mein Stolz war und mein Ruhm, den haben sie verbrannt. Als ich dann nach siebenzig Schmerzensjahren in Babel ward von Gott bedacht und wieder kehrte nach Zion heim, und meinen Tempel hatte aufgebaut - ach, wie lange stand es an? Da kam Titus über mich und in kurzer Zeit war ich verloren, und meine Scharen wurden durch die Welt zerstreut, zerstreut in alle Lande!“<sup>234</sup>

Der Zusammenhang zwischen Schuld und Zerstörung des Tempels kommt in der Bitte zum Ausdruck:

„Schau auf die Verwüstung, und wie lange sie schon verbannt, und der Erlösung sind gewärtig, und zürne ihnen nimmermehr. Schau auf die Demütigung und gedenke ihnen nimmermehr die Schuld und die Versündigung. Heile alle ihre Wunden, tröste sie in ihrem Leid! Du bist ihre Zuversicht, du, Gott, ihre Stärke. Erneue uns, verjünge uns, wie einst in alten Tagen, wie du es hast verkündigt: »Jerusalem - erbaut Gott!«“<sup>235</sup>

Als konkrete Ursache für die Zerstörung des herodianischen Tempels im Unterschied zur Zerstörung Schilos und des ersten Tempels wird in Joma 9 a/b „grundlose Feindschaft“ genannt. Dabei ist der Abschnitt über die Zerstörung der verschiedenen Heiligtümer als Steigerung aufgebaut:

„R. Jochanan b. Turta sagte: *Schilo* wurde deshalb zerstört, weil dort zwei Sünden begangen wurden: Unzucht und Heiligenschändung.<sup>236</sup> ... Weswegen wurde der *erste Tempel* zerstört? - Wegen dreier Sünden, die da begangen wurden: Götzendienst, Unzucht und Blutvergießen. [Es folgt eine Reihe biblischer Begründungen durch verschiedene Rabbinen] ... Weswegen aber wurde der

<sup>232</sup> [Übers.] I. N. Mannheimer, Festgebete der Israeliten nach der gottesdienstlichen Ordnung im israelitischen Bethause zu Wien, Band III, Nachdruck Tel-Aviv 1978, S. 250 f.

<sup>233</sup> Gemeint sind die Eroberungen von 597 und 587; der Tempel wurde bei der zweiten Eroberung zerstört.

<sup>234</sup> Mannheimer, a.a.O., S. 252 f.

<sup>235</sup> Mannheimer, a.a.O., S. 253

<sup>236</sup> Gemeint ist Versündigung am Opfer, 1.Sam 2,15-17

*zweite Tempel* zerstört, bei [dessen Bestehen] sie sich ja mit der Tora, gottgefälligen Handlungen und Liebeswerken befassten? - Weil dann grundlose Feindschaft herrschte. Dies lehrt dich, dass grundlose Feindschaft die drei Sünden, Götzendienst, Unzucht und Blutvergießen, aufwiege. [In einer weiteren Erörterung wird gefragt, ob am ersten Tempel keine grundlose Feindschaft geherrscht habe, und geantwortet: »Dies war nur bei den Fürsten Jisraéls der Fall.« Auf Grund der Tatsache, dass man aus verschiedenen Schriftstellen die Verfehlungen der Generation des ersten Tempels erschließen konnte, für den zweiten Tempel aber keine entsprechenden Schriftstellen vorlagen, wird dann berichtet:] ... R. Jochanan und R. Ele'azar sagten beide: Die Sünden der Ersteren wurden bekannt gegeben, so wurde auch das Ende [ihrer Verbannung] bekannt gegeben,<sup>237</sup> die Sünden der Späteren wurden nicht bekannt gegeben, so wurde auch das Ende [ihrer Verbannung] nicht bekannt gegeben.“<sup>238</sup>

Die mittlerweile schon seit Jahrzehnten<sup>239</sup> andauernde Tempelzerstörung ohne Hoffnung auf einen Wiederaufbau wird hier zum Anlass theologischer Reflexion genommen, und zwar (1) es gibt im Unterschied zum ersten Tempel keine Verheißung des Wiederaufbaus, (2) die Versündigung der Generation des jüdisch-römischen Krieges bestand in grundlosen *inneren Streitigkeiten*, die schlimmer sind als die Versündigungen früherer Generationen.

In diesen *jüdischen* Texten werden die verschiedenen Tempelzerstörungen eindeutig als Folge von Versündigungen des Volkes verstanden. Darf sich die Christenheit dieser geschichtstheologischen Deutung anschließen? Wie sind bei einem Vergleich die frühchristlichen Reaktionen auf die Tempelzerstörung zu bewerten?

1. Hier spricht die Gemeinde Israels; sie sieht diese Katastrophen als Folgen eigenen Fehlverhaltens an. *Frage*: Können diese Aussagen aus ihrem ursprünglichen Sitz in einem jüdischen Bußgebet bzw. Erklärungsversuch herausgelöst und zu allgemeinen Aussagen, gewissermaßen zu objektiven Feststellungen über die Bedeutung dieser geschichtlichen Ereignisse gemacht werden, ohne damit an Wahrheitsgehalt zu verlieren?
2. Das abschließende Gebet am Tischa b'Av spricht die Bitte um Vergebung und um eine Wende des Geschicks aus. *Frage*: Ist in den neutestamentlichen Stellen, die sich auf die Tempelzerstörung beziehen, ebenfalls eine solche Wende im Blick oder wird das Geschick Jerusalems bzw. des jüdischen Volkes als verdient und endgültig angesehen?

### 2.3.2 Die Zerstörung Jerusalems im Urteil des Neuen Testaments

In diesem Zusammenhang sind folgende Stellen von besonderem Belang und müssen auch hinsichtlich verschiedener Überlieferungsvarianten innerhalb der Evangelien betrachtet werden:

- a. Das Tempelwort Jesu in Joh 2,19 und Mk 14,58 parr. sowie Apg 6,13 f.,
- b. Die Parabel von der königlichen Hochzeit (Mt 22,1-14) im Vergleich zu der Parabel vom Gastmahl (Lk 14,16-24),

<sup>237</sup> Vgl. Jer 29,10 ff.

<sup>238</sup> Joma 9 a/b; Goldschmidt, a.a.O., Bd. III, S. 21 ff.; Hervorhebung von mir

<sup>239</sup> Jochanan b. Torta lebte zu Beginn des 2. Jh., und zwar vor dem Bar-Kochba-Aufstand.

- c. Die entsprechenden Stellen in der synoptischen Endzeitrede (Mk 13; Mt 24; Lk 21),
- d. Jesu Worte über Jerusalem Lk 19,43 f.; 13.35; Mt 23,38
- e. Die Parabel von den bösen Weingärtnern Mk 12,1-12 parr.

a. *Jesu Tempelwort*

In der synoptischen Darstellung des Prozesses gegen Jesus wird bei Mk und Mt auf ein angebliches Wort Jesu über den Tempel angespielt, das bei Joh in die Anfangszeit des Wirkens Jesu verlegt wird, bei Lukas erst in der Apostelgeschichte bei der Anklage gegen Stephanus eine Rolle spielt. Die unterschiedlichen Formulierungen sind aufschlussreich.

Mt 26,61	Mk 14,58	Joh 2,19	Apg 6,13 f.
Ich <i>kann</i> den Tempel Gottes zerstören und nach drei Tagen aufbauen.	Ich <i>werde</i> diesen mit Händen gemachten Tempel zerstören und nach drei Tagen einen anderen, nicht mit Händen gemachten aufbauen.	<i>Brecht</i> diesen Tempel ab, und in drei Tagen werde ich ihn wieder aufrichten.	Wir haben gehört, wie er gesagt hat: Dieser <i>Jesus</i> von Nazaret <i>wird</i> den heiligen Ort zerstören und die Ordnungen umstoßen, die Mose uns überliefert hat.

Der Vergleich zeigt, dass hier theologische Motive im Spiel sind. Nach den Synoptikern stellt diese Behauptung eine Verleumdung dar, denn „auch so war ihre Zeugenaussage nicht übereinstimmend“ (Mk 14,59). Ob ein entsprechendes, wie auch immer formuliertes Wort tatsächlich auf Jesus zurückgeht, kann in unserem Zusammenhang auf sich beruhen.<sup>240</sup> Wir fragen nach der sich darin ausdrückenden Einstellung des jeweiligen Evangelisten zur Zerstörung des Tempels.

Klaus Berger schlägt dabei für Joh 2,19 eine originelle Deutung vor: „Nimmt man Joh 2,19 ganz ernst, so werden darin die Juden selbst aufgefordert, den Tempel zu zerstören. Kein Feind kein Römer und auch nicht Gottes Strafe ist im Blick. ... Die Aufforderung »Zerstört den Tempel ...« ist daher rhetorisch und, wenn man so will, spielerisch gemeint.“<sup>241</sup> Das Gewicht liegt für ihn auf der zweiten Satzhälfte, so dass dieses Wort eine Aufforderung ist, etwas Unerhörtes zu tun, um dann etwas Unerhörtes zu erleben. So kommt er zu dem Ergebnis: „In Joh 2,19 geht es nicht um die Tempelzerstörung im Jahre 70, sondern ausschließlich um Jesu Vollmacht, den Tempel in kurzer Frist (wieder) zu erbauen.“<sup>242</sup>

<sup>240</sup> Theißen/Merz, a.a.O., S. 170, gehen darauf u. a. im Zusammenhang mit dem Thema „Der strukturelle Gegensatz von Stadt und Land in der Passionsgeschichte“ ein: „In Jerusalem trat Jesus mit einer Prophetie gegen den Tempel auf“. Für sie wird Jesu Verhalten „verständlicher, wenn man mit einem Gegensatz zwischen Hauptstadt und Land, Jerusalem und Galiläa rechnet“.

<sup>241</sup> Klaus BERGER, *Im Anfang war Johannes*. Datierung und Theologie des vierten Evangeliums, Stuttgart 1997, S. 86

<sup>242</sup> Berger, Johannes, a.a.O., S. 87

Man muss allerdings fragen, in welchem Zusammenhang Jesus etwas Derartiges gesagt haben könnte. Nimmt man die Tempelaustreibungserzählung als Entstehungszusammenhang an, könnte dies nur ironisch gemeint sein, und zwar im Sinne von „macht nur so weiter mit eurem Treiben am Tempel, reißt ihn sogar ab, ...“. Dabei bliebe offen, in welchem Sinn Jesus die Ankündigung des Wiederaufbaus gemeint haben könnte. Die frühe Christenheit deutete dieses Wort auf Tod und Auferstehung Jesu (Joh 2,21 f.). Berger weist darauf hin: „Vom Messias erwartete man ohnehin eine Wiederaufrichtung des Tempels“.<sup>243</sup> Diese Erklärung stößt allerdings auf eine Schwierigkeit: Diese Messiaserwartung ist erst in der Zeit nach 70 möglich und belegt. Damit wäre die Entstehung dieses Wortes - unabhängig von der Frage, ob sich Jesus als Messias verstand - eindeutig in die Zeit nach 70 verwiesen.

Man muss wohl die synoptische Tradition ernst nehmen, die davon ausgeht, dass Jesus ein solches Wort nicht gesagt hat. Wohl aber mag man die Austreibung der Händler aus dem Tempelvorhof entsprechend gedeutet haben, wie auch die Parallele im JohEv zeigt. Hier führt ein Vergleich der entscheidenden Worte in dieser Erzählung weiter.

Mt 21,13	Mk 14,17	Lk 19,46	Joh 2,16
Mein Haus soll ein Bethaus heißen, ihr aber macht es zu einer Räuberhöhle	Steht nicht geschrieben: Mein Haus soll ein Bethaus heißen für alle Völker? Ihr aber habt es zu einer Räuberhöhle gemacht.	Und mein Haus soll ein Bethaus sein! Ihr aber habt es zu einer Räuberhöhle gemacht.	Tragt das weg und macht nicht meines Vaters Haus zum Kaufhaus

Bei *Markus* geht es um ein Bethaus *für die Völker*. Dies setzt voraus, dass die Szene nicht im Inneren des Tempels, sondern im Vorhof der Heiden stattfand. Jesus ist also nach Mk mit dieser Aktion dafür eingetreten, dass dieser Platz für die Anbeter aus den Völkern nicht durch Handel und sonstige Profanierungen (Geräte tragen) entheiligt wird. Die Aktion ist also gerade nicht *kultkritisch*, sondern *kultfreundlich*! Hier wird nicht der Tempel abgeschafft, sondern in seiner umfassenden Bedeutung restituiert!

Dieser Aspekt fehlt bei *Matthäus* und *Lukas*. Dadurch erfährt der nicht näher bestimmte Begriff „Bethaus“ eine *tempelkritische* Zuspitzung, wie es dem traditionellen kirchlichen Verständnis dieser Begebenheit entspricht.

Bei *Johannes* handelt es sich um „meines Vaters Haus“, d. h. um den Gegensatz von *Heiligem* und *Profanem*. Auch dies bedeutet Kritik am bestehenden jüdischen Kult (vgl. auch Joh 4,23 f.).

Nur Mk lässt Jesus einerseits in Übereinstimmung mit einer Kombination aus Prophetenworten, andererseits mit der baulichen Anlage des herodianischen Tempels für dessen *richtige Nutzung* plädieren, nicht für seine Abschaffung! Nichts spricht dagegen, dass dies der Einstellung Jesu entspricht, sofern man diese Szene überhaupt für historisch hält.<sup>244</sup>

<sup>243</sup> ebd.

<sup>244</sup> Vgl. auch Rupert FENEBERG, *Der Jude Jesus und die Heiden*, Biographie und Theologie Jesu im Markusevangelium, HBS 24, Freiburg 2000, S. 251 ff., der sich sehr ausführlich mit den gängigen Deutungen dieser Perikope auseinandersetzt, die fast ausnahmslos bedenklich antijüdischen Charakter tragen.

b. Die Parabel vom Gastmahl und von der königlichen Hochzeit

Ein Vergleich der beiden Erzählungen in Lk 14,16-24 und Mt 22,2-13 macht deutlich, dass es sich hier um zwei recht unterschiedliche Varianten desselben Grundmotivs handelt, wobei die lukanische Fassung den Charakter einer Parabel gewahrt hat, die an einem durchaus möglichen, wenn auch extremen Einzelfall einen Sachverhalt klären will. Mt dagegen bietet diese Erzählung in einer derart unvorstellbaren Form dar, dass man annehmen muss, es handle sich um eine Allegorie, die nicht verständlich ist, wenn man die realen Sachverhalte, auf die sie sich bezieht, also ihren Deutungsrahmen nicht kennt. Eine synoptische Gegenüberstellung soll dies deutlich machen:<sup>245</sup>

Mt 22,2-13	Lk 14,16-24
<sup>2</sup> Das Reich der Himmel ist gleich einem König, der seinem Sohn eine Hochzeitsfeier rüstete.	<sup>16</sup> Ein Mann veranstaltete ein großes Gastmahl und lud viele ein.
<sup>3</sup> Und er sandte seine Knechte aus, um die Geladenen zur Hochzeit zu rufen, und sie wollten nicht kommen.	<sup>17</sup> Und zur Stunde des Gastmahls sandte er seinen Knecht, den Eingeladenen zu sagen:
<sup>4</sup> Wiederum sandte er andre Knechte aus und sprach: Saget den Geladenen: Siehe, ich habe meine Mahlzeit bereitet, meine Ochsen und das Mastvieh sind geschlachtet und alles ist bereit; kommet zur Hochzeit!	Kommet, denn es ist nun bereit!
<sup>5</sup> Sie jedoch achteten nicht darauf, sondern gingen hinweg, der eine auf seinen Acker, der andre an sein Geschäft,	<sup>18</sup> Und alle fingen gleichermaßen an, sich zu entschuldigen. Der erste sagte zu ihm: ich habe einen Acker gekauft und muß notwendig hinausgehen und ihn besichtigen; ich bitte dich, sieh mich als entschuldigt an! <sup>19</sup> Und ein anderer sagte: Ich habe fünf Joch Ochsen gekauft und gehe hin, um sie zu prüfen; ich bitte dich, sieh mich als entschuldigt an! <sup>20</sup> Noch ein anderer sagte: Ich habe eine Frau genommen und kann deshalb nicht kommen.
<sup>6</sup> die übrigen aber ergriffen seine Knechte, misshandelten sie und töteten sie.	<sup>21</sup> Und der Knecht kam und berichtete dies seinem Herrn.
<sup>7</sup> Da wurde der König zornig und sandte seine Heere aus, ließ jene Mörder umbringen und ihre Stadt anzünden.	Da wurde der Hausherr zornig
<sup>8</sup> Dann sagte er zu seinen Knechten:	und sagte zu seinem Knecht:

<sup>245</sup> [Übers.] Zürcher Bibel

Die Hochzeit ist zwar bereit, aber die Geladenen waren unwürdig.	
<sup>9</sup> Darum gehet an die Kreuzungen der Straßen und ladet zur Hochzeit ein, soviele ihr findet!	Geh schnell hinaus auf die Straßen und Gassen der Stadt und führe die Armen und Krüppel und Blinden und Lahmen hier herein.
<sup>10</sup> Und jene Knechte gingen hinaus auf die Straßen und brachten alle zusammen, die sie fanden, Böse und Gute,  und der Hochzeitssaal wurde voll von Gästen.	<sup>22</sup> Und der Knecht sagte:  Herr, es ist geschehen, was du befohlen hast, und es ist noch Raum vorhanden. 23 Da sagte der Herr zu dem Knecht: Geh schnell hinaus auf die Landstraßen und an die Zäune und nötige sie hereinzukommen, damit mein Haus voll werde.
	<sup>24</sup> Denn ich sage euch: Keiner jener Männer, die eingeladen waren, wird mein Gastmahl zu kosten bekommen
<sup>11</sup> Als aber der König hineinging, um sich die Gäste zu betrachten, sah er dort einen Menschen, der nicht mit einem Hochzeitskleid angetan war. <sup>12</sup> Und er sagte zu ihm: Freund, wie bist du hier hereingekommen ohne ein Hochzeitskleid? Der aber verstummte. <sup>13</sup> Da sprach der König zu den Dienern: Bindet ihm Hände und Füße und werft ihn hinaus in die Finsternis, die draußen ist! Dort wird Heulen und Zähneknirschen sein.	

Allegorische Züge liegen bei Mt mit Sicherheit in V. 6 f. vor;<sup>246</sup> denn die Tötung der einladenden Boten ist ebenso absurd, wie umgekehrt der Feldzug gegen die ganze Stadt, dazu noch zu einem Zeitpunkt, als das Festessen eigentlich schon auf dem Tisch steht (V. 4).<sup>247</sup>

Nachdem die Parabel einmal mit allegorisierenden Zügen angereichert war, trugen auch die übrigen Begriffe mit metaphorischem Charakter zum allegorischen Verständnis der gesamten Erzählung bei.<sup>248</sup>

Die synoptische Darstellung zeigt deutlich die Schwerpunktsetzungen des jeweiligen Evangelisten. Die Mt-Fassung ist dabei durch V. 6 f. eindeutig als *Strafaktion* gegen

<sup>246</sup> Kurt ERLEMANN, *Gleichnisauslegung*. Ein Lehr- und Arbeitsbuch, UTB 2093, Tübingen 1999, S. 47 f., bezeichnet als Allegorese „die nachträgliche »Anreicherung« von Texten mit allegorischen Merkmalen ... Es werden geschichtliche Erfahrungen und Entdeckungen am Text verarbeitet und deutend in den Text eingearbeitet.“ Als Beispiel für Bezugnahme „auf zeitgeschichtliche Vorgänge“ nennt er die Erwähnung „der Stadtzerstörung im Gleichnis vom königlichen Gastmahl Mt 22,7“.

<sup>247</sup> Eta LINNEMANN, *Gleichnisse Jesu*, Göttingen 1961, S. 99, Anm. k

<sup>248</sup> Vgl. Ulrich LUCK, *Das Evangelium nach Matthäus*, ZBK NT 1, Zürich 1993, S. 237

kriminelle Elemente gekennzeichnet. Sie besitzt im Unterschied zu Lk keinen einladenden Charakter.<sup>249</sup> Die wahllos als Ersatz Eingeladenen dokumentieren das Urteil über die zuerst Geladenen: sie waren es nicht wert. Diese Feststellung wird durch die Betonung noch verschärft, daß die Knechte Gute und Böse in den Festsaal führen. Die zuerst Geladenen rangieren also noch hinter diesen.

Entsprechend verzichtet Mt auch auf Entschuldigungen der ursprünglichen Gäste; ihm liegt an der Feststellung, „sie wollten nicht kommen“, (V. 3) und „sie achteten nicht darauf“ (V. 5). Die doppelte Aufforderung unterstreicht die Hartnäckigkeit der Ablehnung. Eine weitere Verschärfung gegenüber Lk liegt in der Mißhandlung und Tötung der Boten (V. 6).

Das Thema der Erzählung lautet: Wie ein König mit Leuten umgeht, die seine Einladung mißachten.

Mt nimmt mit dem innerhalb des Erzählzusammenhangs unrealistischen Motiv eines Feldzugs gegen die Stadt der Eingeladenen eindeutig Bezug auf die Zerstörung Jerusalems,<sup>250</sup> während bei Lk solche zeitgeschichtlichen Bezüge nicht erkennbar sind.

Mt und Lk ordnen die Erzählung an unterschiedlichen Stellen ihres Evangeliums ein.

Bei *Lukas* steht die Erzählung innerhalb einer Sammlung von Warnungen vor Selbsttäuschung und Aufforderungen, die neue „Gesellschaftsordnung“ Gottes zu erkennen und zu respektieren.<sup>251</sup>

*Matthäus* hat diesen Stoff in eine Reihe von Auseinandersetzungen Jesu mit den religiösen Volksführern eingeordnet, bei denen es um die Frage geht, wer wirklich den Willen Gottes tut.<sup>252</sup>

Diese unterschiedliche Einordnung läßt auf eine unterschiedliche Erzählabsicht schließen.

Sind diese Erzählungen von der verschmähten Einladung Beispiele für Judenfeindlichkeit im Neuen Testament? Die Antwort auf diese Frage hängt davon ab, was man als „Judenfeindlichkeit“ bezeichnet.

- Sieht man als Judenfeindlichkeit lediglich *böswillige Unterstellungen* und absichtlich *sachlich falsche Darstellungen* des jüdischen Glaubens und Lebens an, wie sie in den Evangelien etwa in Auseinandersetzungen um die Auslegung der Tora oder in der Darstellung des Prozesses gegen Jesus vor dem Hohen Rat vorliegen, dann könnte man allenfalls in dem Motiv der Ablehnung einen die Juden diffamierenden Zug entdecken, sofern man unterstellt, daß mit den zuerst Geladenen das *gesamte* jüdische Volk gemeint sei. Dies ist bei Mt durch die verschlüsselte Bezug-

<sup>249</sup> Gegen Linnemann, a.a.O., S. 100. M. E. verfehlt auch Karl-Heinrich Lütcke, Göttinger Predigtmeditationen 1993, S. 290, den Sinn mit der Feststellung: „Das Gleichnis wird zum *Plädoyer zur Legitimierung der Heidenmission*“.

<sup>250</sup> Linnemann, a.a.O., S. 101

<sup>251</sup> Es geht um die Ehrenplätze bei Tisch (14,7 ff.), um die gottgewollte Tischgemeinschaft (14,12 ff.), um die selbstkritische Beurteilung des tatsächlichen Interesses an der Gottesherrschaft (14,15 ff.), um die Bewährung der „neuen Tischgenossen“ in der Nachfolge (14,25 ff.), um die Freude an der Einladung bisher Ausgeschlossener (15,1 ff.).

<sup>252</sup> Es geht um die Vollmacht Jesu (21,23 ff.), um die beiden ungleichen Söhne (21,28 ff.), um die Weinbergpächter, die ihre Pacht nicht abliefern (21,33 ff.), um die Hochzeitsgäste, die nicht kommen wollen (22,1 ff.), um die Steuermünze (22,15 ff.) und andere Lehrfragen in Auseinandersetzung mit Pharisäern und Sadduzäern. Das ganze mündet in die Scheltrede gegen die Pharisäer (23,1 ff.).

nahme auf die Zerstörung Jerusalems anzunehmen, bei Lk ist eher an eine Führungs-/Unterschichtproblematik zu denken, indem soziale Randgruppen ins Blickfeld treten.

- Sieht man jedoch *jede Form einer Aberkennung der Erwählung Israels* als Judenfeindlichkeit an, so ist Mt eindeutig von einer jüdenfeindlichen Grundhaltung geprägt, Lk nur dann, wenn man die sozialgeschichtliche Deutung der besonderen Akzente seiner Fassung nicht mit vollzieht.

### c. Tempelzerstörung in der Endzeitrede

Hier kommen vor allem die einleitenden Verse (Mk 13,1 f.; Mt 24,1 f.; Lk 21,5 f.) sowie das Wort über den „Greuel der Verwüstung“ (Mk 13,14; Mt 24,15) in Betracht, Lk 21,20 ist demgegenüber leicht abgewandelt.

Theißen geht davon aus, dass das Kernstück von Mk 13 ein Flugblatt aus der Zeit der Caligulakrise bildete.<sup>253</sup> Dabei würde sich auch der Hinweis auf den „Greuel der Verwüstung“ mit der geplanten Aufstellung einer Kaiserstatue im Tempel in Beziehung setzen lassen.<sup>254</sup> In sehr detaillierten Erörterungen versucht er die Situation zu erhellen, die in der Endgestalt des MkEv vorausgesetzt ist. „Die zeitgeschichtliche Auswertung des Kapitels wird jedoch dadurch erschwert, dass in ihm die Tradition aus dem Jahre 40 n. Chr. verarbeitet ist.“<sup>255</sup> Er nimmt an: „Der Evangelist schaut ... auf die Tempelzerstörung als innergeschichtliches Ereignis zurück, erwartet aber noch zu seinen Lebzeiten eine umfassende eschatologische Katastrophe. In dieser Situation aktualisiert er erneut die Prophetie aus der Caligulakrise.“<sup>256</sup>

Es ist allerdings zu fragen, wie sich die Gemeinde der Jesusgläubigen in dieser Krise verhielt. Direkte Nachrichten fehlen uns. Dabei stellt Eusebius von Cäsarea eine aufschlussreiche Quelle dar, und zwar durch die Art, *wie* er auf die Zeit Caligulas eingeht, und was er *nicht* berichtet. Sehr distanziert klingt seine Zusammenfassung des Philo-Berichtes über jene Ereignisse:

„In fünf Büchern berichtet Philo über die Drangsale der Juden zur Zeit des Gaius, seiner Selbstvergöttlichung, seinen tausenderlei verbrecherischen Regierungshandlungen, von den Leiden, denen die Juden unter ihm ausgesetzt waren ..., endlich von seinem Eintreten für die väterlichen Gesetze in Gegenwart des Gaius, was ihm nur Gelächter und Spott eintrug, ja fast das Leben gekostet hätte.“<sup>257</sup>

Später kommt er noch einmal auf dieses Ereignis zurück und zitiert Philo: „In der heiligen Stadt selbst änderte und gestaltete er den Tempel, der bis dahin noch unberührt geblieben war und sich völliger Unverletztheit erfreut hatte, zu seinem persönlichen Heiligtum um, damit er Tempel des Gaius, des neuen, sichtbaren Jupiter genannt werde.“<sup>258</sup> Er weist dann noch auf „tausend furchtbare, aller Beschreibung spottende Schicksale, welche die Juden unter dem erwähnten Gaius in Alexandrien

<sup>253</sup> Theißen, Lokalkolorit, a.a.O., S. 137

<sup>254</sup> Theißen, Lokalkolorit, a.a.O., S. 136 ff.

<sup>255</sup> Theißen, Lokalkolorit, a.a.O., S. 271

<sup>256</sup> Theißen, Lokalkolorit, a.a.O., S. 272. Dabei weist er (274 f.) darauf hin: „Mit der Eroberung Jerusalems und der Zerstörung des Tempels war der Krieg wohl entschieden, nicht aber beendet. Auf Masada leisteten »Sikarier« noch bis 74 n. Chr. Widerstand (bell 7,252-406).“

<sup>257</sup> Eusebius, Kirchengeschichte II,5,1, a.a.O., S. 122

<sup>258</sup> Eusebius, Kirchengeschichte II,6,2, a.a.O., S. 124

trafen“, hin, von denen Philo berichtet, ohne auch nur ein einziges davon zu nennen, um dann fortzufahren:

„Mit ihm stimmt Josephus überein, der ebenfalls erklärt, dass mit den Zeiten des Pilatus und den Verbrechen an dem Erlöser das Unglück des ganzen Volkes begonnen habe. ... Josephus belehrt uns, dass in Jerusalem außerdem noch zahlreiche andere Tumulte entstanden, und zeigt, dass von jener Zeit an in der Stadt und ganz Judäa Aufstände und Kriege und Anschläge über Anschläge kein Ende nehmen wollten, bis schließlich die Belagerung unter Vespasian über die Juden hereinbrach. So wurden diese für ihre Frevel an Christus von der göttlichen Strafe ereilt.“<sup>259</sup>

Eusebius lebte dreihundert Jahre nach der Caligulakrise, er ist daher kein authentischer Zeuge dafür, wie die zeitgenössischen Jesusgläubigen diesen Vorfall miterlebt haben. Theißen hat darauf verwiesen, dass die Christen diese Krise damals „nicht in ihrem politischen Kontext“ wahrnahmen, „sondern als Zeichen des ersehnten Weltendes“.<sup>260</sup> Dies setzt aber voraus, dass man sich mit dem Schicksal Jerusalems und des jüdischen Volkes noch so verbunden fühlte, dass man diese Ereignisse noch nicht wie Eusebius als Strafgericht über das frevlerische Israel wertete, sondern als Geschehen, von dem man selbst unmittelbar betroffen ist. Dies entspricht auch dem Duktus der synoptischen Apokalypse bei Mk.

Eusebius repräsentiert dagegen eine Zeit, in der man sich vom Judentum bereits so weit entfernt hatte, dass man die Errichtung einer Kaiserstatue im Jerusalemer Tempel nicht mehr als etwas die eigene Identität Betreffendes empfand.

Allenfalls bei Lk lässt die Formulierung des Hinweises auf die Tempelzerstörung einen Zusammenhang zwischen der Katastrophe und jüdischer Schuld vermuten.<sup>261</sup> Auch Mt stellt einen solchen Zusammenhang her, allerdings nur dadurch, dass er diesem Vers eine Überlieferung aus der Spruchquelle Q unmittelbar voranstellt (Mt 23,37-39/Mt 24,1 f.)! Luz nimmt von den ersten Lesern des MtEv sicher mit Recht an: „Nach Kap. 23 deuten sie ganz selbstverständlich die Zerstörung des Tempels als Gottes Strafe für den Ungehorsam der Führer Israels und dafür, dass Israel sich nicht zu Jesus rufen ließ.“<sup>262</sup>

Bei Mk liegt eine solche Bezugnahme noch nicht vor. Nach Theißen standen damals noch die Christen „den Juden nahe und waren von deren Schicksal mitbetroffen. Teilten sie doch deren Absonderung von der Umwelt durch Verwerfung der Götter und Einschränkungen der Tischgemeinschaft (vgl.

<sup>259</sup> Eusebius, Kirchengeschichte II,6,3 und 8, a.a.O., S. 124 f.

<sup>260</sup> Theißen, Lokalkolorit, a.a.O., S. 161

<sup>261</sup> Walter SCHMITHALS, *Das Evangelium nach Lukas*, ZBK NT 3.1, Zürich 1980, S. 200, verweist darauf, „dass Jesus seine Rede nicht außerhalb des Tempels vor dem Kreis seiner vertrauten Jünger (so Markus), sondern offensichtlich noch im Tempel hält.“ Was dies bedeutet, lässt sich unterschiedlich bewerten. Man kann diese szenische Änderung als *Gerichtswort* über jüdisches Vertrauen auf den Tempel verstehen. Schmithals wertet dieses Gespräch anders: „Jesus spricht nicht über (und gegen) den Tempel, sondern als der wahre Lehrer Israels *im* Tempel ... zu dem jüdischen Volk. Auch die Frage in V. 7 kommt aus dem Volk. Die Lehre des Christus bzw. der Christen ist keine »neue« Lehre, sondern die Wahrheit Israels; Jesus ist nicht der Überwinder, sondern der wahre Repräsentant bzw. der Vollender der alttestamentlichen Heilsgeschichte.“

<sup>262</sup> Ulrich LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus* (Mt 18-25), EKK I/3, Neukirchen 1997, S. 387

Gal 2,11 ff). Dass sie nicht alle separatistischen Normen des Judentums übernahmen, ließ sie als eine Gruppe zwischen Juden und Heiden erscheinen“.<sup>263</sup>

Er verweist in diesem Zusammenhang auf eine Bemerkung bei Josephus über syrische Judenverfolgungen: „Denn wenn man auch glaubte, die Juden beseitigt zu haben, so behielt man doch in jener Stadt den Verdacht gegen die Judaisierenden (του;ι ijou-dai?zontai); man mochte zwar die *nach beiden Seiten hin zweifelhafte Gruppe* nicht umbringen, fürchtete sie aber doch auf Grund ihrer Verbindung mit den Juden, als seien sie wirklich Feinde.“<sup>264</sup>

Eine Deutung der gesamten Ereignisse der Endzeitrede als „Strafe dafür, dass die Juden Christus kreuzigten“<sup>265</sup> „wurde vor allem vom Antiochener Johannes Chrysostomus und den von ihm bestimmten Exegeten vertreten.“<sup>266</sup> Doch dürfte Mt selbst diese Deutung vertreten haben, wie der Zusammenhang mit dem unmittelbar vorangehenden Abschnitt 23,37-39 zeigt.

#### d. *Der verlassene Tempel und die beweinte Stadt*

Luz sieht in Mt 23,37-39 eine Gerichtsankündigung entsprechend der Tradition der Menschensohnerwartungen im äthHenoch. „Bei der Parusie werden sie den Weltrichter begrüßen als den, der im Namen Gottes kommt; aber dann wird es zu spät sein. ... ganz Israel kündigt Jesus das Gericht an. Gott wird seinen Tempel verlassen. Damit konkretisiert Jesus, was er früher schon angekündigt hat: »Das Reich wird von euch weggenommen werden« (21,43).“<sup>267</sup> Dies dürfte die Sicht des Mt zutreffend wiedergeben.

Dabei wird Jerusalems - und damit Israels - Schuld an seinem Unglück ausdrücklich betont, indem eine allgemeine Aussage über Israels Umgang mit seinen Propheten<sup>268</sup> auf Jesus zugespitzt und die Ablehnung Jesu durch Israel ausdrücklich festgestellt wird: „Jerusalem, Jerusalem, die du tötest die Propheten und steinigst, die zu dir gesandt sind! Wie oft habe ich deine Kinder versammeln wollen, wie eine Henne ihre Küken versammelt unter ihre Flügel; und ihr habt nicht gewollt!“

Einen Zusammenhang zwischen der Ablehnung Jesu und der Zerstörung Jerusalems sieht auch Lk 19,41-44. Doch sind bei der Bewertung dieser Aussage die erzählerischen Einzelheiten ernst zu nehmen: Jesus weint, er triumphiert nicht! „Das Schicksal Jerusalems ist Jesus nicht gleichgültig.“<sup>269</sup> Die Auslegungstradition hat diesen Zug jedoch vernachlässigt und statt dessen darin einen Gerichtsgedanken entdeckt.<sup>270</sup>

<sup>263</sup> Theißen, Lokalkolorit, a.a.O., S. 281 f.

<sup>264</sup> Theißen, Lokalkolorit, a.a.O., S. 282; Hervorhebung von mir

<sup>265</sup> Luz, Matthäus I/3, a.a.O., S. 413, Anm. 38

<sup>266</sup> Luz, Matthäus I/3, a.a.O., S. 413

<sup>267</sup> Luz, Matthäus I/3, a.a.O., S. 385

<sup>268</sup> Zu diesem Vorwurf vgl. Odil Hannes STECK, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten*, Neukirchen 1967

<sup>269</sup> Schmithals, Lukas, a.a.O., S. 190

<sup>270</sup> Z. B. Walter GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Lukas*, ThHK 3, 2. Aufl., Berlin o. J., S. 368 f.; Theißen, Lokalkolorit, a.a.O., S. 288: „Obwohl Lk die Deutung teilt, dass die Zerstörung Jerusalems eine »Strafe« ist - die Belagerungszeit ist eine Zeit »der Rache« (21,22) -, ist für ihn die positive Seite dieses Gedankens wichtiger: Die Katastrophe war nicht notwendig. Hätte das Volk Jesu Botschaft angenommen, so wäre dieser Krieg

Der Abschnitt ist Evangelienlesung des 10. Sonntags n. Trin., des Gedenktags an die Zerstörung Jerusalems und seines Tempels. Wie unterschiedlich dieses Ereignis und damit auch dieser Perikope in der kirchlichen Tradition verstanden werden konnte, macht ein Vergleich der Bearbeitung in den Göttinger Predigtmeditationen von 1979 und 1997 deutlich.

Wilhelm *Dantine* sieht 1979 diesen Text über das „Schicksal Jerusalems, letztes Bollwerk einer national-jüdischen und religiös fundierten Selbständigkeit, als mahnendes Beispiel, wie es jedem Volk ergehen wird, wenn es den Heiland, bzw. den christlichen Glauben preisgibt“.<sup>271</sup> Hier wird nicht nur der klassisch christliche Vorwurf des selbstverschuldeten Untergangs Jerusalems reproduziert, sondern außerdem noch die Ablehnung Jesu und des christlichen Glaubens gleichgesetzt! Entsprechend kann er dann auch unterstellen: „Sein [d. h. Jesu] Tod wird Jerusalem-Israel zum Gericht“,<sup>272</sup> und für die Predigt an diesem Sonntag „zwingend“ folgern, „dass sie den Charakter einer Bußpredigt haben sollte.“<sup>273</sup>

Michael *Weinrich* bietet dagegen ein Beispiel der Neubesinnung seit den Achtzigerjahren des 20. Jh. Kritisch stellt er fest: „Die Christen, die immer noch sich selbst suchen, hören hier bei Lukas eine Art urzeitliche Heldensage, die sie ins Recht setzt und Israel die Schuld zuweist ... Die Erinnerung an die Zerstörung Jerusalems ist im Laufe der Geschichte geradezu zu einer Ermutigung an die Christen geworden, sich nun abzuwenden von Jerusalem und hinauszugehen in die Welt, um den Völkern den über Israel siegreichen Gott zu predigen.“<sup>274</sup> Später spricht er von der „weltläufigen und heimatvergesenen Christenheit, die sich immer schon auf dem Weg weg von Jerusalem befindet“; ihr seien „die Ohren verdorben und das Gespür verstumpft für den weinenden Jesus, der immer noch auf Jerusalem zugeht.“ Da ist vom „Leiden Jerusalems“ die Rede und von einem Jesus, der „sich auf die Seite Jerusalems“ stellt, „dessen Geschick ihm nicht gleichgültig ist“.<sup>275</sup> Schließlich entnimmt er der neueren „Predigtgeschichte dieser Lukasperikope ...“, dass ... die von Lukas noch selbstverständlich vorausgesetzte Nähe zu Israel ... kaum eine Rolle spielt“,<sup>276</sup> und bietet dann einen Überblick über die unterschiedlichen Übertragungs- und Aktualisierungsversuche. Daran wird deutlich, wie dogmatische Voreingenommenheiten deutliche Inhalte und Akzentuierungen des Textes nicht zur Entfaltung kommen lassen.

#### e. Die Parabel von den Weingärtnern

Die Parabel in Mk 12,1-12 ist weniger merkwürdig als sie aus unserer europäischen Sicht erscheint.<sup>277</sup> Es ist jedoch zu fragen, ob Jesu erste Hörer tat-

---

vermieden worden.“ Positiv kann er diese Aussage werten, weil er die Möglichkeit offen lässt, dass Israel noch umdenkt (S. 289): „Die Verheißung an das jüdische Volk gilt nach wie vor. Jesus ist zum zukünftigen »Sohn Davids« bestimmt, der die Hoffnungen seines Volkes erfüllen wird (Lk 1,32 f).“

<sup>271</sup> Wilhelm DANTINE, in: *Göttinger Predigtmeditationen 4/1979*, S. 337

<sup>272</sup> Dantine, a.a.O., S. 338

<sup>273</sup> Dantine, a.a.O., S. 339

<sup>274</sup> Michael WEINRICH, in: *Göttinger Predigtmeditationen 2/1997*, S. 344

<sup>275</sup> Weinrich, a.a.O., S. 346 f.

<sup>276</sup> Weinrich, a.a.O., S. 348

<sup>277</sup> Dan Otto VIA, *Die Gleichnisse Jesu*, München 1970, S. 130, meint über die Pächter: „Ihre Gewalttätigkeit ist so rücksichtslos, dass sie keinerlei religiösen Voraussetzungen haben müssen, um zu erkennen, dass sie grundlegende menschliche Normen für das Zusammenleben mit anderen Menschen in der Welt mit Füßen treten. So müssten sie auch er-

sächlich sofort den unbestreitbaren Verstoß gegen „grundlegende menschliche Normen“ herausgehört haben oder nicht über sehr weite Strecken - wenn nicht bis zum Ende - Sympathie oder zumindest Verständnis für diese Pächter empfanden.

Arye Ben-David weist auf die wirtschaftliche Veränderung im 1. Jh. hin: „Dieser strukturelle Wandel ist auf der einen Seite gekennzeichnet durch die Akkumulation des Bodens in den Händen weniger Großgrundbesitzer und auf der anderen durch die Proletarisierung der ländlichen Bevölkerung, da die Zahl der selbständigen Kleinbauern abnahm und die Zahl der besitzlosen Lohnarbeiter wuchs.“<sup>278</sup> Aus der Fülle der talmudischen Regelungen über Schadenshaftung und Armenrecht, Zehntgabe und Hebeopfer, gemeinsame und Einzelpacht läßt sich ermesen, welches Ausmaß dieses Problem besaß.

Da die Mischna damit rechnet, daß man durch Gewalttat oder Aneignung in den Besitz von Grundstücken gelangen kann,<sup>279</sup> und für diesen Fall sogar Befreiung von der Erstlingsabgabe vorsieht, ist die im Gleichnis dargestellte Situation einer Abgabeverweigerung mit anschließender Revolte gut vorstellbar.<sup>280</sup>

Man ist also nicht genötigt, in dieser Parabel von vornherein eine Spitze gegen die jüdische Führerschaft zu sehen.<sup>281</sup> Es mag zwar zutreffen, dass die „Hörer des MkEv [darin] eine deutliche Anspielung auf den Krieg“ gesehen haben und die „Hohenpriester, Schriftgelehrten und Ältesten des Synhedriums“ sich angesprochen fühlten.<sup>282</sup> Dennoch setzt diese Deutung bereits eine zumindest metaphorische Gleichsetzung Jesu mit dem Sohn in der Parabel und damit eine entsprechende Christologie, d. h. eine fortgeschrittene Tradi-

---

kennen, dass ihre Handlungen falsch sind, auch wenn sie erst zu spät erkennen - wenn sie es überhaupt erkennen - dass sie ihre eigene Vernichtung heraufzuführen.“

<sup>278</sup> Arye BEN-DAVID, *Talmudische Ökonomie*, Hildesheim 1974, S. 58

<sup>279</sup> Ein „Ersitzen“ (*chasaqah*), d.h. Erwerb durch lange Bewirtschaftung, ist dagegen für einen Pächter nicht möglich (vgl. Baba Batra III,3)

<sup>280</sup> Näheres vgl. Hans MAAß, *Auf den Dörfern unter kleinen Leuten*; in: Beiträge Pädagogischer Arbeit I/1993, S. 67 ff.

<sup>281</sup> Lührmann, Markus, a.a.O., S. 198, weist darauf hin, dass der Beginn dieser Erzählung die Hörer an Jesajas Weinberglied erinnern musste. Dort ist Gott der Weinbergbesitzer, das Volk der Weinberg, der allerdings keine Früchte trägt. Hier trägt er Früchte, sie werden aber nicht abgeliefert. „So hat Jesu Geschichte eine andere Fortsetzung: der »Mensch« des Gleichnisses übergibt den Weinberg Leuten, die ihn bewirtschaften sollen.“ Damit verschiebt er die Akzente; denn bewirtschaftet haben die Pächter im Gleichnis den Weinberg, die Früchte jedoch nicht abgeliefert. Deshalb wird (nach Mk 12,9 als Aussage Jesu!) der „Herr des Weinbergs ... kommen und die Weingärtner umbringen und den Weinberg anderen geben.“ Mt war diese Aussage wohl zu scharf; deshalb ändert er (21,41) in zweierlei Hinsicht: (1) Die Konsequenz wird durch die Zuhörenden ausgesprochen („Sie antworteten ihm“). (2) Es wird gesagt, worin sich die neuen Bewirtschafter von den ersten unterscheiden sollen („Er wird den Bösen ein böses Ende bereiten und seinen Weinberg ändern Weingärtnern verpachten, die ihm die Früchte zur rechten Zeit geben.“). Hier klingen Motive an, die aus dem 7. Kapitel bekannt sind. Nach Mk gehen die zugrunde, die an sich reißen, was sie abgeben sollen. Dies hat auf der ersten Erzählstufe inhaltlich wohl etwas mit der Frage zu tun, um die es in der unmittelbar folgenden Erzählung vom „Zinsgroschen“ geht: Gott geben, was Gott gehört (Mk 12,17).

<sup>282</sup> Vgl. Theißen, Lokalkolorit, a.a.O., S. 274

tionsstufe, voraus.<sup>283</sup> Nach der Trennung der christlichen Gemeinde von der jüdischen folgte jedoch sicher sehr bald die allegorische Gleichsetzung der Weinbergpächter mit der jüdischen Hierarchie. Dabei erfolgt allerdings ein logischer Bruch.<sup>284</sup>

Die Parabel richtet sich ursprünglich gegen jeden Versuch, die Herrschaft Gottes an sich zu reißen. Sie zeigt, *diese* wird anderen gehören. Angesprochen sind diejenigen, die zu wissen meinen, wie die Gottesherrschaft Wirklichkeit wird. Eine Übertragung auf die „Führer“ des Volkes erzeugt Schwierigkeiten: Wem sollte das Volk in der geschichtlichen Realität gehören, wenn es der jüdischen Hierarchie entrissen wird? Luz kann nur feststellen: „Hier bleibt der Text offen.“<sup>285</sup> Mt setzt ohnehin einen anderen Akzent, indem er dem Volk samt Hierarchie das Reich Gottes abspricht und einem anderen Volk, das Früchte bringt, zuspricht (Mt 21,43). Für Mk liegt die Pointe

#### f. Fazit

Die synoptischen Evangelien bieten eine Fülle von Stellen, die einen Zusammenhang zwischen einer Schuld Israels und der Zerstörung des Tempels, Jerusalems und dem Ende Israels als Gottesvolk sehen. Es wurde jedoch deutlich, dass dieser Zusammenhang erst hergestellt wurde, nachdem der Tempel bereits zerstört war. In der markinischen Endzeitrede ist er ebenso wenig enthalten wie in der Urform der Parabel von den Weinbergpächtern. Es handelt sich also bei diesem Motiv eindeutig um eine Geschichtsdeutung der zweiten christlichen Generation, die sich bereits von Jerusalem und Israel distanziert hatte.

<sup>283</sup> In der historischen Situation der Verkündigung Jesu ergibt die Parabel auch dann einen Sinn, wenn der „Sohn“ nicht titular verstanden wird, sondern - unter Bezugnahme auf denkbare Vorfälle - ein *erzählerisches Mittel* zur Steigerung der Auflehnung gegen den Besitzer darstellt. Die Pointe des Gleichnisses bestünde dann darin, dass ein Verhalten (Verweigerung der Pflichterfüllung), das gegenüber rücksichtslos auf Gewinn bedachten Großgrundbesitzern als durchaus vorkam, Gott gegenüber abgelehnt wird.

Die kritische Spitze des Gleichnisses kann sich dabei gegen ganz verschiedene Phänomene richten, die sich als „Aneignung“ deuten lassen. In jedem Fall wird es sich um ein Phänomen der Bemächtigung des Herrschaftsbereichs Gottes handeln. Der sog. „Stürmerspruch“ (Mt 11,12), dass Gewalttätige die Gottesherrschaft an sich reißen, zeigt, dass Jesus damit rechnete. Diese Aneignung und Bemächtigung kann in zelosischem Terrorismus ebenso bestehen wie im Anpassungsverhalten des Establishments oder im toratreuen Rigorismus einzelner pharisäischer Strömungen. Das Gleichnis macht erschreckend deutlich, man kann Gott zuwider handeln, indem man sich „*die Sache Gottes zu eigen*“ macht.

Für Erlemann, Gleichnisse, a.a.O., S. 104, wird durch die Figur des Sohnes „das traditionelle Bildfeld erweitert. Die Einfügung des »Sohnes« ist auch in Mk 12,1-12 parr eindeutiges Indiz, den »Weinbergbesitzer« auf Gott hin zu interpretieren.“ Damit wird diese Parabel zwangsläufig der Gemeinde zugeschrieben, wenn man nicht annehmen will, dass Jesus sich selbst als „Sohn“ bezeichnete.

<sup>284</sup> V. 9 spricht von der Übergabe des Weinbergs an andere Pächter. Streng genommen bedeutet dies, dass das Gottesvolk von anderen Führern geleitet wird, nicht dass das Gottesvolk ausgetauscht wird.

<sup>285</sup> Luz, Matthäus, a.a.O., Bd. III, S. 224

## 2.4 Erste Feindseligkeiten zwischen Christen und Juden

### 2.4.1 Die Quellen und ihre Wirkungsgeschichte.

Auch für die Beurteilung des Verhältnisses der ersten Jesusanhänger zu der jüdischen Gemeinde ist die Frage nach den Quellen entscheidend.

Die älteste zusammenhängende Darstellung der ersten Jesusgemeinschaft stellt die Apostelgeschichte des Lukas dar. Ihr Bild von der Entwicklung des Verhältnisses von Jesusanhängern und jüdischer Gemeinschaft ist weithin maßgebend für die allgemein geltende kirchliche Sicht. Da es zwischen der Darstellung einzelner Ereignisse durch Paulus als Augenzeugen bzw. Beteiligten und Lukas als Berichterstatter gelegentlich Abweichungen gibt,<sup>286</sup> muss in jedem Einzelfall nach der historischen Authentizität gefragt werden.

Heute geht man allgemein davon aus, dass die ersten Jesusanhänger sich als Teil der jüdischen Gemeinde verstanden. Helmut Köster gibt den allgemeinen Konsens wieder:

„Obgleich das, was in den ersten Kapiteln der Apostelgeschichte über die Urgemeinde in Jerusalem berichtet ist, zum großen Teil legendarische und idealisierende Züge trägt ..., so sind doch direkt in den paulinischen Briefen und indirekt innerhalb der synoptischen Überlieferung eine ganze Reihe von Nachrichten erhalten, die sich zu einem ungefähren Bilde zusammenfügen lassen. ... Vieles spricht dafür, dass sich die Christen in Jerusalem zunächst als Sondergruppe innerhalb des jüdischen Kultverbandes verstanden. Sie nahmen am Tempelkult teil, übten die Beschneidung und hielten sich an die jüdischen Speisegebote. Sie unterschieden sich aber radikal von den übrigen Juden Jerusalems durch ihr enthusiastisches Bewusstsein des Geistbesitzes, d. h. des Gottesgeistes, der am Ende der Zeiten ausgegossen werden sollte“.<sup>287</sup>

Dieser Enthusiasmus ist im Rahmen apokalyptischer Vorstellungen zu sehen, die vor allem durch die Erwartung des baldigen Endes der gegenwärtigen Welt, des göttlichen Gerichts über die Gottlosen und der Rettung der Treuen geprägt waren. Diese Vorstellungen waren verbreitet, wenn auch nicht Allgemeingut. Sie trennten jedoch nicht vom Judentum, sondern stellten - unabhängig vom Jesusglauben - eine bestimmte Richtung innerhalb des Judentums dar.

Diese heute weithin konsensfähige Sicht wurde nicht von Theologen geteilt, denen - aus welchen Gründen auch immer - an einer grundlegenden Unterscheidung vom Judentum lag. Auch sie konnten nicht leugnen, dass die Jesusbewegung aus dem Judentum hervorgegangen ist. Aber die Akzente wurden anders gesetzt. Damit entstand ein völlig anderes Bild.

Als prominentes Beispiel für diese andere theologische Deutung der Anfänge der nachösterlichen Jesusgemeinschaft kann Adolf von Harnack gelten. Seine Wortwahl

<sup>286</sup> Vgl. z. B. die unterschiedliche Darstellung des „Apostelkonzils“ in Apg 15,1-33 und Gal 2,1-10 oder die Selbstbezeichnung als „Apostel der Völker“ (Gal 1,16; 2,7; Röm 1,5; 15,18 u. a.) und die lukanische Darstellung der paulinischen Mission (vgl. dazu auch Hans MAAß, *Heil für Heiden und Juden*; in: [ders.] *Für ein neues Verhältnis zwischen Christen und Juden*, Idstein 1995, S. 40)

<sup>287</sup> Helmut KÖSTER, *Einführung in das Neue Testament*, Berlin/New York 1980, S. 519 f.

ist allerdings bezeichnend: „Eine Gemeinde der Christusgläubigen, die Jesus als ihren Herrn verehrten, bildete sich so innerhalb des israelitischen Volkes.“<sup>288</sup> Hier ist keine Rede von der Teilnahme am jüdischen Gottesdienst und Ritus; sondern für ihn ist diese neue Gemeinde „»Kirche« schon in Palästina gegenüber der Synagoge“.<sup>289</sup>

Dabei ist auch auf beiläufige Bemerkungen genau zu achten. Denn bei alledem gibt er sich keine Blöße, was die Präzision seiner Formulierungen betrifft! „Schon in den zwei Menschenaltern nach ihm ist alles von ihm ausgesagt worden, was Menschen überhaupt auszusagen vermögen, weil man ihn mit und neben Gott verehrte.“<sup>290</sup> Nach zwei Menschenaltern haben wir es allerdings nicht mehr mit den ersten Christen zu tun. So ist es ein äußerst fragwürdiges Vorgehen, wenn er die Ergebnisse der Entwicklung am Ende der ersten Jahrhunderts als „Das allen Christen Gemeinsame und die Auseinandersetzung mit dem Judentum“ zusammenfasst<sup>291</sup> und damit den Eindruck erweckt, es handle sich dabei um von Anfang an geltende, grundlegende Kennzeichen der Jesusbewegung. Unter dieser Prämisse äußert er als abschließende 8. These:

„Da das Christentum die allein wahre Religion und keine nationale Religion ist, vielmehr der ganzen Menschheit resp[ektive] ihrem Kerne gilt, so folgt, dass es mit dem jüdischen Volk und dessen derzeitigem Kultus nichts gemeinsam haben kann. Das jüdische Volk hat mindestens zur Zeit kein Gnadenverhältnis zu dem Gott, dessen Offenbarer Jesus gewesen ist; ob es früher ein solches besessen hat, ist zweifelhaft, ... gewiss aber ist, dass es jetzt von Gott verworfen ist, und dass alle Gottesoffenbarungen, sofern solche vor Christus überhaupt stattgefunden haben, ... lediglich auf die Berufung des »neuen Volkes« abzielten und die Offenbarung Gottes durch seinen Sohn vorbereiten sollten.“<sup>292</sup>

Dieses Zitat macht deutlich, wie gefährlich es ist, Jesus als „Offenbarer“<sup>293</sup> Gottes zu bezeichnen, nicht nur, weil diese Ausdrucksweise dem Neuen Testament selbst fremd ist, sondern auch weil sie den falschen Eindruck erweckt, Gott habe durch Jesus etwas Neues offenbart, was seinem Volk nicht schon immer offenbart war. Harnack hat damit die Denkweise des *ausgehenden ersten Jahrhunderts* treffend wiedergegeben, nicht aber die der ersten Jesusanhänger, die sich auch noch nicht Christen nannten. Wäre diese Bezeichnung alt, dann hätte sie sich Lukas sicher nicht entgehen lassen. So aber verdient seine Feststellung, dass sich erstmals die Gemeinde von Antiochien „Christen“ genannt habe (Apg 11,26), besondere Beachtung.

Methodisch kann man alle Aussagen, die sich sperrig zur Gesamttendenz der lukanischen Darstellung verhalten, als historisch verlässlich ansehen. Der lukanischen Gesamttendenz entspricht es, den Christusglauben von Anfang an als heilsentscheidend darzustellen (Apg 2,38). Dass diese auf Christus Getauften nicht wie bei Harnack von Anfang an „Christen“ genannt werden, spricht daher für historische Zuverlässigkeit. Ähnlich verhält es sich mit der Nachricht über den täglichen Tempelbesuch neben der häuslichen Gemeinschaft (Apg 2,46).

<sup>288</sup> Adolf von HARNACK, *Dogmengeschichte*, 6. Aufl., Tübingen 1922, S. 19 [1. Aufl. 1889/91]

<sup>289</sup> ebd.

<sup>290</sup> Harnack, a.a.O., S. 18; Hervorhebung von mir

<sup>291</sup> Harnack, a.a.O., S. 41

<sup>292</sup> Harnack, a.a.O., S. 42 f.

<sup>293</sup> Vgl. z. B. auch Bultmann, *Johannes*, a.a.O., S. 91 ff.

Gerade die Texte, in denen die ursprüngliche Verbindung der Jesusnachfolger mit der jüdischen Gemeinschaft herausgestellt werden, verdienen Beachtung, weil sie in Spannung zur lukanischen Tendenz stehen. Anders steht es mit der stereotypen Wiederholung, Paulus sei auf seinen Reisen meist zuerst in die Synagogen gegangen, um den Juden zu verkündigen, und habe sich erst an die Heiden gewandt, nachdem ihn die Juden ablehnten.<sup>294</sup> Dieses Schema steht in Spannung zum Selbstverständnis des Paulus und dient Lukas offensichtlich als Begründung für die zu seiner Zeit vollzogene Trennung von Christen und Juden.

#### 2.4.2 Plänkeleien und Ausschreitungen

Von wem gingen die ersten Spannungen aus? Waren christliche Abspaltungstendenzen oder Lehrunterschiede zum Judentum die Ursache?

##### a. Streit um die Auferstehung?

Einen ersten Konflikt gab es nach der Apostelgeschichte im Anschluss an eine Krankenheilung und die darauf folgende Verkündigung der Apostel. Interessant ist hier die Feststellung, dass man diese nach vorübergehender Haft wieder entlassen habe, weil man ihnen nichts Strafwürdiges nachweisen konnte (Apg 4,21). Da Sadduzäer als Gegenüber und die Auferstehung als Streitpunkt genannt werden, könnte es sein, dass hier ein Konflikt mit der Priesterhierarchie vorlag, nicht aber mit den Pharisäern. Auf keinen Fall ging es um etwas, das nicht mit jüdischem Denken vereinbar war oder gar aus der synagogalen Gemeinschaft ausschloss.

Sollte hier tatsächlich ein lehrmäßiger Konfliktpunkt vorgelegen haben, dann höchstens in der Weise, dass die Jesusanhänger nicht nur Jesu Auferweckung, sondern dessen *Einsetzung als kommenden Menschensohn* verkündigten und ihn damit zur entscheidenden Gestalt des göttlichen Gerichts machten. Auf dieses öffentliche Wirken der Jesusjünger reagierte Rabbi Gamaliel mit der einzigen jüdisch vertretbaren Antwort: „Ist dieses Vorhaben oder Werk von Menschen, so wird's untergehen; ist es aber von Gott, so könnt ihr sie nicht vernichten“ (Apg 5,38 f.). Sollte es sich dabei um einen historischen Vorfall gehandelt haben, so war dieser ein Einzelfall

##### b. Stephanus

Ebenfalls als Einzelfall, wenn auch mit wesentlich gravierenderen Folgen, ist die Steinigung des Stephanus (Apg 6,7-7,59) zu werten. An der Darstellung des Lukas ist dreierlei zu beachten: (1) Ihr geht eine als provozierend empfundene Verkündigung voraus; (2) es handelt sich nicht um eine offizielle Verurteilung; (3) Stephanus ist einer der Führer der hellenistischen Gemeinde.<sup>295</sup>

Stephanus wendet sich nach dieser Darstellung an hellenistische Juden, und zwar in einer Weise, die auch von ihnen befremdlich empfunden wurde. Nimmt man die erhobenen Vorwürfe (6,13 f.) ernst, so wäre seine Verkündigung von ihnen als Ankündigung des Endes des Tempeldienstes und der Toratreue empfunden worden. Dies

<sup>294</sup> Z. B. Apg 13,5.14.44; 14,1; 16,13

<sup>295</sup> Zu Einzelheiten vgl. Walter SCHMITHALS, *Die Apostelgeschichte des Lukas*, ZBK NT 3.2, Zürich 1982, S. 63 ff.; Ernst HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte*, KEK III, 10. (1.) Aufl., Göttingen 1956, S. 221 ff.

war eine Position des hellenistischen, ehemals heidnischen Christentums. Ob es schon für diese frühe Phase vorausgesetzt werden kann, ist fraglich. Lukas bezeichnet die Ankläger auch als falsche Zeugen.

Die Rede, die Stephanus darauf hin hält, ist zwar durchsetzt mit Zitaten prophetischer und damit innerjüdischer Kritik am Verhalten Israels im Verlauf seiner Geschichte,<sup>296</sup> endet aber mit einem Vorwurf, der zwar historisch überspitzt ist, aber wohl eine sehr alte Beschuldigung der Christen gegenüber den Juden darstellt: „Ihr seid zu Verrätern<sup>297</sup> und Mördern an dem von Gott ausersehenen Gerechten geworden“ (7,52).<sup>298</sup> Die Historizität dieser Rede ist zu bezweifeln. Haenchen weist darauf hin, dass sie nicht auf die vorausgehende Frage des Hohepriesters eingehe. Nach einem Forschungsüberblick kommt er zu dem Schluss: „Ob Stephanus damals wirklich eine Rede gehalten hat, darauf kam es für Lukas als antiken Historiker nicht an. Auch der gebildete Leser erwartete keine Reproduktion einer wirklich gehaltenen Rede.“ Lukas gehe es um den Kerngehalt: „Nicht eine momentane Verirrung der Richter hat ihm den Tod gebracht, sondern jene Geisteshaltung, die Israel in seiner ganzen Geschichte an den Tag gelegt hat.“<sup>299</sup> Mit dieser Generalisierung werden die erhobenen Beschuldigungen - zumal in der Heidenchristenheit - zu einer antijüdischen Hetzrede!

Dies empfindet auch Joseph Klausner, zieht aber einen anderen Schluss. Er denkt daran, dass Lukas den Gehalt der Rede von Philippus mitgeteilt bekommen hatte, und folgert: „Solche abtrünnige Reden mussten die Volksmenge aufregen, die in der Nähe der Quaderhalle, dem Sitz des Synhedrions, versammelt war und von fern den harten Worten des Stephanus zuhörte. Es fanden sich unter den Leuten »Eiferer, die Hand anlegten« an den Übertreter und selbst Justiz übten.“<sup>300</sup> Diese Auseinandersetzung mit der Erzählung ist ein Gemisch aus historisierenden Spekulationen und Bewertungen aus jüdischer Sicht. Dabei ist auch die abschließende rechtliche Würdigung zu beachten: „Die Hinrichtung des Stephanus war ein »Lynch-Gericht« entgegen pharisäischem, höchstwahrscheinlich auch sadduzäischem Recht. ... Dies war das erste Blutvergießen an den Jesus-Gläubigen durch eine gegnerische fanatische Volksmenge.“<sup>301</sup>

Eine grundsätzliche Feindschaft zwischen Jesusanhängern und Synagoge kann diesem Vorfall nicht entnommen werden, wohl aber Spannungen zwischen den hellenistischen Judenchristen und der konservativen, autochthonen Bevölkerung, die sich nach Apg 6,1 ff. sogar auf die Gemeinschaft der Jesus-Gläubigen auswirkte. Dies wird auch daran deutlich, dass von der in 8,1 berichteten Verfolgung der Jerusalemer Gemeinde die Apostel ausgenommen werden, d. h. aus Jerusalem vertrieben wurden die Hellenisten, wie auch aus den in Kap 8 berichteten Aktivitäten hervorgeht.<sup>302</sup>

<sup>296</sup> Zu diesem Vorwurf vgl. Steck, *Geschick der Propheten*, a.a.O.

<sup>297</sup> Wörtlich: „Auslieferer“

<sup>298</sup> Gerade die Formulierung „Auslieferer und Mörder“ lässt noch erkennen, wie der Vorwurf der Schuld am Tod Jesu entstanden ist: Indem man Jesus an die Römer (wohl auf deren Verlangen hin) auslieferte, wurde man an seinem Tod schuldig. Zum Motiv für die Auslieferung Joh 11,47 ff.

<sup>299</sup> Haenchen, a.a.O., S. 247

<sup>300</sup> Joseph KLAUSNER, *Von Jesus zu Paulus*, (hebräisch 1939; deutsch: 1. Aufl. 1950, Jerusalem), Nachdruck, Königstein/Ts 1980, S. 276 f.

<sup>301</sup> Klausner, *Paulus*, a.a.O., S. 277

<sup>302</sup> Vgl. auch Günther BORNKAMM, *Paulus*, ub 119, Stuttgart 1969, S. 37

### 2.4.3 Paulus als Verfolger hellenistischer Christen

#### a. Aufnahme von Nichtjuden in die Gemeinschaft der Jesusgläubigen

Lukas berichtet von einer Mitwirkung des Paulus am Stephanus-Martyrium. Er soll die Kleider der wütenden Menge gehütet haben (Apg 7,58). Dies ist - ungeachtet der historischen Verlässlichkeit dieser Nachricht<sup>303</sup> - insofern bedeutungsvoll, als damit ein Zusammenhang zwischen den Verfolgungsmaßnahmen des Paulus und den Maßnahmen gegen die hellenistische Gemeinde deutlich wird.

Schon im Blick auf die Vertreibung der Jerusalemer Hellenisten schreibt Bornkamm: „Der Grund für das Schicksal der Hellenisten ist mit Sicherheit darin zu suchen, dass sie ein auch für die übrige Urgemeinde durchaus revolutionäres Verständnis der Christusbotschaft vertraten, das mit der streng jüdischen Gesetzesauffassung in Konflikt geriet“.<sup>304</sup>

In diesem Zusammenhang ist auch die Verfolgertätigkeit des späteren Apostels zu sehen. „Gewichtige Gründe sprechen ... gegen die Darstellung der Apostelgeschichte, Paulus habe bereits in Jerusalem die Urgemeinde verfolgt, die ja noch am Gesetz festhielt und also gar nicht unter die entscheidende Anklage der Gesetzesfeindschaft fiel. Gegen die lukanische Schilderung spricht eindeutig auch die Notiz des Apostels Gal 1,22, er sei den Gemeinden Judäas - vorab also doch der in Jerusalem - persönlich unbekannt gewesen“.<sup>305</sup>

Was war demnach der Grund seiner Verfolgertätigkeit? Lukas macht darüber keine Angaben, sondern erweckt den Eindruck, es habe sich um eine generelle jüdische Feindschaft gegen die Jesusanhänger gehandelt. Will man weiter kommen, muss man indirekte Zeugnisse heranziehen. In 1.Thess 2,16 wirft Paulus den Juden vor, „sie hindern uns, den Völkern ihre Rettung auszurichten“.<sup>306</sup> Hierin ist die eigentliche Differenz zwischen den traditionsbewussten Juden einschließlich der Jerusalemer Jesusanhänger und den hellenistischen Christen zu sehen, die sich in Antiochien erstmals mit dieser Bezeichnung benennen und damit auch äußerlich zu erkennen geben, dass sie sich nicht mehr dem Volk Israel zugehörig fühlen.

Wie ungeheuerlich die Aufnahme von Heiden z. B. in den Augen der Jerusalemer Gemeinde erschien, wird an der Korneliusgeschichte deutlich (Apg 10). Bereits in einer früheren Veröffentlichung habe ich darauf hingewiesen:

„Die Aufnahme des Hauptmanns Kornelius durch Petrus erfolgte, ohne dass er beschnitten wurde. Für uns ist dies nicht besonders auffällig; aber für jene Zeit war dies geradezu ein Eklat. Nicht umsonst wird die Geschichte so umständlich erzählt und insgesamt noch zweimal wiederholt!<sup>307</sup> Dies stellte für

<sup>303</sup> Klausner, Paulus, a.a.O., S. 302, spekuliert sogar, „dass Saul, der mit dem Griechischen vertraute Jude aus Cilicien, es gewesen ist, der den Stephanus dem Synhedrion überantwortete.“

<sup>304</sup> Bornkamm, Paulus, a.a.O., S. 37

<sup>305</sup> Bornkamm, Paulus, a.a.O., S. 38

<sup>306</sup> Vgl. Maaß, Heil für Heiden, a.a.O., S. 41

<sup>307</sup> Zunächst wird Petrus durch das merkwürdige Traumgesicht auf den Umgang mit „Unreinem“ vorbereitet (Apg 10,9 ff.), dann erfolgt die Taufe (V. 25-48) *anstelle* der Beschneidung, weil jeder, „gleich welcher Nation er angehört, wenn er glaubt, Gott ange-

die Urgemeinde einen absoluten Ausnahmefall dar, nicht jedoch für die mittlerweile auch in anderen Städten entstandenen Gemeinden. Offensichtlich hat Paulus diese offiziell noch jüdischen Gemeinden verfolgt, die Nichtjuden durch die Taufe aufnahmen, ohne sie zu beschneiden, etwa die Gemeinde von Damaskus (Apg 9).<sup>308</sup>

Erst recht mussten strenggläubige Juden daran Anstoß nehmen, wenn ein solcher Ausnahmefall zur Regel werden sollte.<sup>309</sup>

b. *Jüdische Auffassungen von der Verbreitung der Tora bei Nichtjuden*

Allerdings gab es innerhalb des damaligen Judentums durchaus unterschiedliche Auffassungen in dieser Frage. Anekdotisch stellt Flavius Josephus diese unterschiedlichen Richtungen in Buch 20 der „Jüdischen Altertümer“ am Beispiel des Königs Izates von Adiabene und seiner Stiefmutter Helena dar.<sup>310</sup>

Izates kommt bei seiner Erziehung an einem ausländischen Hof mit dem jüdischen Kaufmann Ananias in Berührung und lässt sich von ihm im jüdischen Glauben unterweisen. Als sein Vater, König Monobazus, stirbt, wird er auf Grund einer Verfügung Thronfolger. Höflinge wollen seine in der Thronfolge vor ihm stehenden Brüder umbringen, Izates rettet ihnen auf Grund seiner jüdischen Toratreue das Leben und verbannt sie lediglich an den Hof der Kaisers Claudius. Als er erkennt, dass auch Helena dem Judentum zugetan ist, will er offiziell zum Judentum übertreten. Diese rät jedoch aus Staatsräson davon ab und der Kaufmann Ananias bringt als theologisches Argument vor, es sei nicht nötig, dass sich Izates beschneiden lasse, wenn er die gottesdienstlichen Gebräuche der Juden befolge. Damit ist sicher die bildlose Gottesverehrung und das Torastudium gemeint.

Einige Zeit später kommt ein galiläischer Schriftgelehrter namens Eleazar an den Hof und trifft den König beim Torastudium an. Darüber ist er entsetzt. Seiner Auffassung nach darf ein Unbeschnittener nicht die Tora studieren; denn die Tora fordert ganzen Gehorsam. Dazu gehört auch die Beschneidung.

---

nehm ist“ (V. 35). In Kap. 11 berichtet Petrus darüber in Jerusalem und in Kap. 15,13 ff. erinnert Jakobus nochmals daran.

<sup>308</sup> Hans MAAß, *Als die Christen flüchte wurden*. Hintergründe für die Behandlung der frühen Kirchengeschichte im Religionsunterricht; in: »entwurf« 3/99, S. 15

<sup>309</sup> Der Zusammenhang zwischen der Kreuzesbotschaft (als Ersatz für die Beschneidung der jesugläubigen Heiden) und der Verfolgung wird auch an zwei Stellen im Galaterbrief deutlich. In Gal 6,12, dem persönlichen Schluss dieses Briefes, unterstellt Pls den Vertretern der Beschneidung, sie wollten nicht um des Kreuzes willen verfolgt werden (movnon i{na tw'/ staurw'/ tou' Cristou' mh; diwvkwntai). Daraus wird ersichtlich, dass jüdischerseits nicht der wie auch immer geartete messianische Glaube der Christen gehandelt wurde, sondern die Ausweitung der Abrahamverheißungen ohne Abrahambund (= Beschneidung) aufgrund des Glaubens an den Gekreuzigten. Diesem Vorwurf entspricht die Frage, wozu er Verfolgung erdulde, wenn er noch die Beschneidung vertrete und damit das Ärgernis des Kreuzes zerstöre (5,11: ejgw; dev, ajdelfoiv, eij peritomh;n e[ti khruvssw, tiv e[ti diwvkomai... a[ra kathvrghtai to; skavndalon tou' staurou'). Auch die in Röm 15,31 ausgesprochene Hoffnung, vor den „Ungehorsamen“ gerettet zu werden, steht - in Verbindung mit der Kollektenübergabe - im Zusammenhang mit der Völkermission.

<sup>310</sup> Helena wird im Talmud als Stifterin einer goldenen Lampe sowie einer goldenen Tafel mit einem Abschnitt der Tora erwähnt (Joma III,10). Außerdem dient sie in Nazir III,6 als Beispiel für die Diskussion um die Berechnung des Zeitpunkts eines Übertritts.

Damit rennt er bei Izates offene Türen ein; er lässt sich beschneiden. Später werden er und Helena des Landes verwiesen und siedeln nach Jerusalem über.

In der rabbinischen Diskussion werden verschiedene Argumente für die Auffassung vorgebracht, die bei Josephus Eleazar vertritt:

- Der Überzeugung, daß am Ende der Tage „Tora von Zion ausgehen wird“ (Jes 2,3), steht eine bemerkenswerte Vorsicht hinsichtlich einer wahllosen Ausbreitung der Tora unter den Völkern gegenüber. Aus Ps 147,19 f. („Er verkündigt Jakob sein Wort, Israel seine Gebote und sein Recht. So hat er an keinem Volk getan; sein Recht kennen sie nicht“) wird gefolgert, daß ein Nichtangehöriger des Bundesvolkes den Sinn der göttlichen Gebote überhaupt nicht erfassen könne.<sup>311</sup>
- Von R. Jochanan wird sogar die Auffassung überliefert: „Wenn ein Nichtjude sich mit der Tora befaßt, verdient er den Tod“. Dieser Meinung wird allerdings unmittelbar daran anschließend die Lehrfrage R. Meirs gegenübergestellt: „Woher, daß selbst ein Nichtjude, der sich mit der Tora befaßt, dem Hochpriester gleiche? Es heißt [Lev 18,5]: *der Mensch, der nach ihnen handelt, wird durch sie leben*; es heißt nicht: Priester, Leviten und Jisraéliten, sondern der Mensch“.<sup>312</sup> Darauf folgt die kritisch kommentierende Frage mit einschränkender Antwort, „dies lehrt dich, daß selbst ein Nichtjude, der sich mit der Tora befaßt, dem Hochpriester gleiche!? - Dies bezieht sich auf [das Studium] ihrer sieben Gesetze.“ Wir sehen daran, daß die offene Haltung R. Meirs zwar nicht verworfen, aber im Sinne Jochanans korrigiert wurde, indem das Torastudium der Heiden auf die Beachtung der sog. noachitischen Gebote beschränkt wurde.

Paulus, der nach seinem Selbstzeugnis seine Altersgenossen hinsichtlich des Eifers für die jüdische Tradition bei weitem übertraf (Gal 1,14), vertrat zunächst dieselbe Position wie Eleazar bei Josephus. Die Folge seines Damaskuserlebnisses war die Berufung zum Völkerapostel, also genau die entgegengesetzte Auffassung, die allerdings prinzipiell innerhalb des Judentums ebenfalls möglich war. Deshalb musste er selbst sich nicht als einen von Judentum Abgefallenen verstehen, als der er jedoch von der Gruppierung, der er bisher angehörte, vermutlich angesehen wurde.

1.Thess 2,14-16 ist insofern ein aufschlussreicher Text, als er - im Zusammenhang des Briefabschnitts gelesen - einerseits deutlich macht, was Paulus den Juden tatsächlich vorwirft, und andererseits zeigt, dass seine antijüdischen Ausfälligkeiten innerhalb eines ganzen Geflechts mehrerer konkreter, aber auch pauschaler Vorwürfe stehen, und zwar (1) Verhinderung der Völkermission, (2) pagane antike Judenhetze,

---

<sup>311</sup> Im rabbinischen Kommentar ExR 30 (90<sup>a</sup>) wird erzählt, dass ‘Aqila, ein Neffe Kaiser Hadrians, Proselyt werden wollte. Auf die Vorhaltungen seines Onkels, warum er sich ausgerechnet dem Volk anschließen wolle, das er gedemütigt und hingeschlachtet hat, wies ‘Aqila darauf hin, dass jedes Kind in diesem Volk wisse, wie Gott die Welt erschaffen habe, und wann dies war, worauf die Welt gründe, und dass die Tora die Wahrheit sei. Auf die Empfehlung des Kaisers, „wohlan, lerne ihre Tora, aber lass dich nicht beschneiden!“, habe ‘Aqila geantwortet: Selbst der Weiseste in deinem Reich und ein Senator von hundert Jahren kann ihre Tora nicht erlernen, wenn er nicht beschnitten ist; denn es steht geschrieben [folgt Ps 147,19 f.]“ (Vgl. Str.-Billerbeck, a.a.O., Bd. III, S. 490)

<sup>312</sup> Sanh 59 a; Goldschmidt, a.a.O., Bd. VIII, S. 697; vgl. auch Avoda Zara 3 a; Goldschmidt, Bd IX, S. 436

(3) jüdische Selbstkritik der Prophetenverfolgung.<sup>313</sup> Der Text lautet nach der revidierten Elberfelder Bibel:

<sup>14</sup> Denn, Brüder, ihr seid Nachahmer der Gemeinden Gottes geworden, die in Judäa sind in Christus Jesus, weil auch ihr dasselbe von den eigenen Landsleuten erlitten habt wie auch sie von den Juden, <sup>15</sup> die sowohl den Herrn Jesus als auch die Propheten getötet und uns verfolgt haben und Gott nicht gefallen und allen Menschen feindlich sind, <sup>16</sup> indem sie - um ihr Sünden[maß] stets voll zu machen - uns wehren, zu den Nationen zu reden, damit die errettet werden; aber der Zorn ist endgültig über sie gekommen

Inhaltlich stellen sich folgende Probleme: (1) Woher stammt der Vorwurf, die Juden hätten Jesus getötet? (2) Was hat es mit dem „endgültigen Zorn“ auf sich? (3) Ist der Text überhaupt paulinisch?

Für die Zweifel an der Authentizität des Textes verweist Stegemann darauf, es falle „schwer zu glauben, dass derselbe Autor, der römische Heidenchristen vor Hochmut gegenüber den Juden warnt, und die eschatologische Erlösung ganz Israels ... ankündigt (vgl. Röm 11,17 ff. 25 ff.), für einen so rüden antijüdischen Ausfall thessalonischen Heidenchristen gegenüber verantwortlich sein soll.“<sup>314</sup> Gegenüber einer häufig vertretenen Interpolationshypothese<sup>315</sup> ist er zurückhaltend, weil damit das Problem lediglich von Paulus weg auf einen späteren Christen verschoben würde und Interpolationsvermutungen „allenfalls die ultima ratio exegetischer Handwerkskunst sein“ könne.<sup>316</sup> In seinen weiteren Ausführungen verweist er auf die paulinische Vorstellung, „dass es innergeschichtliche göttliche Strafen, Züchtigungsgerichte gibt, die gerade die Funktion haben, vor dem Vernichtungsgericht am Ende zu bewahren.“<sup>317</sup> Dazu rechnet er auch 1.Thess 2,16. Ein weiteres Argument, dass nicht das Endgericht gemeint sein könne, sieht er in der „Zeitstufe des Verbs“.<sup>318</sup> Nachdem er sich mit verschiedenen Lösungsversuchen auseinandergesetzt hat, entscheidet sich Stegemann schließlich für eine andere syntaktische Zuordnung des Adverbs *pántote* (immer, stets).<sup>319</sup> Damit ist „nicht die rüde antijüdische Polemik, die den ganzen Abschnitt beherrscht“, oder die Frage, „warum er diese Polemik gerade gegenüber den

<sup>313</sup> Vgl. Ekkehard STEGEMANN, *Zur antijüdischen Polemik in 1Thess 2,14-16*; in: Kirche und Israel; Neukirchener Theologische Zeitschrift, 1/1990, S. 54 ff.

<sup>314</sup> E. Stegemann, *Polemik*, a.a.O., S. 56

Beck, a.a.O., S. 85, spricht von einer „unversöhnliche(n) Eschatologie“.

<sup>315</sup> Vgl. z. B. Beck, a.a.O., S. 86: „Aufgrund formkritischer Überlegungen ist I Thess 2,13-16 ein Fremdkörper.“ Sie kommen „noch nicht einmal als tangentialer Exkurs des Paulus selbst in Frage“ (S. 87).

<sup>316</sup> E. Stegemann, *Polemik*, a.a.O., S. 56

<sup>317</sup> E. Stegemann, *Polemik*, a.a.O., S. 58. Dazu verweist er etwa auf 1.Kor 5, „und zwar auf den berühmten Fall des Übeltäters, ... der durch ein gemeindliches Gericht verstoßen werden und dem Satan übergeben werden soll ..., damit der Geist gerettet werde am Tage des Herrn (V. 5).“ Ferner verweist er auf 1.Kor 11,17-34 (Kranke, Schwache, Verstorbene in der Gemeinde).

<sup>318</sup> E. Stegemann, *Polemik*, a.a.O., S. 59: „Aorist *ephtasen* (»es ist hereingebrochen«)“.

<sup>319</sup> Stegemann, *Polemik*, a.a.O., S. 60 f.; dies ist ohne weiteres aufgrund der Tatsache möglich, dass die ältesten Handschriften Majuskeln ohne Wortabstände und Interpunktionszeichen sind. Daher lässt sich der Satz „Ei" to; ajnaplhrw'sai aujtw'n ta;" aJmartiva" pavntote. elfqasen de; ejpΔ aujtou;" hJ ojrg;h; eij" tevlo"“ ohne Schwierigkeiten auch so trennen: ... eij" to; ajnaplhrw'sai aujtw'n ta;" aJmartiva". pavntote elfqasen de; ejpΔ aujtou;" hJ ojrg;h; eij" tevlo". Stegemann übersetzt: „... auf dass sie ihre Sünden voll machen. Stets hat sie aber der Zorn (die Strafe) schließlich erreicht.“

Adressaten in Thessalonich ausbreitete“,<sup>320</sup> erklärt, aber dem „klassischen christlichen Topos der ewigen Verwerfung der Juden, ... der aus einem geradezu pathologischen Hass herrührt“, ein Argument entzogen.<sup>321</sup>

In einem früheren Aufsatz habe ich außerdem einen anderen Übersetzungsvorschlag für „allen Menschen feindlich“ gemacht. „Man wird auch die richtige Übersetzung des Adjektivs *enantíon* bedenken müssen. Üblich ist das misanthropische Verständnis im Sinne von »feind«, »feindselig«.<sup>322</sup> ... Vielleicht hat Pfäfflin etwas Richtiges geahnt, als er sich für die Wendung entschied, »die allen Menschen im Wege stehen«.<sup>323</sup> Denn Paulus meint wohl weder eine feindselige Einstellung der Juden gegenüber der übrigen Menschheit noch einen abstoßenden Eindruck auf dieselbe, sondern die Andersartigkeit, den Gegensatz zu allen anderen Menschen aufgrund ihrer Toratreue, ihres Monotheismus, ihrer bildlosen Gottesverehrung und ihrer Ausgrenzung aus der übrigen Gesellschaft durch Sabbat-, Reinheits- und Speisevorschriften.<sup>324</sup> ... Sie sind darin der Gesellschaft „entgegengesetzt“ und oft auch im Wege - als lebendiger Hinweis auf den lebendigen Gott.“<sup>325</sup>

Schließlich wird man die von Stegemann ausgeklammerte Frage, warum Paulus sich gerade hier in dieser Weise äußert, vom Kontext her beantworten müssen: Paulus knüpft an die Erfahrungen der Gemeinde in Thessaloniki an und zeigt eine Parallelität zu den Gemeinden in Judäa auf: „Denn, Brüder, ihr seid Nachahmer der Gemeinden Gottes geworden, die in Judäa sind in Christus Jesus, weil auch ihr dasselbe von den eigenen Landsleuten erlitten habt wie auch sie von den Juden“.<sup>326</sup> Dieser Stichwortanschluss löst seinen Rückgriff auf traditionelle antijüdische Äußerungen aus.<sup>327</sup> Sie sind kein eigenes Thema!<sup>328</sup> Daß Paulus hier Gedanken aufnimmt, die schon in späten Teilen der Hebräischen Bibel bekannt sind,<sup>329</sup> ist seit langem bekannt.<sup>330</sup> Auch Motive geläufiger, heidnisch-antiker Judenfeindlichkeit sind zu entdecken. „Wahrscheinlich zitiert Paulus hier eine Parole, die aus dem zeitgenössischen Antisemitismus stammt ... Paulus benutzt diese Parole nun aber gerade nicht

<sup>320</sup> E. Stegemann, *Polemik*, a.a.O., S. 61

<sup>321</sup> Zum Gedanken, dass Israel sein „Sündenmaß erfüllt“ habe, vgl. auch Barn 14,5, dort aber wird dies auf das Wirken Jesu bezogen, hier auf die Verhinderung der Heidenmission.

<sup>322</sup> Z. B. Luther, *Jerusalem Bibel*, *Zürcher Bibel*, *Revidierte Elberfelder Bibel* (1987), Marxsen.

<sup>323</sup> Friedrich PFÄFFLIN, *Das Neue Testament in der Sprache von heute*, Heilbronn/Stuttgart 1949, S. 469

<sup>324</sup> Vgl. W. Holsten, *Antisemitismus*; in: RGG Bd 1, 3. Aufl., Tübingen 1957, Sp. 457, 2 a

<sup>325</sup> Maaß, *Allen Menschen im Wege?*, a.a.O., S. 68

<sup>326</sup> 1.Thess 2,14; *Revidierte Elberfelder Bibel*

<sup>327</sup> Beck, a.a.O., S. 88, bezweifelt dies: „Paulus hätte kaum in dieser teilnahmslosen Weise darüber geschrieben ... Denn nach Gal 1,13 f. hatte Paulus selbst die Gemeinde früher verfolgt und danach getrachtet, sie zu zerstören.“ - Beck übersieht dabei, dass Pls nach eigenen Aussagen die Gemeinden von Judäa gar nicht kannte, also auch nicht verfolgte. Dagegen weiß er aus seiner eigenen Biografie, was der Grund für die ersten Verfolgungen von Jesusanhängern war; dies fasst er in die Worte, „sie hindern uns, den Völkern ihre Rettung zu verkündigen“.

<sup>328</sup> Dies wird auch am partizipialen Anschluss von V. 15 deutlich (tw'n kai; to;n kuvrion ajpokeinavntwn), der in den meisten deutschen Übersetzungen leider in einen Hauptsatz aufgelöst und damit zu einer selbständigen Aussage gemacht wird.

<sup>329</sup> Z. B. Neh 9,26; 2.Chr 36,14-16

<sup>330</sup> Vgl. Steck, a.a.O., S. 274 ff.

antisemitisch, wie der Kontext deutlich zeigt.<sup>331</sup> Ob und inwieweit Paulus selbst diese übernommene Parole umgestaltet hat, ist nicht eindeutig auszumachen.<sup>332</sup> Jedenfalls wirkt die Erwähnung des Namens „Jesus“ im griechischen Text sprachlich als Nachklapp, zumal Jesus mit dem Begriff „Herr“ bereits gemeint ist. Die glättenden deutschen Übersetzungen lassen dies nicht erkennen.

Der Vorwurf, die „Juden“ hätten Jesus getötet, ist offensichtlich sehr alt. Er muss allerdings keineswegs im Sinne einer juristischen Mitwirkung am Prozess gegen Jesus verstanden werden. Offensichtlich spielt das Motiv der *Schuld durch Verleugnung* eine entscheidende Rolle.<sup>333</sup> Diesen Zusammenhang stellt z. B. Apg 3,14 f. heraus, indem das Verleugnen als Töten interpretiert wird. Wilckens übersetzt, „*ihr habt euch von dem Heiligen und Gerechten losgesagt und die Begnadigung eines Mörders erbeten, den Führer zum Leben hingegen getötet.*“<sup>334</sup> Diese Gleichsetzung von Distanzierung und Verantwortung für Jesu Tod scheint ein sehr früher Vorwurf der Jesusanhänger gegenüber der jüdischen Hierarchie gewesen zu sein und auch hinter 1.Thess 2,15 zu stehen.

#### 2.4.4 Spannungen innerhalb der christlichen Gemeinde

Zerwürfnisse zwischen Juden und Jesusanhängern sind zunächst kein jüdisch-christliches Problem, sondern ein innerchristliches zwischen judäischen und hellenistischen Christen mit zunehmend wachsendem Anteil ehemaliger Heiden. Auf die kategoriale Bedeutung der Aufnahme von Heiden wurde bereits unter 2.4.3 a hingewiesen. Hier ist auf die innerchristliche Rückwirkung dieses Schrittes näher einzugehen.

##### a. Der antiochenische Zwischenfall

Ein erster ernsthafter Konflikt, der daraus entstand, wird in Gal 2,11 ff. fassbar. Wir wissen weder, warum Petrus nach Antiochien kam,<sup>335</sup> noch warum später Jakobusleute ebenfalls dort auftauchten. Jedenfalls kam es zum Konflikt über die Frage der Tischgemeinschaft zwischen Judenchristen und Heidenchristen.

<sup>331</sup> Willi MARXSEN, *Der erste Brief an die Thessalonicher*, ZBK NT 11.1, Zürich 1979, S. 49

<sup>332</sup> Nicht einmal die Formulierung, „sie verfolgten uns“, muß auf ihn selbst zurückgehen. Sie könnte sogar aus dem Erfahrungsbereich der Gemeinden stammen, die er selbst einst verfolgte. Vgl. Gal 1,23. Überhaupt ist anzunehmen, dass Paulus mit diesem schematisierten Vorwurf ein Stück autobiografische Vergangenheitsbewältigung betreibt, indem er den Juden in Judäa vorwirft, was einst sein eigenes Motiv bei der Verfolgung christlicher Gemeinden war, „zu verhindern dass zu den Völkern geredet wird, um sie retten.“

<sup>333</sup> Ausführliche Darlegung vgl. Maaß, *Allen Menschen im Wege?*, a.a.O., S. 71-77

<sup>334</sup> ebd. S. 77: „Das Verleugnen bzw. Lossagen geschieht immer gegenüber einem Dritten. Dieser Dritte ist auch der, von dem man die Begnadigung eines Mörders erbittet. Dieser Dritte ist auch derjenige, der die Strafe festsetzt, über Leben und Tod entscheidet. Dennoch wird dem Volk die Tötung des Gerechten angelastet. Dies ist nur möglich, wenn das Lossagen von seiner faktischen Auswirkung her als Tötung gewertet wird.“

<sup>335</sup> Nach Apg 12,17 verließ er Jerusalem im Zusammenhang mit den Maßnahmen König Agrippas (41-44) gegen führende Christen in Jerusalem.

Petrus bereitete es offensichtlich keine Probleme, sich nicht mehr an die jüdischen Speisevorschriften zu halten.<sup>336</sup> Er hatte jedoch Probleme, dies vor den Jakobusleuten einzugestehen. Deshalb aß er vom Zeitpunkt ihres Auftretens nicht mehr mit den übrigen Gemeindegliedern, sondern sonderte sich ab. Dies ist für Paulus Heuchelei.

Hätte er von Anfang an Schwierigkeiten mit der Übertretung jüdischer Vorschriften gehabt, hätte Paulus vermutlich im Sinne von 1.Kor 8 und Röm 14 Schutz des angefochtenen Gewissens gelten lassen.<sup>337</sup> Heuchelei sieht er darin, dass Petrus keine eindeutige Haltung praktiziert. Von 1.Kor 8 und Röm 14 her wäre es m. E. auch möglich gewesen, dass die ganze Gemeinde auf die Jerusalemer Gesandtschaft Rücksicht nimmt. Dies scheint jedoch nicht zur Debatte gestanden zu haben. Ob die Jerusalemer überhaupt nicht mit Unbeschnittenen Christen aßen, ist nicht bekannt. Paulus legt jedenfalls größten Wert auf die Gemeinschaft der Jerusalemer mit der „Ökumene“, wie auch aus seinen Überlegungen zur Kollekte hervorgeht.<sup>338</sup>

#### b. Die galatischen Eindringlinge

Der Galaterbrief wurde offensichtlich durch Verkündiger veranlasst, die ein „anderes Evangelium“ verkündeten (1,6), das aber für Paulus kein Evangelium ist, weil es kein anderes gibt. Sie berufen sich dazu anscheinend auf die Jerusalemer Apostel, während Paulus betont, dass er diesen nicht unterstellt ist, weil er nicht von Menschen, sondern durch Gott und Jesus Christus, und zwar den auferweckten, nicht den „historischen“ berufen sei (1,1.11 ff.). Sie fordern die Beschneidung (6,12 u. ö.) und die Beachtung bestimmter Tage und Zeiten und in diesem Zusammenhang wohl auch der Sternbewegungen (4,9 f.)<sup>339</sup>.

<sup>336</sup> Gal 2,12.14 b

<sup>337</sup> Auch wenn es in 1.Kor 8 nicht generell um Fleischgenuss geht, sondern um Götzenopferfleisch, so ist die Problematik, wie Röm 14 zeigt generell auf das Essen von Fleisch übertragbar, das nicht nach der jüdischen Halacha geschlachtet und zubereitet ist. Dieses Problem tritt schon in Dan 1,8 ff. auf. Röm 14,2 heißt es (Revidierte Elberfelder Bibel in Übereinstimmung mit dem griechischen Text): „Einer glaubt, er dürfe alles essen; der Schwache aber isst Gemüse.“ (Luther und die Einheitsübersetzung übersetzen „kein Fleisch“, die Gute Nachricht „Pflanzenkost“). Aus Röm 14 und 1.Kor 8 ist m. E. zu schließen, dass Paulus in diesem Fall auf Petrus Rücksicht genommen und dies auch von den Antiochenern verlangt hätte.

<sup>338</sup> Bornkamm, Paulus, a.a.O., S. 61: „Keineswegs bedeutete diese »Kollekte« nur eine allgemeine karitative Maßnahme, ... sondern eine Hilfeleistung der heidenchristlichen Gemeinden speziell für die Jerusalemer Urgemeinde.“ S. 114 spricht er von der „Demonstration der Einheit der Kirche aus Juden und Heiden, die Paulus offenbar damit für die Übergabe der Kollekte in der Gemeinde ermöglichen wollte“, und S. 106 stellt er unter Hinweis auf Röm 15,31 fest, „dass Paulus der Jerusalemreise mit Sorge entgegenseht. Er fürchtet Verfolgung von Seiten der Juden, und ... ist auch in Sorge, ob die Urgemeinde ihn und die Sammlung seiner Gemeinden überhaupt annehmen wird.“ Seine *Angst vor den Juden* könnte in der Erinnerung begründet sein, dass auch er einst Judenchristen verfolgte, die Heiden ohne Beschneidung in die Gemeinde aufnahmen. Desselben „Vergehens“ macht er sich nun selbst ständig „schuldig“. Hinter der *Befürchtung, die Kollekte werde nicht angenommen*, wird erkennbar, dass offensichtlich trotz aller anderslautender Beschlüsse nicht feststand, ob die Jerusalemer Gemeinde echte Gemeinschaft mit der weltweiten Christenheit pflegen wollte. Die Annahme der Kollekte wäre eine Besiegelung dieser Gemeinschaft.

<sup>339</sup> Die Verehrung der „Elemente“ (stoicei'a) kann sich auf Himmelsbeobachtungen beziehen, die zur Errechnung der Festzeiten dienten. Auch nach Gen 1,14 ff. dienen die Gestirne diesem Zweck.

Dem stellt Paulus als Wesen des Abrahambundes dessen Glauben heraus (3,6) und die darin enthaltene Segnung der Völker (V. 9). Die Tora wurde dagegen vierhundertdreißig Jahre später gegeben (V. 17) und darf die Verheißung, die dem Glauben gegeben ist, nicht zunichte machen.

Dass Paulus ausgerechnet in diesem Brief an den antiochenischen Zwischenfall erinnert und seine Unabhängigkeit von den Jerusalemer Aposteln betont, zeigt, dass hier eine ungeklärte Frage weiter im Untergrund schwelte. Die Einheit des „Leibes Christi“ war durchaus gefährdet durch einen auch beim sogenannten Apostelkonzil (Apg 15; Gal 2,1 ff.) nicht wirklich ausgeräumten Dissens. Diejenigen, die sich dort „eingeschlichen“ hatten, „um die Freiheit des Apostels in Christus auszukundschaften und zu unterdrücken“,<sup>340</sup> gaben sich offensichtlich mit dem Ergebnis nicht zufrieden. So war ein *jüdisch-heidnischer Konflikt* innerhalb der christlichen *Gemeinde selbst* angelegt.

#### 2.4.5 Agrippa I. und die Jerusalemer Gemeinde

Agrippa I. war ein Enkel Herodes d. Großen, allerdings nicht aus der direkten Thronfolge.<sup>341</sup> Sein Vater war Aristobul, einer der beiden Mariamne-Söhne, die Herodes hinrichten ließ. Eine Schwester war Herodias,<sup>342</sup> die zweite Frau seines Onkels Herodes Antipas.<sup>343</sup> Seine Geburt wird etwa für das Jahr 10 v. u. Z. angenommen, drei Jahre vor der Ermordung seines Vaters. Er hatte unmittelbar mit drei römischen Kaisern zu tun. Tiberius ließ ihn inhaftieren, dessen Nachfolger, sein Freund Caligula, übertrug ihm sofort nach der Thronbesteigung (37 u. Z.) die Herrschaft über Batanäa, Trachonitis und Gaulanitis, also das Gebiet des Herodes Philippus, und verlieh ihm den Königstitel. Nach der Verbannung seines Onkels Herodes Antipas (39) erhielt er Galiläa und Peräa und „nach dem Tod Caligulas (41) die Herrschaft über Judäa und Samaria, so dass er 3 Jahre lang, bis zu seinem 44 n. erfolgten Tode, das ganze Reich seines Großvaters Herodes d. Gr. unter seinen Szepter vereinigte“.<sup>344</sup> Er galt als frommer König.<sup>345</sup> Flavius Josephus schildert ihn in bewusster Abhebung gegen seinen Onkel Herodes Antipas (den er als grausam und unversöhnlich beschreibt, ohne Maß in seinem Hass und mit größerer Vorliebe für die Griechen als für die Juden) als „leutselig und gegen alle gleich wohlwärtig. Freundlich gegen die Ausländer, die über seine Freigebigkeit nicht zu klagen hatten, vergaß er doch auch nicht, seine Untertanen durch umso größere Teilnahme zu entschädigen. Desgleichen wohnte er gern und andauernd in Jerusalem, beobachtete die Satzungen seiner va-

<sup>340</sup> oi{tine" pareish'lqon kataskoph'sai th;n ejleuqerivan hJmw'n h}n e[comen ejn Cristw'/ ΔIhsou', i{na hJma" katadoulwvsousin

<sup>341</sup> Heinrich Kraft, *Die Entstehung des Christentums*, Darmstadt 1981, S. 280 ff., schildert sehr differenziert und von psychologischen Erwägungen geprägt den Werdegang und die politischen Entscheidungen Agrippas.

<sup>342</sup> *Jüdisches Lexikon*, a.a.O., Bd. I, Sp. 469

<sup>343</sup> Zur Kritik der herodianischen Heiratspolitik durch die Essener vgl. Maaß, *Qumran*, a.a.O., S. 156 ff.

<sup>344</sup> *Jüdisches Lexikon*, a.a.O., Bd. I, Sp. 124

<sup>345</sup> Die Mischna Sota VIII,7 (Goldschmidt, a.a.O., Bd VI, S. 140) erzählt eine geradezu rührende Szene: „Der König Agrippa stand auf, nahm sie [die Torarolle] in Empfang und las stehend vor, und die Weisen lobten ihn deshalb. Als er heranreichte [zum Schriftvers Dtn 17,15] *du darfst über dich keinen Fremdling [zum Könige] einsetzen*, flossen Tränen aus seinen Augen. Da sprachen sie zu ihm: Sei getrost, Agrippa, du bist unser Bruder, du bist unser Bruder“. Offensichtlich wird hier auf die idumäische Herkunft seines Großvaters angespielt, diese aber angesichts seiner eigenen Frömmigkeit für irrelevant erklärt.

terländischen Religion gewissenhaft und war von höchster Sittenreinheit, wie er auch keinen Tag ohne Darbringung der gesetzlichen Opfer vorübergehen ließ.“<sup>346</sup>

Offensichtlich hielt es Agrippa angesichts seiner Herkunft für nötig, seine Jüdischkeit zweifelsfrei unter Beweis zu stellen; dass er in dieser Hinsicht Minderwertigkeitsgefühle besaß, lässt sich u. a. der Episode in Sota VIII entnehmen. So sind möglicherweise auch seine Maßnahmen gegen führende Persönlichkeiten der Jerusalemer Gemeinde zu erklären; „ihm wird die Hinrichtung des Jakobus zur Last gelegt, und Petrus konnte nur durch ein Wunder fliehen“<sup>347</sup> (Apg 12,1-19). „Seine Hinwendung zur traditionellen jüdischen Frömmigkeit und Politik war offensichtlich auch mit einer Stärkung des nationalen Elements verbunden“.<sup>348</sup> Theißen zeigt den größeren Horizont der Politik Agrippas auf.<sup>349</sup>

„Die Christen sind durch die Caligulakrise wahrscheinlich in eine bedrängte Situation geraten. ... So wie sie in Alexandrien zu gewalttätigen Aktionen einiger Juden gegen ihre heidnischen Mitbürger führte, so in Palästina gegenüber einer innerjüdischen Minorität. Jedenfalls musste es für Agrippa I. verlockend sein, die angestauten Spannungen auf diese Gruppen der Christen abzulenken - und so vorbildliche Gesetzesstrenge zu demonstrieren.“<sup>350</sup>

Aus dieser Zeit stammen wohl auch die judenfeindlichen Züge in der Passionsüberlieferung. „Wahrscheinlich haben die Erzähler ihnen vertraute Verhältnisse in die Zeit Jesu zurückprojiziert. Die Ansicht, eine jüdische Instanz könne Todesurteile gegen religiöse Dissidenten fällen, kann sich erst unter dem Eindruck der Regierungszeit des Agrippa I. (41-44 n. Chr.) gebildet haben. Wir hören vorher von Maßnahmen des Synhedriums gegen die ersten Christen (Apg 4,1 ff; 5,17 ff), nicht aber von Todesurteilen. Der Steinigung des Stephanus liegt kein reguläres Gerichtsverfahren zugrunde. Unter Agrippa I. könnten dagegen die Voraussetzungen gegeben sein, in den Berichten von der Passion Jesu den Anteil der jüdischen Instanz gegen die historische Wirklichkeit zu erhöhen: Damals kommt es zu einem regelrechten Verfahren gegen leitende Christen“.<sup>351</sup>

Woran das Interesse späterer Christen bei der Hinrichtung des Jakobus haftete, zeigt eine Legende, die Eusebius in diesem Zusammenhang wiedergibt. Unter Berufung auf Klemens von Alexandrien erzählt er, „dass der, welcher ihn dem Richter ausgeliefert habe, beim Anblick seines Bekennermutes sich zum Christentum bekannt habe. »Nun wurden« - so sagt er - »beide zusammen abgeführt. Unterwegs bat jener den Jakobus um Verzeihung. Dieser zögerte ein wenig, dann antwortete er: ‚Friede sei mit dir!‘ und küsste ihn. So wurden beide zugleich enthauptet.“<sup>352</sup> Hier ruht das Interesse auf der erbaulichen Lehre für Verfolgungszeiten: Das standhafte Bekennen (Martyrium) ist nicht ohne Folgen, es wirkt überzeugend auf Außenstehende, sogar auf Gegner.

<sup>346</sup> Josephus, *Altertümer*, a.a.O., S. 626

<sup>347</sup> Schäfer, a.a.O., S. 128

<sup>348</sup> ebd.

<sup>349</sup> Theißen, *Lokalkolorit*, a.a.O., S. 243

<sup>350</sup> Theißen, *Lokalkolorit*, a.a.O., S. 243 f.

<sup>351</sup> Theißen, *Lokalkolorit*, a.a.O., S. 205; dort weitere Überlegungen zu den Beziehungen zwischen Agrippa und dem Synhedrium.

<sup>352</sup> Eusebius, *Kirchengeschichte*, II,9,3, a.a.O., S. 126

Eusebius urteilt allerdings verständlicherweise ganz anders über Agrippa als jüdische Quellen. Dies zeigt, dass seine Regierung einschneidende Bedeutung für das Verhältnis von Christen und Juden besaß:

„Das, was dem König für sein Einschreiten gegen die Apostel gebührte, ließ nicht lange auf sich warten. Sofort erteilte ihn der rächende Bote der göttlichen Gerechtigkeit, und zwar wie die Apostelgeschichte erzählt, gleich nach seinem Anschlag auf die Apostel, als er nach Cäsarea kam und daselbst an einem hohen Festtag in glänzendem Gewand vor dem Volk vom Thron herab eine feierliche Ansprache hielt.“<sup>353</sup>

Zu gleicher Zeit finden die ersten missionarischen Reisen des Paulus statt. Merkwürdigerweise wird dies nirgends reflektiert. Es gab in dieser Zeit wohl keine Querverbindungen der Missionsgemeinden zu den Jerusalemern. Paulus nimmt in seinen aus den Fünfzigerjahren stammenden Briefen nie Bezug auf die Situation in Jerusalem und Judäa. Die einzige Ausnahme ist die kurze Bemerkung in 1. Thess 2,14. Sie könnte sich auf die Verfolgung unter Agrippa beziehen, ist aber inhaltlich nicht ergiebig. Auch Lukas scheint für diese Zeit über die Jerusalemer Gemeinde keine Informationen zu besitzen; denn unmittelbar auf die Nachricht von Agrippas Tod (Apg 12,21-23), folgt die summarische Bemerkung, „das Wort Gottes aber wuchs und mehrte sich“. Ab Kap. 13 interessiert sich Lukas nur noch für die paulinische Mission.

Vermutlich war das Verhältnis der Jerusalemer Gemeinde zum Judentum nach Agrippas Tod wieder versöhnlicher. Theißen kommt zu dem Ergebnis: „Innerhalb von 20 Jahren muss sich eine wichtige Veränderung im Verhältnis zwischen den palästinensischen Judenchristen und den Pharisäern vollzogen haben. Wahrscheinlich ist ihre Annäherung ein Verdienst des Herrenbruders Jakobus, der in den 40er Jahren zur beherrschenden Gestalt unter den Jerusalemer Christen wurde.“<sup>354</sup>

Vielleicht waren auch die „Kontrollen“ in Antiochien und Galatien, von denen oben (2.4.5) die Rede war, eine Folge dieser Annäherungspolitik und ein Versuch des Herrenbruders, durch „Judaisierung“ der Heidenchristen die Einstellung der jüdischen Gemeinden in Judäa gegenüber den Jesusgläubigen günstig zu stimmen.

Ulrich Luz fasst die sachlichen Gründe für das „Auseinandergehen der Wege“ in vier Stichworten zusammen: Tempel, Erwählung des Volkes Israel, Tora und Monotheismus. Er sieht in der theologischen Entwicklung dieser Fragen innerhalb der Jesusgläubigen - vor allem auch unter den Heidenchristen - einen inhaltlichen Grund für die allmähliche Trennung.<sup>355</sup>

#### 2.4.6 Zerwürfnisse während des jüdisch-römischen Krieges

Eine schwere Erschütterung für das Verhältnis der judäischen Jesusanhänger zum jüdischen Volk bedeutete die Hinrichtung des Herrenbruders Jakobus.

<sup>353</sup> ebd.

<sup>354</sup> Theißen, Lokalkolorit, a.a.O., S. 244

<sup>355</sup> Ulrich LUZ, *Das „Auseinandergehen der Wege“*. Über die Trennung des Christentums vom Judentum; in: [Hrsg.] WALTER DIETRICH/MARTIN GEORGE/ULRICH LUZ, *Antijudaismus - christliche Erblast*, Stuttgart 1999, S. 62 ff.

Sie ereignete sich während einer Vakanz der Prokurator nach dem plötzlichen Tod des Festus, vor dem Amtsantritt des Albinus. Flavius Josephus berichtet darüber:

„Der jüngere Ananus, dessen Ernennung zum Hohenpriester ich soeben erwähnt habe, war von heftiger und verwegener Gemütsart und gehörte zur Sekte des Sadduzäer, die wie schon früher bemerkt, im Gerichte härter und liebloser sind als alle anderen Juden. Zur Befriedigung dieser seiner Hartherzigkeit glaubte Ananus auch jetzt, da Festus gestorben, Albinus aber noch nicht angekommen war, eine günstige Gelegenheit gefunden zu haben. Er versammelte daher den Hohen Rat zum Gericht und stellte vor dasselbe den Bruder des Jesus, der Christus genannt wird, mit Namen Jakobus, sowie noch einige andere, die er der Gesetzesübertretung anklagte und zur Steinigung führen ließ.“<sup>356</sup>

Daran ist auffällig, dass Jakobus der „Gesetzesübertretung“ angeklagt worden sein soll. Allerdings könnte der Hinweis auf die Zugehörigkeit des Ananus zu den Sadduzäern als Erklärung dienen, wenn man davon ausgeht, dass Jakobus den Pharisäern nahestand. Ob es dabei um eine sadduzäische „Abrechnung“ ging, die die Christen traf, aber die Pharisäer meinte?<sup>357</sup> Dieser Vermutung entspricht auch die von Josephus berichtete Reaktion des Volkes: „Das aber erbitterte auch die eifrigsten Beobachter des Gesetzes, und sie schickten deshalb insgeheim Abgeordnete an den König mit der Bitte, den Ananus schriftlich aufzufordern, dass er für die Folge sich ein ähnliches Unterfangen nicht mehr beifallen lasse, wie er auch jetzt durchaus im Unrecht gewesen sei.“<sup>358</sup>

Eusebius schildert die Zeit zu Beginn des jüdisch-römischen Krieges unter Verwendung von Begriffen, die bereits aus anderen Zusammenhängen bekannt sind. Dabei operiert er mit großen zeitlichen Sprüngen, um Israels Untergang drastisch vorzuführen zu können. Nachdem er Vespasians Ausrufung zum Kaiser und die Übertragung des Oberbefehls an Titus berichtet hat, blendet er etwa 35 Jahre zurück und fasst diesen Zeitraum zusammen:

„Als nun nach der Himmelfahrt unseres Erlösers die Juden zu den Verbrechen an dem Erlöser<sup>359</sup> auch noch die höchst zahlreichen Vergehen an seinen Aposteln begangen hatten, [es folgt die Steinigung des Stephanus, die Enthauptung der Zebedäussöhne Jakobus und Johannes] ... und schließlich Jakobus, welcher nach der Himmelfahrt unseres Erlösers zuerst den bischöflichen Stuhl in Jerusalem erhalten hatte, auf die angegebene Weise beseitigt worden war, als die übrigen Apostel nach unzähligen Todesgefahren, die man ihnen bereitet hatte, das Judenland verlassen hatten ..., als endlich die Kirchengemeinde in Jerusa-

<sup>356</sup> Josephus, *Altertümer* XX,9,1, a.a.O., S. 667

<sup>357</sup> Nach dieser Darstellung wurde Jakobus und den anderen ein regelrechter Prozess gemacht. Eusebius (*Kirchengeschichte*, II,23,4-19) gibt eine sehr legendäre Schilderung Hegesipps wieder, wonach Jakobus größtes Ansehen beim jüdischen Volk bis in die jüdische Volksführung hinein besaß, dann aber von der Tempelzinne gestürzt worden sein soll, nachdem er über Jesus gesagt hatte: „Was fragt ihr mich über den Sohn des Menschen? Er thront im Himmel zur Rechten der großen Kraft und wird kommen auf den Wolken des Himmels.“ Da er nicht sofort tot war, wurde er anschließend gesteinigt. Beide Berichte stimmen lediglich hinsichtlich der Steinigung überein. Da diese bei Hegesipp nachgetragen wird, dürfte sie dem historischen Sachverhalt am ehesten entsprechen.

<sup>358</sup> Josephus, *Altertümer* XX,9,1, a.a.O., S. 667

<sup>359</sup> Vgl. II,6,3 u. 8; oben Kap. 2.3.2

lem in einer Offenbarung, die ihren Führern geworden war, die Weissagung erhalten hatte, noch vor dem Krieg die Stadt zu verlassen, und sich in einer Stadt Peräas, namens Pella, niederzulassen, und als sodann die Christgläubigen von Jerusalem weggezogen waren, und weil damit gleichsam die heiligen Männer die königliche Hauptstadt der Juden und ganz Judäa völlig geräumt hatten, da brach zuletzt das Strafgericht Gottes über die Juden ... herein<sup>360</sup>

Eusebius sieht also einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen dem Verlassen der Stadt durch die Jerusalemer Gemeinde und dem Untergang Jerusalems.<sup>361</sup> Flavius Josephus erwähnt diesen Auszug der Christen nicht. Es könnte jedoch sein, dass er sich im Umkreis der Ereignisse zutrug, die Josephus für die Zeit unmittelbar vor der Einnahme Jerusalems beschreibt. Kämpfe zwischen verschiedenen Parteien, darunter auch Flüchtlingen aus den bereits von den Römern besetzten Gebieten, hatten zu einem großen Chaos geführt. Selbst wenn man eine gewisse Parteilichkeit des Josephus in Rechnung stellt, kann man sich vorstellen, wo in diesem Geflecht die Jerusalemer Gemeinde einzuordnen war.

„Greise und Frauen beteten in ihrer Hilflosigkeit angesichts der inneren Missstände für die Römer und erwarteten sehnlichst den Krieg mit dem äußeren Feind, damit er sie von den Missständen innerhalb der Stadt befreie. Entsetzliche Niedergeschlagenheit und Furcht befielen die echten Bürger der Stadt: es bot sich weder die Gelegenheit, über eine Änderung der Lage zu beraten, noch bestand die Hoffnung auf eine gütliche Einigung oder, falls jemand das beabsichtigte, auf Flucht. Denn alles wurde scharf bewacht; und die Rädelsführer, die sonst in jeder Hinsicht uneins waren, brachten alle, die nach einem Frieden mit den Römern trachteten oder in Verdacht standen, überlaufen zu wollen, als ihre gemeinsamen Feinde um und waren sich nur in diesem Punkte einig, die zu ermorden, die der Rettung wert gewesen wären.“<sup>362</sup>

In Buch IV hatte Josephus berichtet, dass sich Einwohner von Jericho vor den r Truppen „aus Jericho in das Jerusalem gegenüber liegende Bergland flüchten“ konnten.<sup>363</sup> Sollte in diesem Zusammenhang auch die Jerusalem de aus der Stadt in das peräische Pella geflüchtet sein, weil sie von den Römern besseres erwarteten als von den Zeloten? Jedenfalls macht Josephus mit seiner Schilderung der Zustände während der Machtkämpfe in Jerusalem deutlich, was denen drohte, die als Verräter angesehen wurden. Der Auszug der Jerusalemer Gemeinde nach Pella bedeutete demnach einen weiteren Trennungsstrich zwischen der Synagoge und der Jesusgemeinde.

<sup>360</sup> Eusebius, Kirchengeschichte, III,5,2 f., a.a.O., S. 154, vgl. auch unten Kap 5.3 c.

<sup>361</sup> Hier liegt offensichtlich eine Strukturanalogie zum Untergang von Sodom und Gomorra vor (vgl. Gen 18,22 ff. und 19,17 ff.). Eusebius kann bei seinen Lesern wohl damit rechnen, dass sich diese Assoziation einstellt, zumal er zuvor das Verhalten des jüdischen Volkes gegen Jesus und seine Apostel mehrfach als „Verbrechen“ o. ä. bezeichnet hat.

<sup>362</sup> Josephus, Krieg, V, § 30, Michel/ Bauernfeind, a.a.O., Bd II,1, S. 111

<sup>363</sup> Josephus, Krieg, IV, § 451, Michel/ Bauernfeind, a.a.O., Bd II,1, S.

### 3. *Christliche Judenfeindlichkeit in nachapostolischer Zeit*

Man unterscheidet bei den Schriftstellern der nachapostolischen Zeit üblicherweise zwischen den „Apostolischen Vätern“ und den „Apologeten“. Die Bezeichnung „Apostolische Väter“ taucht erstmals im 17. Jahrhundert auf.<sup>364</sup> Dabei werden unter diesem Begriff „solche Schriftsteller der urchristlichen Zeit verstanden, die nach dem heutigen Forschungsstand persönlich als Schüler oder Hörer der Apostel einschließlich Pauli glaubhaft auszuweisen und zugleich, oder auch ohne persönliche Bekanntschaft mit diesen Aposteln doch in ihrer gesamten Lehre in hohem Grad als Träger und Verkünder der apostolischen Überlieferung anzusprechen, aber nicht zu den neutestamentlichen Autoren zu rechnen sind.“<sup>365</sup> Diese Voraussetzung wird Klemens von Rom, Ignatius von Antiochien und Polykarp von Smyrna zugestanden. Wie weit dies tatsächlich zutrifft, mag auf sich beruhen. Wahrscheinlich erfüllt keine dieser Schriften die hier formulierten Bedingungen; deshalb ist der Sammelbegriff „Apostolische Väter“ nur auf Grund der Zuweisung dieser Schriften an Apostelschüler durch die altkirchliche Tradition zu rechtfertigen.<sup>366</sup>

Unter Apologeten versteht man dagegen seit der Alten Kirche „Autoren, die sich um die Verteidigung des Christentums verdient machten“.<sup>367</sup> Bei Heussi wird diese Gruppe unter der Überschrift „Die Verbindung des Christentums mit der hellenistischen Philosophie“ behandelt und festgestellt: „Die Christen suchten seit der Zeit Hadrians durch Veröffentlichung von Schutzschriften die heidnischen Verleumdungen und Missverständnisse zu widerlegen und bei den literarisch Gebildeten für das Christentum zu werben. Vermutlich war die Wirkung der christlichen Apologetik auf die heidnische Umwelt gering; um so größer war eine nicht beabsichtigte Wirkung: die Apologeten wurden die Begründer einer allerdings noch primitiven Theologie.“<sup>368</sup>

Apologetische Schriften sind auch aus dem Judentum bekannt. So verteidigte Flavius Josephus gegen Ende des 1. Jh. in seiner Schrift gegen Apion das jüdische Volk und dessen Religion gegen Verunglimpfungen, die dieser alexandrinische Popularphilosoph in seiner Schrift *Kata; jloudaivwn* („Gegen die Juden“) vorgetragen hatte. Auch Philo von Alexandrien schrieb um die Mitte des 1. Jh. eine „nur von Eusebius überlieferte Apologie“.<sup>369</sup> Die jüdische Vorgeschichte dieser Literaturgattung hinderte jedoch die christlichen Apologeten ebenso wenig wie zuvor die Apostolischen Väter, ihre Darstellung des Christentums judenfeindlich zu gestalten. Diese christliche Profilierung auf Kosten des Judentums reicht bis ins Neue Testament zurück, denn auch das Doppelwerk des Lukas (Evangelium und Apostelgeschichte) hatte zumindest „für Lukas die willkommene Nebenwirkung, die Kirche von den Juden absetzen zu können, die sich im Jahre 66 gegen die Römer aufgelehnt hatten.“<sup>370</sup> Dies geschah durch „das Bemühen, römische Leser davon zu überzeugen, dass die Kirche für den

<sup>364</sup> Vgl. [Hrsg.] Joseph A. FISCHER, *Die Apostolischen Väter*, Bd. 1, Darmstadt 1959, S. IX

<sup>365</sup> Fischer, a.a.O., S. IX f.

<sup>366</sup> Vgl. Karl HEUSSI, *Kompendium der Kirchengeschichte*, 11. Aufl., Tübingen 1957, S. 38, im *Konjunktiv* (!): „als ob sie Schüler der Apostel gewesen wären“.

<sup>367</sup> C. ANDRESEN, *Apologeten*; in: *Religion in Geschichte und Gegenwart* (RGG), 3. Aufl., Bd I, Tübingen 1957, Sp. 477

<sup>368</sup> Heussi, a.a.O., S. 48

<sup>369</sup> RGG<sup>3</sup>, a.a.O., Bd. V, Sp. 342

<sup>370</sup> Cunningham, a.a.O., S. 78

Frieden des Reiches keine Bedrohung bildet und den Status einer gesetzlich anerkannten Religion erhalten sollte. Der Evangelist vermittelt die Vorstellung auf verschiedenen Wegen<sup>371</sup> u. a. durch eine positive Darstellung der Römer in Evangelium und Apostelgeschichte bei gleichzeitiger Distanzierung vom offiziellen Judentum.<sup>372</sup>

### 3.1 Die Sicht der Juden im Barnabasbrief

#### a. Entstehungszeit und Verfasserschaft des Barnabasbriefs

Die Frage der Verfasserschaft hängt u. a. von der zeitlichen Ansetzung dieser Schrift ab. Bereits Klemens von Alexandrien (um 200) nennt den aus der Apostelgeschichte bekannten hellenistischen Judenchristen, angesehenen antiochenischen Christen und anfänglich mit Paulus gleichrangigen Apostel als Verfasser. Diese Annahme hielt sich, bis zu Beginn des 20. Jh. verschiedene Zweifel daran aufkamen.

Einen zeitlichen Anhaltspunkt sieht man in Barnabas 16,3 f., einer Stelle, deren Bedeutung allerdings nicht ganz eindeutig ist. Im Rahmen einer Betrachtung, dass es irrig sei, seine Hoffnung auf einen Tempel aus Stein zu setzen, wird zunächst Jes 40,12 mit Jes 66,1 zu einem Schriftbeweis dafür verbunden, dass Gott selbst nicht in einem Tempel wohnen will. Danach wird Jes 49,17 so umformuliert,<sup>373</sup> dass daraus die Weissagung entsteht: „Siehe, die diesen Tempel niedergedrückt haben, diese werden ihn selbst wieder aufbauen.“<sup>374</sup> Da hier nicht vom Wiederaufbau durch Israel, sondern durch die Zerstörer des Jerusalemer Tempels die Rede ist, kann sich diese Anspielung nur auf den Bau des Jupitertempels durch Hadrian beziehen, der den Bar-Kochba-Aufstand auslöste.<sup>375</sup> Zu diesem Zeitpunkt dürfte allerdings der Zeitgenosse des Paulus längst nicht mehr gelebt haben.

Hinzu kommen inhaltliche Argumente: „Der Mann, der sich so verhielt, wie es Paulus in Gal 2,12 beschreibt, kann nicht derselbe sein, der als Verfasser des Barnabasbriefs das jüdische Ritualgesetz in radikaler Weise verwirft. Ihn mit einer bekannten Person des Urchristentums identifizieren zu wollen, ist ein aussichtsloses Unterfangen.“<sup>376</sup> Da kein anderer Autor namhaft gemacht werden kann, wird er nachfolgend als Barnabas zitiert in dem Wissen, dass es sich dabei nicht um den urchristlichen Missionar handelt.

#### b. Vom abgelösten Judentum

Was als jüdenfeindlich anzusehen ist, hängt weithin von der Definition dieses Begriffs ab. Bezeichnet man vom heutigen Stand der Einsichten aus alles als jüdenfeindlich, was dem jüdischen Volk die Existenz als Gottesvolk bestrei-

<sup>371</sup> Cunningham, a.a.O., S. 76 f.

<sup>372</sup> Inwieweit die Juden bei Lukas dennoch eine heilsgeschichtlich wichtige Rolle spielen, vgl. Cunningham, a.a.O., S. 80 ff.

<sup>373</sup> Die wörtliche Übersetzung aus dem Hebräischen lautet: „Deine Söhne eilen herbei, deine Zerstörer und Verwüster ziehen von dir fort.“ Der LXX-Text weicht allerdings davon ab: „Du wirst aufgebaut werden, von denen du zerstört wurdest“. Diese Version wird vom Barnabasbrief zwar nicht wörtlich, aber dem Sinn nach zitiert.

<sup>374</sup> Text bei Wengst, *Didache* usw., a.a.O., S. 182/84

<sup>375</sup> Vgl. Wengst, *Didache* usw., a.a.O., S. 114 f.

<sup>376</sup> Wengst, *Didache* usw., a.a.O., S. 118 f.

tet,<sup>377</sup> so trifft dies auf alle Äußerungen zu, die von der Ablösung Israels durch die Kirche, d. h. des Bundes Gottes mit Israel durch den „Neuen Bund“, der Beschneidung durch die Taufe usw. ausgehen, selbst wenn dies nur als Entwicklung innerhalb des göttlichen Heilsplans ohne schuldhaftes Verhalten Israels gesehen wird.

Daneben gibt es allerdings im Barnabasbrief auch Aussagen, die in dieser „Entwicklung“ eine göttliche Reaktion - um nicht zu sagen: Strafe - auf Israels Ablehnung der Heilsbedeutung Jesu ansehen. In diesem Zusammenhang kommt es zu massiven Beschuldigungen und diskriminierenden Äußerungen über Israel. Es empfiehlt sich, beide Formen der Distanzierung von Israel zu unterscheiden und zunächst das Phänomen der Ablösung Israels durch die Christenheit im Sinne einer heilsgeschichtlichen Entwicklung zu betrachten.

Nach einem Proömium mit den üblichen Höflichkeitsbezeugungen an die Empfänger und entsprechender Selbstbescheidung nennt der Verfasser seinen *hermeneutischen Schlüssel* zum Verständnis der biblischen Schriften und der gegenwärtigen Ereignisse. Er steht dabei ganz in der Tradition des apokalyptischen Denkschemas, das davon ausgeht, dass die Angehörigen der letzten Generation die eigentlichen Empfänger der biblischen Botschaft sind und deshalb deren eigentlichen Sinn erst richtig verstehen können. Dieses Denken ist sowohl aus Qumran als auch von Paulus bekannt.

Kennzeichnend ist beispielsweise in Qumran das Bewußtsein, „am Ende der Tage“ zu leben.<sup>378</sup> In dieser Zeit erschließt sich der Sinn früherer biblischer Schriften neu,<sup>379</sup> indem das dort Geschriebene reale Gestalt annimmt und Bedeutung gewinnt.<sup>380</sup> Von hier aus sind auch alle anderen Deutungen der Qumran-Pescharim endzeitlich zu verstehen. Auch Paulus versteht die Hebräische Bibel in diesem Sinn.<sup>381</sup>

Ähnlich mahnt der Verfasser des Barnabasbriefs: „Deshalb lasst uns in den letzten Tagen achtgeben!“<sup>382</sup> nachdem er zuvor bereits festgestellt hatte: „Wir müssen nun, was unsere Gegenwart betrifft, durch intensives Forschen herauszufinden versuchen, was uns retten kann.“<sup>383</sup> Auf diesem Hinter-

<sup>377</sup> Die Studie der EKD, *Christen und Juden III*, Gütersloh 2000, S. 11, hebt hervor: „Die Aussage vom Bund Gottes mit Israel, d. h. von der bleibenden Erwählung Israels bzw. von der bleibenden Verheißung Gottes für sein Volk Israel ist das theologisch tragende Element aller Neuformulierungen in den Kirchenverfassungen.“

<sup>378</sup> Vgl. z. B. 1QSa I,1; 4QpNah III,3; 4Qflor I,2.12.19; CD IV,4; VI,11, um nur die Belegstellen in den bei Eduard LOHSE, *Die Texte aus Qumran*, Darmstadt 1964, veröffentlichten Texten zu nennen.

<sup>379</sup> Z. B. 4Qflor I,2

<sup>380</sup> Z. B. 4Qflor I,12.19; 4QNah III,3; 4QpJes<sup>a</sup> [zu Jes 10,33; 11,5], CD IV,4; VI,11

<sup>381</sup> Vgl. 1.Kor 10,11

<sup>382</sup> Barn 4,9; Wengst, *Didache usw.*, a.a.O., S. 147: dio; prosevcwmen ejn tai`i ejscavtaii hJmevraii

<sup>383</sup> Barn 4,1; Wengst, *Didache usw.*, a.a.O., S. 145: peri; tw`n ejnestwvwtwn ejpipolu; ejraunw`ntai. Wengst merkt dazu an (S. 145, Anm. 33): „Gedacht ist dabei wohl an die Erforschung derjenigen *Schriftstellen*, die die »gegenwärtige Lage« betreffen.“ Genauer müsste man sagen: die von Barnabas und seiner Tradition als Deutung der gegenwärtigen Lage verstanden werden.

grund ergibt sich auch das Verständnis der biblischen Propheten:<sup>384</sup> „Der Herrscher<sup>385</sup> hat uns nämlich durch die Propheten das Vergangene und Gegenwärtige wissen lassen, vom Zukünftigen uns einen Vorgeschmack gewährt.<sup>386</sup> Da wir sehen, wie sich davon eins nach dem anderen verwirklicht, wie er geredet hat, müssen wir uns in reichlicherem und höherem Maße der Furcht<sup>387</sup> vor ihm nähern.“<sup>388</sup>

Diese Sichtweise ist dem alten apokalyptischen Denken allerdings nur ähnlich; denn in *einer* Hinsicht wurde die traditionelle apokalyptische Hermeneutik hier bereits weitergeführt: Die Bedeutung der Schriften wird auch auf die noch ausstehende Zukunft ausgedehnt, d. h. die Hoffnung richtet sich nicht mehr auf die unmittelbar bevorstehende Erlösung, sondern auf die Zeit danach. Zugleich definiert sich für Barnabas damit auch die Rolle der biblischen Schriften neu: sie sind gewissermaßen eine *kalendarische Checkliste*, an der sich der Stand der Weltenuhr ablesen läßt.

Bei einem solchen Verständnis des geschichtlichen Ablaufs hat Israel keine Bedeutung mehr, weil seine Zeit in Gottes Heilsplan vorüber ist, nicht etwa weil es sich gegen Gott versündigt hätte. Im Sinne einer differenzierten Betrachtungsweise judenfeindlicher Tendenzen in der frühchristlichen Theologie und Literatur ist dieser Unterschied genau zu beachten.

Aus manchen Stellen wird darüber hinaus sogar deutlich, dass Israel nach Ansicht des Barnabas noch nie eine wirkliche Bedeutung als Heilsvolk hatte. Auch dies wird mittels Allegorese aus der Tora erschlossen:

„<sup>13,1</sup> Betrachten wir aber, ob dieses Volk [d. h. die Christen] erbt oder das erste und ob das Testament uns gilt oder jenen. <sup>2</sup> Hört also, was die Schrift über das Volk sagt: Isaak aber bat für Rebekka, seine Frau, weil sie unfruchtbar war; und sie empfing. Dann: Rebekka ging hinaus, um vom Herrn Auskunft zu erhalten; und der Herr sprach zu ihr: Zwei Nationen sind in deinem Leib und zwei Völker in deinem Schoß; und ein Volk wird das andere übertreffen, und das ältere wird dem jüngeren dienen. Verstehen müsst ihr, wer Isaak und wer Rebekka ist und an welchen er gezeigt hat, dass dieses Volk größer ist als jenes.“<sup>389</sup>

Der Rückgriff auf Gen 25,21 ff. war in der frühchristlichen Theologie wohl vertraut; dies zeigt Röm 9,10-13. Allerdings ist der unterschiedliche Gebrauch zu beachten, der davon gemacht wird. Bei Paulus dient diese Stelle zum Nachweis, dass göttliche Erwählung nicht von menschlicher Bewährung abhängt. Bei Barnabas werden die beiden Völker, von denen die Rede ist, ein-

<sup>384</sup> Wengst merkt dazu an (Didache usw., S. 141, Anm. 15): „Unter »Propheten« versteht der Verfasser nicht nur einen Teil der Schrift, sondern die ganze Schrift gilt ihm als prophetisches Buch.“

<sup>385</sup> Im Original steht „Despot“ [οJ despovthi]

<sup>386</sup> Ähnlich Barn 5,3: „Wir müssen also dem Herrn innigsten Dank dafür sagen, dass er uns das Vergangene hat wissen lassen und uns im Gegenwärtigen weise gemacht hat und wir in bezug auf das Zukünftige nicht unverständlich sind.“ (Wengst, Didache usw., a.a.O., S. 149).

<sup>387</sup> Wie dies zu verstehen ist, vgl. unten, Zitat Barn 2,9

<sup>388</sup> Barn 1,7; Wengst, Didache usw., a.a.O., S. 141

<sup>389</sup> Übersetzung Wengst, Didache usw., a.a.O., S. 177

ander gegenübergestellt und - ungeachtet der biblischen Gleichsetzung Esau = Edom, Jakob = Israel - der ältere Sohn (also Esau!) mit Israel, der jüngere (Jakob) mit der Christenheit identifiziert. Mit welchem Recht, bleibt methodisch ungeklärt.<sup>390</sup>

Entsprechend wird auch das, was für Israels Gottesverehrung in biblischer Zeit kennzeichnend war, nämlich der Opferdienst im Tempel,<sup>391</sup> mit Hilfe prophetischer Texte als gar nicht gottgewollt dargestellt, so dass auch dessen Ende nicht als Krise, sondern als Herstellung des eigentlich gottgewollten Zustands verstanden wird. Dabei wird im Anschluss an prophetische Zitatensammlungen ethisches Verhalten an die Stelle von Opfer und Fasten gesetzt.

„<sup>2,4</sup> Er hat uns nämlich durch alle Propheten kundgetan, dass er weder Schlachtopfer noch Brandopfer, noch Opfertiere braucht,<sup>392</sup> indem er einmal sagt: <sup>5</sup> Was soll mir die Menge eurer Schlachtopfer? spricht der Herr. Der Brandopfer bin ich satt ... Denn wer hat das von euren Händen gefordert? Meinen Vorhof sollt ihr nicht länger betreten.<sup>393</sup> Wenn ihr Feinmehl bringt: Vergeblich! Räucherwerk ist mir ein Gräuel. Eure Neumonde und Sabbate ertrage ich nicht.<sup>394</sup> <sup>6</sup> Das also hat er ungültig gemacht,<sup>395</sup> damit im neuen Gesetz unseres Herrn Jesus Christus, das ohne Zwangsjoch<sup>396</sup> ist, die Opfertiere nicht von Menschen bereitet sei.<sup>397</sup> <sup>7</sup> Wiederum aber sagt er zu ihnen: Habe ich etwa euren Vätern geboten, als sie aus dem Land Ägypten auszogen, mir Brandopfer und Schlachtopfer darzubringen? <sup>8</sup> Statt dessen habe ich ihnen geboten: Keiner soll in seinem Herzen dem Nächsten Böses nachtragen, und einen Meineid lieben!<sup>398</sup> <sup>9</sup> Wir müssen nun, wenn wir nicht unverständlich sind, die gültige Absicht unseres Vaters verstehen, denn er sagt uns, wie wir uns ihm nä-

<sup>390</sup> Auch sonst werden alle jüdischen Riten und Vorschriften entweder spiritualisiert oder allegorisiert.

<sup>391</sup> Es ist nicht auszumachen, ob hier eine Auseinandersetzung mit jüdischen Hoffnungen stattfindet, wie sie im Zusammenhang mit dem Bar-Kochba-Aufstand nochmals auflebten. Wengst, *Didache* usw., a.a.O., S. 112, ist der Meinung: „Seine Frontstellung gegen das Judentum ist rein theoretischer Art und nicht in aktuellen Auseinandersetzungen begründet.“ Daran ist sicher zutreffend, dass Barnabas keine konkreten Streitgespräche mit Vertretern jüdischer Gemeinden geführt haben wird. Davon lässt der Brief jedenfalls nichts erkennen. Dennoch werden die Argumente und Abgrenzungen nicht so theoretisch sein, dass sie ohne jeglichen Bezug zu den unmittelbar zurück liegenden Ereignissen sind. Dies legt schon die Betonung nahe, dass man bezüglich der Gegenwart vom Herrn weise gemacht wurde (5,3). Ich gehe davon aus, dass die Unruhen, die zum Bar-Kochba-Aufstand führten, oder gar dessen Niederschlagung hinter den Erörterungen über den Opferdienst stehen.

<sup>392</sup> Original: crh/vzei

<sup>393</sup> Diese Aussage schließt sich an LXX an.

<sup>394</sup> Jes 1,11-13

<sup>395</sup> Das Original formuliert wohl noch etwas schärfer: kathvrghsen = hat er vernichtet.

<sup>396</sup> Original: a[neu zugou` ajnavgkhu

<sup>397</sup> Hier wird wohl ähnlich wie im Hebräerbrief Christus als das ein für allemal dargebrachte Opfer verstanden, das weitere Opfer außer Kraft setzt.

<sup>398</sup> Unter dem Gesichtspunkt der einheitlichen prophetischen Bedeutung der Schrift werden hier Stücke aus Jer 7,22 f. und Sach 8,17 kombiniert. Dies wird nicht als willkürlich empfunden, weil die Schrift nicht als historisches Dokument zeitbezogener prophetischer Verkündigung verstanden wird, sondern als zeitlos gleichwertiges Wort Gottes, dessen Bedeutung in der Heilszeit voll erkennbar wird.

hern sollen, da er will, dass wir nicht jenen gleich im Irrtum befangen suchen.<sup>10</sup> Zu uns also spricht er so: Opfer ist für den Herrn ein zerknirschtes Herz; wohlriechender Opferduft ist für den Herrn ein Herz, das seinen Bildner preist.<sup>399</sup> Wir müssen also, Brüder, genau auf unser Heil achten, damit nicht der Böse den Irrtum in uns einschleichen lasse und uns von unserem Leben verdränge.“<sup>400</sup>

Die abschließende Mahnung zeigt das Selbstverständnis jener Christengemeinde und ihr Verhältnis zum Volk Israel. Eigentlich sind alle Worte auch an Israel gerichtet, so dass es hätte wissen können, dass Gott schon immer ganz anders verehrt werden wollte, als Israel es tat. Israels Kultverständnis ist durch die prophetischen Worte zunichte gemacht. Gott jetzt immer noch auf diese Weise verehren zu wollen, wäre Ungehorsam gegen Gottes Willen, Einfallstor für den „Bösen“, der den Christen das (wahre, ewige) Leben rauben möchte. Damit wird der *Gottesdienst des biblischen Israel* bis zur Zerstörung des herodianischen Tempels indirekt als *teufliche Täuschung* und Einflüsterung gegen Gottes Willen gebrandmarkt. An seine Stelle soll (schon immer) „ein zerknirschtes Herz“ und „ein Herz, das seinen Bildner preist“, treten. Die Prophetenworte werden alternativ, nicht additiv verstanden.

Dies ist in der Tat eine judenfeindliche Bemerkung! Man muß sie sogar als „*Antijudaismus ohne Juden*“ bezeichnen. Wenn Wengst feststellt, dass die Abgrenzung gegen Israel nicht auf aktuellen Auseinandersetzungen beruht,<sup>401</sup> so ist diese Aussage noch zu ergänzen: Die Abgrenzung gegen Israel scheint auch auf *keinerlei Kenntnis* des Judentums jener Zeit zu beruhen.

In den Sprüchen des R. Natan 4 (2<sup>d</sup>) wird folgende Begebenheit wiedergegeben: „Einmal war Rabban Jochanan b. Zakkai [† um 80] aus Jerusalem gegangen und R. Jehoschua [um 90] ging hinter ihm. Er sah das Heiligtum zerstört, den Ort, an dem man die Sünden Israels sühnte. Er sprach zu ihm: Mein Sohn, es missfalle dir nicht! Wir haben eine Sühne, die jener gleichkommt. Und welche ist das? Die Vollbringung von Liebeswerken, wie es heißt: An Liebe habe ich Wohlgefallen und nicht an Schlachtopfer [Hos 6,6].“<sup>402</sup> Eine ähnliche Auffassung wird von Gelehrten des 3. Jh. überliefert: „R. Jochanan und R. Ele'azar sagten beide: Solange das Heiligtum bestand, pflegte der Altar für Jisraél zu sühnen, jetzt aber sühnt der Tisch des Menschen für ihn.“<sup>403</sup>

Wie kommen beide Gelehrten zu dieser Deutung? Ausgangspunkt ist jeweils ein Zitat aus Hes 41,22, wo es bei der Beschreibung des neuen Tempels heißt: „Der Altar

<sup>399</sup> Dieses Zitat schließt sich frei an Ps 51,19 an.

<sup>400</sup> Wengst, *Didache* usw., a.a.O., S. 141 ff.

<sup>401</sup> Wengst, *Didache* usw., a.a.O., S. 112

<sup>402</sup> Zitiert nach Str.-Billerbeck, a.a.O., Band IV,1, S. 555. - Dasselbe Zitat wird in Mt 9,13; 12,7 im Zusammenhang mit Jesu Zöllnermahl bzw. dem Ährenraufen der Jünger am Sabbat *gegen* die Pharisäer verwendet. Je nach Entstehungszeit des MtEv wird damit etwa zur gleichen Zeit im rabbinischen Judentum und hellenistischen Judenchristentum dasselbe Prophetenwort verwendet, *christlich*, um die Abschaffung der jüdischen Riten und die Einbeziehung von Sündern zu begründen, *jüdisch*, um das Fortbestehen des Gottesdienstes durch Transformation des (nicht mehr möglichen) Tempeldienstes in Liebesdienst zu legitimieren.

<sup>403</sup> Berachot 55 a, [Übers.] Goldschmidt, a.a.O., Bd. I, S. 239; dasselbe auch Menachot 97 a, Goldschmidt, a.a.O., Bd. X, S. 702

war von Holz, drei Ellen hoch ... Und er redete zu mir: Das ist der Tisch, der vor dem Ewigen stehe“. Auf die verwunderte Frage, „er beginnt mit dem »Altar« und schließt mit dem »Tisch«,“ tragen Jochanan und Ele‘azar ihre o. g. Deutung vor. Diese Lehre wird im Traktat Berachot im Zusammenhang mit Dingen zitiert, die nach Meinung R. Jehudas die Lebenszeit des Menschen verlängern. Dazu gehört u. a. „wenn man lange bei Tisch verweilt“. Dies wird begründet: „Vielleicht kommt ein Armer, dem man etwas geben kann.“<sup>404</sup> Hier ist also das Stichwort „Tisch“ der Anknüpfungspunkt. In Menachot wird an das Stichwort „Holz“ angeknüpft.

Dass Barnabas sich genötigt fühlt, die Opfer als durch das Gesetz Christi für abgetan zu erklären, zeigt, dass er entweder die jüdische Auffassung nicht kennt oder bewusst ignoriert. Das zeitgenössische Judentum hat zu jener Zeit nicht mehr geopfert, dies aber nicht als Ende seines Gottesdienstes und seiner Existenz als Gottesvolk angesehen, sondern die neue Situation bereits durch Transformation theologisch verarbeitet.

Die bei Barnabas anschließende Belehrung über das wahre Fasten erübrigt sich ebenso, und zwar nicht nur, weil sie mit Jes 58,6-10 (also mit der jüdischen Bibel) begründet wird, sondern auch weil die Mildtätigkeit gegenüber Bedürftigen, wie wir bereits bei der Neudefinition des Opfern gesehen haben, zu den rabbinischen Grundforderungen an das jüdische Volk nach der Tempelzerstörung gehört.

Was veranlasst Barnabas zu solchen Ausführungen? Anscheinend setzt er sich gar nicht mit Juden, sondern mit *christlichen Gruppen* auseinander, die ähnlich wie die Gegner des Paulus im Galaterbrief - als Heidenchristen - jüdische rituelle Praktiken übernehmen wollten.

Nach seiner Überzeugung „hat uns der Langmütige über alles im voraus Offenbarung zuteil werden lassen, damit wir nicht wie solche, die *nachträglich hinzugekommen sind*, am Gesetz jener scheitern.“<sup>405</sup> Als nachträglich Hinzugekommene können nur Heidenchristen bezeichnet werden;<sup>406</sup> der Ausdruck „Gesetz jener“<sup>407</sup> ist distanzierend und setzt voraus, dass man an diesem (Zeremonial)Gesetz scheitern muss, weil es nicht dem Willen Gottes entspricht, und Israel daran auch gescheitert ist. Auch dies lässt vermuten, dass seine Judenfeindlichkeit ähnlich wie die Luthers<sup>408</sup> nicht aus der Auseinandersetzung mit Juden, sondern aus der Befürchtung erwachsen ist, Christen könnten sich teilweise jüdischer Lebenspraxis zuwenden.

<sup>404</sup> Berachot 55 a, Goldschmidt, a.a.O., Bd. I, S. 239

<sup>405</sup> Barn 3,6; Hervorhebung von mir

<sup>406</sup> Solche hat er auch im Blick, wenn er in 4,6 nachdrücklich vor Leuten warnt, die sagen: „Das Testament jener ist auch das unsrige“. Sachlich richtiger wäre der griechische Begriff *diathēke* (diatheke) eher mit „Bund“ zu übersetzen; denn es geht wohl nicht um die Schrift, sondern um das Fortbestehen des Bundes Gottes mit Israel (vgl. auch Wolfgang WIRTH, *Judenfeindschaft von der frühen Kirche bis zu den Kreuzzügen*; in: [Hrsg.] Günther B. GINZEL, *Antisemitismus. Erscheinungsformen der Judenfeindschaft gestern und heute*, 1991, S. 54 f.). Dass es bei denen, von denen er sich abgrenzt, auch Tendenzen zur Beschneidung gegeben haben könnte, kann man aus 9,4-6 erschließen, sonst müsste nicht gesagt werden, ein „böser Engel“ hätte Israel irregeführt, und ein Bundeszeichen sei es schon gar nicht, da auch die Syrer, Araber, Götzenpriester und Ägypter beschnitten seien. Eine christliche, nicht eine jüdische Position wird auch mit der bereits aus Mk 12,35 ff. bekannten Argumentation angegriffen, Jesus könne nicht Davidsohn sein, weil David selbst ihn in Ps 110 seinen Herrn nenne.

<sup>407</sup> Original: *tw`/ ejkeivnwn novmw`/*

<sup>408</sup> Vgl. Walther BIENERT, *Martin Luther und die Juden*, Frankfurt/M. 1982, S. 130 ff.

c. *Verfehlung Israels*

Damit ist bereits der Verfehlungscharakter des jüdischen Weges angedeutet, dieser wird im weiteren Verlauf noch untermauert.

Für Barnabas ist der *Bund Gottes* mit Israel erledigt, und zwar nicht erst durch die Christusoffenbarung, sondern durch Israels Verschulden eigentlich *nie in Kraft* getreten.

„<sup>4,7</sup> jene haben es auf folgende Weise für immer eingebüßt, obwohl Mose es schon empfangen hatte. Denn es sagt die Schrift: Und Mose fastete auf dem Berg vierzig Tage und vierzig Nächte; und er empfing das Testament vom Herrn, steinerne Tafeln, beschrieben mit dem Finger der Hand des Herrn.<sup>8</sup> Aber weil sie sich zu den Götzen hinwandten, verloren sie es. So spricht nämlich der Herr: Mose, Mose, steige schnell hinab, denn dein Volk hat gesetzwidrig gehandelt, das du aus dem Land Ägypten herausgeführt hast. Und Mose verstand; und er warf die zwei Tafeln aus seinen Händen. Und ihr Testament zerbrach, damit das des Geliebten, Jesu, in unser Herz eingesiegelt werde durch die Hoffnung, die der Glaube an ihn gibt.“<sup>409</sup>

Mit diesen Ausführungen wird Israel seines Bundes völlig beraubt. Die Geschichte Israels stand nur vermeintlich unter dem Bund Gottes; denn Mose hat die Bundestafeln bereits zerbrochen, bevor sie dem Volk überhaupt übergeben worden waren. Dass nach Gen 34 neue Bundestafeln hergestellt und von Mose beschriftet werden (V. 4. 27), dass Gottes Huld aus dem Munde Gottes bekräftigt (V. 6 f.) und der Bund erneut geschlossen wird (V. 10), verschweigt Barnabas. Es würde nicht in seine heilsgeschichtliche Konzeption passen.

Die *Schuld Israels am Tode Jesu* ist dabei nicht der Grund seiner Verwerfung, sondern als längst vorausgesagter Sachverhalt unausweichlich. In einer Sammlung von Bezugnahmen auf eigenwillig veränderte Psalmen- und Prophetenworte legt Barnabas diesen Zusammenhang dar:

„<sup>6,6</sup> Was sagt nun wiederum der Prophet? Eine Rotte von Bösewichtern hat mich umzingelt, sie haben mich umringt, wie Bienen die Wabe, und über meine Kleider haben sie das Los geworfen.<sup>410 7</sup> Weil er also im Fleisch erscheinen und leiden sollte, ist sein Leiden im voraus offenbart worden. Der Prophet sagt nämlich über Israel: Wehe ihnen, denn sie haben einen bösen Beschluss gegen sich selbst gefasst, indem sie gesagt haben: Binden wir den Gerechten; denn er ist uns unbequem!<sup>411 8</sup> Was sagt ihnen der andere Prophet, Mose? Siehe, das spricht der Herr, Gott: Gehet hinein in das gute Land, das der Herr Abraham, Isaak und Jakob geschworen hat, und nehmt es in Besitz, ein Land, das von Honig und Milch fließt!<sup>9</sup> Was aber sagt die Erkenntnis? Lernt es! Hofft, sagt sie, auf den, der euch im Fleisch erscheinen soll, Jesus! Der Mensch nämlich ist leidende Erde; denn aus Erde wurde Adam gebildet.<sup>10</sup> Was heißt nun: In das gute Land, ein Land, das von Honig und Milch fließt? Gepriesen sei unser Herr, Brüder, der Weisheit und Verstehen für seine Geheimnisse in uns gelegt hat! Denn der Prophet spricht ein Rätselwort auf den Herrn. Wer soll es ver-

<sup>409</sup> Wengst, Didache usw., a.a.O., S. 145/147. In 14,1 ff. wird nochmals auf denselben Vorfall eingegangen, dort aber mit dem Akzent, Israel war des Bundes nicht würdig, wir aber haben ihn durch Jesus empfangen. (Zitat vgl. Kap. 3.1 d)

<sup>410</sup> Mischzitat aus Ps 22,17.19; 118,12

<sup>411</sup> Jes 3,9 f.

stehen, wenn nicht ein Weiser und Sachkundiger und seinen Herrn Liebender?“<sup>412</sup>

Mit dieser allegorischen Deutung des Landes, in dem Milch und Honig fließt, auf Jesus ist es Barnabas sogar gelungen, Israel die Landverheißung streitig zu machen. Er muss dazu allerdings einen kleinen Umweg einschlagen, indem er auf den aus Erde gebildeten Adam zurückgreift, um von hier aus die Brücke zu dem zweiten Adam Christus schlagen zu können, der mit dem Begriff „Land“ gemeint sei. Dass diese Auslegungsmethode menschlicher Logik nicht einleuchtet, weiß er, stört ihn jedoch nicht, im Gegenteil: es ist ein Rätselwort, das nur besonders Eingeweihte verstehen.<sup>413</sup>

Die *Speiseverbote* werden damit erklärt, dass die verbotenen Tierarten mit menschlichen Charaktereigenschaften (!) gleichgesetzt werden, vor denen man sich hüten soll. Dabei gilt das Schwein als undankbar, Raubvögel nähren sich nicht von redlicher Arbeit, Hasen werden den Knabenschändern gleichgesetzt usw. (10,1-8). Mose hat davon „im geistlichen Sinne geredet; sie aber haben es dem sinnlichen Verlangen gemäß aufgefasst, als ginge es ums Essen“ (10,9). Ebenso wird mit den Erklärungen der positiven Gebote verfahren, etwa wenn das Wiederkäuen mit dem ständigen Wiederholen der Gebote verglichen wird und die gespaltenen Hufe darauf verweisen, dass „der Gerechte zwar einerseits in dieser Welt das Leben führt, aber andererseits den heiligen Äon erwartet“ (10,11).

Dies entspricht methodisch durchaus rabbinischer Auslegungspraxis und wäre prinzipiell tolerierbar, wenn diese Deutung nicht mit der Folgerung abschließen würde: „Seht, wie richtig Mose das Gesetz gegeben hat! Aber wie hätten jene dazu kommen sollen, das zu begreifen oder zu verstehen? Weil wir aber die Gebote richtig begriffen haben, verkünden wir sie, wie es der Herr gewollt hat“ (10,12).

#### d. Die Gemeinde als eigentliche Empfängerin der Verheißungen Gottes

Barnabas versteht allerdings das der christlichen Gemeinde zugedachte Heil nicht quietistisch, sondern verpflichtend. Die Gemeinde soll „den kommenden Ärgernissen widerstehen, wie es Söhnen Gottes geziemt“.<sup>414</sup> Dabei scheinen die Gläubigen versucht zu sein, ihren Glauben unter Geringschätzung der Gemeinde für sich persönlich zu pflegen. Deshalb werden sie aufgefordert, die Gebote zu halten und sich gegenseitig zu nützen, da sie noch nicht gerechtfertigt sind, sondern noch auf das Gericht nach Taten - ohne An-

<sup>412</sup> Barn 6,6-10; Wengst, *Didache* usw., a.a.O., S. 153/155

<sup>413</sup> Eine ähnlich abenteuerliche Allegorese nimmt er 9,7-10 bezüglich der Beschneidung bei Abraham vor. Aus Gen 14,14 und 17,23 schließt er, dass Abraham 318 Männer beschnitten hat. Dann rechnet er diesen Zahlenwert in griechische Buchstaben um und sieht in den griechischen Buchstaben für 18 = Je (Ih) Jesus dargestellt und in dem T (= 300) das Zeichen für das Kreuz. So bezeichnet die Zahl 318 Jesus als den Gekreuzigten. Er denkt also völlig griechisch, auch wenn er sich auf altisraelitische Sachverhalte aus der Hebräischen Bibel bezieht, und demnach mit den entsprechenden hebräischen Buchstaben und ihren Zahlenwerten operieren müsste. Dabei würde sich allerdings ergeben 18 = Jch, 300 = Sch, d. h. ein völlig unbrauchbares Kürzel.

<sup>414</sup> Barn 4,9, Wengst, *Didache* usw., a.a.O., S. 146/147; Original: *toi`i mevllousin skandavloii wJi prevpei uiJoi`i qeou` ajntistw`men.*

sehen der Person - zugehen.<sup>415</sup> Die paulinische Gnadenbotschaft ist vergessen, wird vielleicht sogar unter Gesichtspunkten der Gemeindedisziplin als gefährlich angesehen. Die Sicht der Gemeinde entspricht der des Hebräerbriefs,<sup>416</sup> der allerdings im Unterschied zu Barnabas noch unter dem Eindruck erst kurz zurückliegender Verfolgungen steht. Israel dient dabei als abschreckendes Beispiel:

„Da ihr seht, dass nach so vielen Zeichen und Wundern, die in Israel geschehen waren, sie trotzdem verlassen sind,<sup>417</sup> lasst uns achtgeben, dass wir nicht, wie geschrieben steht, als »viele berufen, wenige aber auserwählt« befunden werden!“<sup>418</sup>

Hier wird das Schicksal der Wüstengeneration als Strafe für das gesamte Volk und in diesem Sinne als *Warnung* für die Gemeinde verstanden. Auffällig ist das Zitat „viele berufen, wenige aber auserwählt“, das zwar Mt 22,14 entspricht, aber hier nicht als Jesuswort, sondern als „Schrift“ zitiert wird. Der Brief lässt jedoch sonst nicht erkennen, dass er die Evangelien bereits als heilige „Schrift“ versteht;<sup>419</sup> andernfalls wäre dies der älteste Beleg dafür, dass neben die Hebräische Bibel bereits christliche Schriften als „Schrift“ getreten wären, also ein weiteres Zeichen für Abgrenzung vom Judentum.

Auf die Erlösungslehre und Heilswirkung des Todes Jesu nach dem Barnabasbrief kann hier nicht eingegangen werden, wohl aber muss auf die damit verbundene Beschuldigung Israels hingewiesen werden (s. o. zu 6,6 ff.). In 6,11 ff. wird die Christenheit als *neue Menschheit* dargestellt,<sup>420</sup> die in das Land von Milch und Honig geht, die statt steinerner fleischerne Herzen hat usw., sogar als heiliger Tempel die Wohnung für den Herrn ist (6,15).<sup>421</sup> In ähnlicher, kaum nachzuvollziehender Allegorese werden jüdische Riten und Feste teils in katechesierenden Fragen auf Jesus gedeutet. „Dass es so geschieht, ist uns zwar offenbar, jenen aber deshalb dunkel, weil sie nicht auf die Stimme des Herrn gehört haben“ (8,7).<sup>422</sup>

In 14,4 f. kommt ebenfalls das *Selbstbewusstsein der Gemeinde* gegenüber Israel zum Ausdruck, indem einerseits die Art herausgestellt wird, wie in beiden Fällen die Vermittlung dieses Testaments erfolgte, andererseits die unterschiedliche Bedeutung dieser Offenbarung durch Christus für Juden und (Heiden)Christen.

„<sup>4</sup> Wie aber haben wir es empfangen? Lernt es! Mose empfang es als Diener, der Herr selbst aber gab es uns, damit wir das Erbvolk sind, indem er unsretwegen duldete. <sup>5</sup> Er ist aber dazu erschienen, damit einerseits jene das Sündenmaß erfüllt bekämen und andererseits wir durch den Herrn Jesus, der Erbe des Testamentes ist, es empfangen. Der ist dazu bereit worden, dass er

<sup>415</sup> Barn 4,9 ff.

<sup>416</sup> Heb 10,19 ff.; 12,1-13,21

<sup>417</sup> Das griechische Wort *ejkataleivpw* bedeutet Passow, a.a.O., Bd I/2, S. 763, u. a. „im Stich lassen“.

<sup>418</sup> Barn 4,14, Wengst a.a.O., S. 149

<sup>419</sup> Erklärungsversuche bei Wengst, Didache usw., a.a.O., S. 198, Anm. 64

<sup>420</sup> Vgl. auch 5,7

<sup>421</sup> Vgl. auch 16,6 ff.

<sup>422</sup> Entsprechend werden Taufwasser und Kreuz aus den unterschiedlichsten Schriftstellen durch Allegorese als geweissagt dargestellt (11,1-12,7).

durch sein eigenes Erscheinen unsere schon zu Tode erschöpften und dem gesetzlosen Irrtum ausgelieferten Herzen aus der Finsternis erlöse und unter uns das Testament durchs Wort verfüge.“<sup>423</sup>

Dieser kurze Abschnitt zeigt, welche Konsequenzen im Barnabasbrief aus den bereits bisher erhobenen Feststellungen gezogen werden:

1. Die Überzeugung, dass Israel wegen seiner Verfehlung mit dem Goldenen Stierbild den von Gott angebotenen Bund nie wirklich empfangen hat, verdichtet sich nach dieser Sicht der Dinge zu der Auffassung, die Offenbarung durch Christus - als neues Bundesangebot - besiegele endgültig die Ungültigkeit des Mosebundes.<sup>424</sup> In gewisser Weise könnte damit der Gedanke einer zweiten Chance, der in Ex 24 seinen Ausdruck findet, in stark veränderter Form wieder aufgenommen sein, jetzt allerdings so, dass dieses Angebot nicht mehr über den Vermittler Mose, sondern über Jesus läuft.
2. Mose wird als „Diener“ (qeravpwn) bezeichnet, Jesus dagegen als „Herr“ (kuvrioi). Mit der Vermittlung der Tora durch Mose wird eine jüdische Tradition aufgenommen, aber in negativem Sinn verstanden. Moses Mittlerschaft gilt im Judentum sogar als etwas, das ihn auszeichnet und mit Glanz auf seinem Gesicht belohnt wird.<sup>425</sup> Selbst die Vermittlung der Tora durch die Engel, für Paulus ein Argument der Minderwertigkeit dieser Offenbarung (Gal 3,19), ist nach jüdischem Verständnis etwas, was die Wichtigkeit unterstreicht, nicht die Tora herabwürdigt.<sup>426</sup>
3. Interessant ist auch die Selbstcharakterisierung dieser offensichtlich heidenchristlichen Gemeinde; vor der Christusoffenbarung waren sie „schon zu Tode Erschöpfte und dem gesetzlosen Irrtum Ausgelieferte“. Darin kann man zwar typisches Bekehrungspathos erblicken; dennoch wird damit zugleich eine Bewertung aller vorgenommen, die sich dieser Offenbarung nicht anschließen, also auch der Juden.
4. Jesu Tod wird hier (noch) nicht als Sühneleiden oder ähnliches verstanden, sondern als Aushalten der irdischen Existenz (vgl. 5,5 u. ö.)<sup>427</sup>

### 3.2 Weitere Bezugnahmen auf das Judentum bei den Apostolischen Vätern

Nach der Konkordanz zu den „Apostolischen Vätern“ von Heinrich Kraft<sup>428</sup> wird nur in wenigen Schriftenkomplexen auf das Judentum Bezug genommen, und zwar mit signifikantem Sprachgebrauch: Der Barnabasbrief und

<sup>423</sup> Barn 14,4-5; Wengst, *Didache* usw., a.a.O., S. 179

<sup>424</sup> Vgl. 5,11

<sup>425</sup> „JHWH sprach zu Mose: Geh zum Volk und heilige sie [i. S. v. „verlobe sie mir“] heute und morgen. Und wer schrieb die Urkunde? Das war Mose (Dtn 31,9): Und Mose schrieb die Tora auf [die Tora als Ehevertrag zwischen Gott und Israel gedacht]. Und was gab ihm Gott als Bezahlung dafür? Den Glanz des Angesichts (Ex 34,29), „Mose wusste nicht, dass die Haut seines Angesichts glänzend geworden war.“ Wann? „Da er mit ihm redete“. [Übers.] Str.-Billerbeck, a.a.O., Bd. II, S. 393

<sup>426</sup> Zu den vielfältigen, recht unterschiedlichen Gesichtspunkten vgl. Str.-Billerbeck, a.a.O., Bd III, S. 554 ff.

<sup>427</sup> Dies entspricht auch Phil 2,5 ff., wo der Tod Jesu als Zeichen seines Gehorsams (nicht als „Sühnetod“) verstanden wird und der gesamte Hymnus zur Begründung des paränetischen Kontextes dient.

<sup>428</sup> Heinrich KRAFT, *Clavis Patrum Aopstolicorum*, Darmstadt 1963

der 1. Klemensbrief verwenden den Begriff „Israel“,<sup>429</sup> Ignatius von Antiochien dagegen verschiedene Ableitungen vom Wortstamm „Juda“.<sup>430</sup>

### 3.2.1 Klemens von Rom

Die Spaltungen in Korinth wurden durch die Ermahnungen des Apostels Paulus keineswegs beendet. Vielmehr scheinen sie für diese Gemeinde charakteristisch geblieben zu sein; denn der 1. Klemensbrief nimmt auf einen Aufruhr in Korinth Bezug,<sup>431</sup> zu dem sich Rom nicht früher äußern konnte, „wegen der plötzlichen und Schlag auf Schlag über uns gekommenen Heimsuchungen und Drangsale“.<sup>432</sup> Daraus lässt sich auf die Abfassungszeit gegen Ende der Regierungszeit Domitians oder zu Beginn des Kaisers Nerva schließen, also etwa 96/97.<sup>433</sup> „Der eigentliche Verfasser des Schreibens tritt an keiner Stelle hervor.“<sup>434</sup> Nach Eusebius gibt es einen Schriftwechsel zwischen dem römischen Bischof Soter (ca. 170) und Dionysius, dem Bischof von Korinth. „In dem gleichen Briefe erwähnt Dionysius auch den Brief des Klemens an die Korinther und bemerkt, dass er schon von jeher nach altem Brauche verlesen wurde. Er sagt: »Wir feiern heute den heiligen Tag des Herrn und haben an demselben euren Brief verlesen, welchen wir gleich dem früheren durch Klemens uns zugesandten Schreiben stets zur Belehrung verlesen werden.“<sup>435</sup> Es geht daraus nicht hervor, in welchen Abständen oder bei welchen Anlässen dieser Klemensbrief in Korinth verlesen wurde - eine sonntägliche Verlesung darf man daraus wohl nicht schließen -; viel bemerkenswerter ist dagegen die Tatsache, dass offensichtlich schon damals de facto ein Aufsichts- oder Weisungsrecht der römischen Gemeinde über Korinth und vielleicht auch über andere anerkannt wurde. Demnach ist dem Klemensbrief gewissermaßen eine repräsentative Bedeutung beizumessen, d. h. den Aussagen kommt bereits eine quasi amtliche, „katholische“ Lehrautorität zu. Insofern besitzen auch die Aussagen über das biblische Gottesvolk besondere Bedeutung.

An insgesamt sechs Stellen nimmt Klemens auf Israel<sup>436</sup> Bezug, und zwar durchweg positiv, wie es scheint. Doch ist dieser Sachverhalt differenzierter zu betrachten. Diese Stellen bezeugen eine ungebrochene Kontinuität der römischen Gemeinde mit dem biblischen Volk Israel. Abraham wird ganz selbstverständlich als „unser Vater“<sup>437</sup> (31,2) bezeichnet; dies ist eine im Judentum geläufige Bezeichnung. Doch ist die Selbstverständlichkeit, mit der hier auf die Geschichte Israels zurückgegriffen wird, auch bedenklich; denn das gegenwärtige jüdische Volk kommt überhaupt nicht in den Blick. Insofern ist der 1. Klemensbrief ein treffendes *Beispiel frühchristlicher Enterbungstheologie*.

Die Geschichte des Volkes Israel wird als paränetisches Beispiel für die christliche Gemeinde verwendet. „Instrumentalisierung“ nennt man dies in der gegenwärtigen christlich-jüdischen Diskussion. Doch war dies jenen Zeiten

<sup>429</sup> Kraft, Clavis, a.a.O., S. 225

<sup>430</sup> Kraft, Clavis, a.a.O., S. 224

<sup>431</sup> 1.Kl 1,1: ajnosivou stavsewı - Fischer, a.a.O., S. 24

<sup>432</sup> Fischer, a.a.O., S. 25 (S. 24: Dia; ta;ı aijfnidivou kai; ejpallhlvou genomevnaı hJmi`n sumfora;ı periptwvseiı bravdion nomivzomen ejpistrofh;n)

<sup>433</sup> Vgl. Fischer, a.a.O., S. 19

<sup>434</sup> Vgl. Fischer, a.a.O., S. 16

<sup>435</sup> Eusebius, Kirchengeschichte, IV,23,11, a.a.O., S. 223

<sup>436</sup> So durchweg die Bezeichnung bei Klemens: 4,13; 8,3; 31,4; 43,5,6; 55,6

<sup>437</sup> Fischer, a.a.O., S. 62: oJ path;r hJmw`n jAbraavm

nicht bewusst. Schon Paulus war der Überzeugung, „dieses geschah jenen als Typus und wurde uns zur Warnung aufgeschrieben, auf die das Ende der Zeiten gekommen ist“.<sup>438</sup> In diesem Bewusstsein lebte man offensichtlich noch am Ende des 1. Jh.; man bezog ungeniert die Geschichte des Volkes Israel auf sich, ohne die gleichzeitig lebenden Juden in die theologische Reflexion einzubeziehen.

So kann Hesekiel neben Jesaja und anderen als Zeuge für die Notwendigkeit von Buße dienen (8,3 - Hes 33,11). Man kann zwar überlegen, ob mit der Schlussfolgerung, Gott wolle „alle seine Geliebten der Buße teilhaftig machen“,<sup>439</sup> die an Beispielen des biblischen Israel verdeutlicht wird, auch Israel einbezogen wird. Allerdings wird man eher davon ausgehen müssen, dass eine bruchlose Linie vom biblischen Israel zur christlichen Gemeinde unterstellt wird, so dass man sich in direkter Erbfolge des biblischen Gottesvolkes sieht und daher keinerlei Probleme sieht, sich zwar mit dem alten Israel zu den „Geliebten Gottes“ zusammenzuschließen, nicht aber mit den gegenwärtigen Juden, die man völlig aus dem Blick verloren hat.

Sehr deutlich wird dieser Umgang mit der heiligen Geschichte in Kap 31/32 erkennbar. Die Reflexion über den Segen rühmt an Abraham, Isaak und Jakob die Demut (31), um daraus die Folgerung zu ziehen:

„<sup>32,1</sup> Wenn jemand dies im einzelnen unbefangen überdenkt, wird er die Größe der von ihm [Gott] verliehenen Gabe erkennen. <sup>2</sup> Von ihm [Jakob] stammen nämlich alle Priester und Leviten ab, die dem Altare Gottes dienen; von ihm stammt der Herr Jesus dem Fleische nach; von ihm stammen die Könige, Herrscher und Fürsten durch Juda ab; seine übrigen Stämme stehen nicht in geringem Ansehen, da Gott die Verheißung gab: Dein Same wird sein wie die Sterne des Himmels. <sup>3</sup> Alle gelangten nun zu Ehre und Größe nicht durch sich selbst oder ihre Werke oder die Gerechtigkeit, die sie übten, sondern durch seinen Willen. <sup>4</sup> Auch wir, die wir durch seinen Willen in Christus Jesus berufen werden, werden also nicht durch uns selbst gerechtfertigt, noch durch unsere Weisheit, Einsicht, Frömmigkeit oder durch Werke, die wir in Heiligkeit des Herzens vollbrachten, sondern durch den Glauben, durch den der allmächtige Gott alle von Anbeginn an gerechtfertigt hat; ihm sei Ehre von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.“

Dieser Abschnitt spannt den Bogen über die gesamte Heilsgeschichte von Abraham bis zur Gegenwart. Dabei fällt auf: (1) Jesus wird (32,29) keineswegs historisch eingeordnet, sondern (sachlich?) zwischen die biblischen Priester und Könige. (2) vom Resümee der biblischen Geschichte (32,3) wird direkt ein Sprung auf die gegenwärtige Christenheit unternommen (32,4) und diese unter „alle von Anfang an“ gefasst (32,4).

Entsprechend sieht Klemens auch die gegenwärtige hierarchische Gemeindestruktur als gottgewollte, bereits von den Propheten vorausgesagte Ordnung an. Um diesen Schriftbeweis zu führen, bezieht sich Klemens nicht nur auf die LXX, sondern ändert sogar noch deren Wortlaut im Sinne seiner Be-

<sup>438</sup> 1.Kor 10,11: tau'ta de; tupikw" sunevbainen ejkeivnoi", ejgravfh de; pro;" nouqesivan hJmw'n, eij" ou}" ta; tevlh tw'n aijwvwnwn kathvnthken.

<sup>439</sup> 8,5; Fischer, a.a.O., S. 36: pavntai ou\n tou;1 ajgaphtou;1 ajtouto` boulovmenoi metanoiva; metascei`n.

weisführung.<sup>440</sup> In 43 wird daran erinnert, wie Mose ein Gottesurteil zur Ermittlung des Priesterstammes herbeiführte, obwohl er dessen Ausgang im voraus wusste, „damit kein Aufruhr in Israel entstände“. Daraus wird dann geschlossen:

„<sup>441</sup> Auch unsere Apostel wussten durch unsern Herrn Jesus Christus, dass es Streit geben würde um das Bischofsamt. <sup>2</sup> Aus diesem Grunde nun setzten sie, da sie genauen Bescheid im Voraus erhalten hatten, die oben Genannten ein und gaben hernach Anweisung, es sollten, wenn sie stürben, andere erprobte Männer deren Dienst übernehmen. <sup>3</sup> Dass nun die, die von jenen oder hernach von anderen angesehenen Männern unter Zustimmung der gesamten Gemeinde eingesetzt wurden, die untadelig der Herde Christi in Demut dienten, friedlich und großherzig, und von allen lange Zeit hindurch ein gutes Zeugnis bekamen - dass diese vom Dienst abgesetzt werden, halten wir nicht für recht. <sup>4</sup> Denn es wird für uns keine kleine Sünde sein, wenn wir die, die untadelig und fromm die Opfer darbrachten,<sup>441</sup> vom Bischofsamt absetzen.“<sup>442</sup>

Auch hier werden aktuelle Probleme der korinthischen Gemeinde unter Bezug auf alttestamentliche Vorgänge gelöst, ohne dass dabei ein Bruch empfunden würde.<sup>443</sup> Dies ist nur möglich, indem man einerseits das Alte Testament als christliche Bibel versteht, andererseits aber das jüdische Volk der Gegenwart völlig ausgeblendet hat - so sehr, dass man es nicht einmal mehr für notwendig hält, sich polemisch mit Israel auseinander zu setzen.

### 3.2.2 *Ignatius von Antiochien*

Zu Person und Umfang der Ignatius zugeschriebenen Schriften gibt es seit Jahrhunderten eine kontrovers ausgetragene Diskussion. Heute werden sieben Briefe als echt anerkannt, deren Adressaten mit den von Eusebius (III,36,5-11) genannten überein-

<sup>440</sup> Vgl. 40,1-42,5. Dabei begründet Klemens die Einsetzung der Bischöfe und Diakonen durch die Apostel mit Jes 60,17. „Doch steht in der LXX: »Und ich will [dir] geben deine Herrscher (a[rcontai] in Frieden und deine Vorsteher (ejpiskovpou) in Gerechtigkeit«. Wohl in der Absicht, die Ankündigung des Episkopates und Diakonates schon im AT nachzuweisen, gestattete sich Klemens oder ein anderer vor ihm die Änderung des IStextes.“ (Fischer, a.a.O., S. 79, Anm. 248)

<sup>441</sup> Fischer, a.a.O., S. 81, Anm. 258, bemerkt dazu: „Unter den Opfern ist wohl nicht nur an die Gebetsopfer (vgl. 52,3 f.; Hebr 13,15) zu denken, sondern auch an die Gabenopfer der Kirche, darunter die Elemente der Eucharistie, und vor allem diese selbst (s. Ignatius, Smyrn 7,1)“. Dies wäre ein Beleg für ein frühes Verständnis der Eucharistie als Opferdienst.

<sup>442</sup> Fischer, a.a.O., S. 81

<sup>443</sup> Dies gilt auch für die letzte Stelle, die Israel erwähnt. Denen, die für die Spaltungen in Korinth verantwortlich gemacht werden, wird gesagt: „<sup>54,1</sup> Wer nun ist unter euch edelmütig, wer hochherzig, wer von Liebe erfüllt? <sup>2</sup> Er soll sagen: Wenn meinetwegen Aufruhr, Streit und Spaltungen sind, so wandere ich aus, ich gehe fort, wohin ihr wollt, und tue, was von der Gemeinde bestimmt wird; nur soll die Herde Christi mit den bestellten Presbytern in Frieden leben.“ (Fischer, a.a.O., S. 93). In diesem Zusammenhang wird „die glaubensstarke Ester“ erwähnt (55,6); sie begab sich „in Gefahr, um die zwölf Stämme Israels zu retten, als ihnen der Untergang drohte“. Der Ausdruck „zwölf Stämme“ ist hier anachronistisch verwendet; denn im Esterbuch geht es um die Diaspora-Juden, nicht mehr um das alte Zwölf-Stämme-Volk. Dies ist also ein religiöser Terminus, und zwar als typologischer Vorläufer der christlichen Gemeinde.

stimmen.<sup>444</sup> Nach byzantinischen Heiligenlegenden des 10. Jh. war er jenes Kind, das einst von Jesus in die Mitte seiner Jünger gestellt wurde.<sup>445</sup> Aus Mg 9,2 („wie werden wir leben können ohne ihn [d. h. Christus]“) schließt man auf eine heidenchristliche Herkunft. Sein Martyrium, dessen Weg Eusebius dramatisch schildert (III,36,3 ff.), fällt wohl in die Zeit des Kaisers Trajan (98 - 117). Die sieben Briefe sind nach Eusebius auf dieser Gefangenschaftsreise entstanden. Auf das Judentum wird u. a. in dem Brief an die Magnesier<sup>446</sup> eingegangen.<sup>447</sup>

Auffällig ist die bereits stark entwickelte Christologie, wenn Jesus etwa als der Herr bezeichnet wird, der „ohne den Vater, mit dem er eins ist, nichts getan hat“,<sup>448</sup> woraus dann unmittelbar ein innerkirchliches hierarchisches, d. h. christologisch begründetes Gebot abgeleitet wird, „so sollt auch ihr ohne den Bischof und die Presbyter nichts unternehmen“.<sup>449</sup>

In diesem Zusammenhang werden auch biblisch-jüdische Begriffe christologisch uminterpretiert: „Strömt alle zusammen als zu einem Tempel Gottes, als zu einem Opferaltar, zu einem Jesus Christus, der von einem Vater ausging und bei dem Einen war und [zu ihm] zurückkehrte“.<sup>450</sup> Tempel und Opferaltar gelten also durch Christus als abgelöst. Dies ist bewusst im Sinne einer Abgrenzung gegen das Judentum gemeint.

„<sup>8,1</sup> Lasst euch nicht täuschen durch die abweichenden Lehren und die alten Fabeln, die nichts taugen!<sup>451</sup> Wenn wir nämlich bis jetzt<sup>452</sup> nach dem Judentum

<sup>444</sup> Vgl. Fischer, a.a.O., S. 111 ff.

Kurt ALAND, *Geschichte der Christenheit*, Band I, Gütersloh 1980, S. 125, beschreibt das Echtheitsproblem folgendermaßen: „Diese Ignatiusbriefe zeichnen uns ein Bild, das völlig von dem unterschieden ist, das wir aus unseren anderen Quellen kennen. Vergleicht man beides miteinander, so scheint es, als ob die Ignatiusbriefe aus einer späteren Zeit stammen müssten, und so hat die protestantische Patristik, nicht gerade zu ihrem Ruhm, im 19. Jahrhundert auch oft argumentiert. Die Lösung lautet anders: Was Ignatius in seinen Briefen ausführt, bedeutet, wie das so oft in der Kirchengeschichte ist, nicht eine Beschreibung des wirklichen Zustandes, sondern eine Forderung.“ Vgl. auch Vielhauer, a.a.O., S. 547 f.

<sup>445</sup> Mt 18,2; (vgl. Mk 9,36; Lk 9,47); vgl. Fischer, a.a.O., S. 113

<sup>446</sup> Magnesia am Mäander sandte eine Abordnung nach Smyrna, wo Ignatius einen längeren Aufenthalt hatte.

<sup>447</sup> IgnSm 1,2 spricht von der Kirche aus Heiden und Juden „in einem Leib“. Die Fronten, gegen die er ab 4,1 kämpft, scheinen unterschiedliche Gruppen zu betreffen.

<sup>448</sup> IgnMg 7,1, Fischer, a.a.O., S. 167

<sup>449</sup> Vielhauer, a.a.O., S. 546 f.: „Er versteht den monarchischen Episkopat nicht als taktisches Mittel, die Einheit der Kirche zu gewährleisten, sondern als wesensnotwendigen Ausdruck dieser Einheit. Die Einheit der Kirche entspricht der Einzigkeit Gottes, sie ist »Abbild ... der Unvergänglichkeit« (Magn 6,2). Ignatius begründet seine hierarchische Theorie nicht wie 1Clem mit einer Geschichtskonstruktion, derzufolge die Amtsträger in der Sukzession der Apostel stehen (44ff), sondern durch das Schema: himmlisches Urbild - irdisches Abbild.“ Diese inhaltlich zutreffende Charakterisierung schließt jedoch keineswegs aus, dass es sich bei dieser metaphysisch-theologischen Begründung dennoch um ein taktisches Mittel handelt. Hochtheologische Begründungen für ganz elementare, praktische Anliegen sind keine Seltenheit.

<sup>450</sup> IgnMg 7,2, Fischer, a.a.O., S. 167

<sup>451</sup> Fischer, a.a.O., S. 167, Anm. 27, verweist auf 1.Tim 1,3 f.; 4,7; Tit 1,14; 3,9 als neutestamentliche Parallelen. Dies entspricht der Annahme, dass auch die Pastoralbriefe in

leben,<sup>453</sup> bekennen wir, die Gnade nicht empfangen zu haben.<sup>2</sup> Denn die Gott nahestehenden Propheten haben nach Christus Jesus gelebt. Deshalb wurden sie auch verfolgt, angeweht von seiner Gnade,<sup>454</sup> damit die Ungehorsamen<sup>455</sup> vollkommen überzeugt würden, dass es einen Gott gibt, der sich geoffenbart hat durch seinen Sohn Jesus Christus, der sein aus dem Schweigen hervorgegangenes Wort ist und in allem dem Wohlgefallen, der ihn sandte.“

Das Judentum und seine Lehren werden hier als „alte Fabeln“ bezeichnet, „die nichts taugen“. Die Propheten werden für das Christentum vereinnahmt und deshalb als (von ihrem eigenen Volk) Verfolgte aus den eigenen Reihen angesehen. Ob es in Magnesia tatsächlich judaisierende Gruppierungen gab, wie man aus 9,1 - 10,3 schließen könnte, ist nicht auszumachen.<sup>456</sup> Es könnte sich auch um eine allgemeine Abgrenzung gegen das Judentum handeln, wenn man bedenkt, dass sich im Zusammenhang mit jüdischen Unruhen unter Kaiser Trajan (vgl. oben 1.4 c) für Christen zur Bekundung der eigenen Loyalität eine Distanzierung von den Juden nahelegte. Es ist aber auch nicht auszuschließen, dass bei Christenverfolgungen, die unter Domitian stattfanden, Christen sich als jüdisch ausgaben, um den Schutz als „religiosa“<sup>457</sup> zu genießen.<sup>458</sup>

---

jener Zeit entstanden sind, so dass wir es hier offensichtlich mit einem typisch christlichen Sprachgebrauch jener Zeit zu tun haben.

<sup>452</sup> Original *mevri nu`n* - Fischer, a.a.O., S. 166; der Ausdruck ist i. S. v. „immer noch“ zu verstehen.

<sup>453</sup> *kata; jIoudai>smo;n zw`men* - dieser Formulierung steht im folgenden Vers *kata; Cristo;n jIhsou`n e[zhsan* gegenüber.

<sup>454</sup> *eIpnnevmenoi uJpo; th`i cavritoI aujtou`*

<sup>455</sup> Damit können nicht die Juden gemeint sein, sondern die Heiden; denn der Glaube an den einen Gott muss Israel nicht erst vermittelt werden. Andererseits wurden die Propheten nicht von Heiden verfolgt, sondern vom eigenen Volk (vgl. Steck, a.a.O.)

<sup>456</sup> Ignatius selbst nimmt diesen Gedanken auf (11): „Dies aber [schreibe ich], meine Geliebten, nicht als ob ich erfahren hätte, dass einige von euch sich so verhalten, sondern, geringer als ihr, will ich für euch auf der Wacht sein, dass ihr nicht in die Angeln des leeren Wahnes geratet, vielmehr vollkommen überzeugt seid von der Geburt, dem Leiden und der Auferstehung, die während der Regierungszeit von Pontius Pilatus erfolgt ist; wirklich und gewiss wurde dies vollbracht von Jesus Christus, unserer Hoffnung, von der niemand unter euch abwendig gemacht werden möge.“

Obwohl Antiochien auf Grund des hohen heidenchristlichen Anteils in der Gemeinde wohl der Ursprungsort des Namens „Christen“ ist (Apg 11,26), könnte sich hier (als Folge des antiochenischen Zwischenfalls [Gal 2,11 ff.] ??) eine judaisierende Gruppe gehalten haben, mit der sich Ignatius theoretisch auseinandersetzt. Auch Kleinasien scheint, wie der Galaterbrief zeigt, für judaisierende Formen des Christentums empfänglich gewesen zu sein. - Auch der spätere antiochenische Bischof Paulus von Samosata könnte von dieser Richtung beeinflusst sein, zumindest eine Vermittlung suchen (vgl. unten, Kap. 4.3).

<sup>457</sup> Zur Problematik dieses Begriffs vgl. oben, Kap. 1.4. a

<sup>458</sup> Diesen Gedanken könnte IgnPhil 6,1 f. vor allem im Blick auf V. 2 nahelegen: „<sup>6,1</sup> Wenn euch aber jemand Judentum vorträgt, so hört nicht auf ihn! Denn besser ist es, von einem beschnittenen Manne Christentum zu hören, als von einem Unbeschnittenen Judentum. Wenn aber beide nicht von Jesus Christus reden, so sind mir diese Grabsäulen und Totenhügel, auf denen nur Menschnennamen stehen.<sup>2</sup> Fliehet deshalb die schlimmen Ränke und Nachstellungen des Fürsten dieser Welt, damit ihr nicht durch seinen Anschlag in Bedrängnis geratet und schwach werdet in der Liebe; versammelt euch vielmehr alle

„<sup>9,1</sup> Wenn nun die, die in alten Bräuchen wandelten, zu neuer Hoffnung gelangten und nicht mehr den Sabbat halten, sondern nach dem Tag des Herrn leben, an dem auch unser Leben aufging durch ihn und seinen Tod - was einige leugnen, ein Geheimnis, durch das wir den Glauben empfangen haben und wegen dessen wir ausharren, um als Jünger Jesu Christi, unseres einzigen Lehrers erfunden zu werden - <sup>2</sup> wie werden wir leben können ohne ihn, den auch die Propheten, Jünger im Geiste, als Lehrer erwarteten? Und deshalb erschien er, auf den sie in Gerechtigkeit harrten,<sup>459</sup> und weckte sie von den Toten auf.

<sup>10,1</sup> Seien wir daher nicht gefühllos gegen seine Güte. Wenn er nämlich uns in unserem Tun nachahmen wird, dann ist es aus mit uns. Lernen wir deshalb, nachdem wir seine Jünger geworden sind, dem Christentum gemäß leben. Denn wer mehr einen anderen Namen trägt als diesen,<sup>460</sup> der ist nicht Gottes. <sup>2</sup> Schafft also beiseite den schlechten Sauerteig, der alt und bitter geworden ist, und wendet euch neuem Sauerteig, d. i. Jesus Christus, zu! Lasst euch durch ihn salzen, damit keiner unter euch verderbe, denn durch den Geruch werdet ihr überführt werden! <sup>3</sup> Es ist nicht am Platze, Jesus Christus zu sagen und jüdisch zu leben. Denn das Christentum hat nicht an das Judentum geglaubt, sondern das Judentum an das Christentum, zu dem jede Zunge, die an Gott glaubte, versammelt wurde.“<sup>461</sup>

Dies klingt nach endgültiger Abrechnung. Die Beachtung jüdischer Lebensformen wird geradezu als Kriterium für das Gericht Gottes angesehen! Das Halten des Sabbat gilt als Verachtung der Heilsbedeutung der Auferstehung (9,1.2); ansonsten wird nicht inhaltlich argumentiert, sondern in Gruppenkonformität: „wer eher einen anderen Namen“ verdient, gehört nicht zu Gott (10,1)!

Interessant ist auch die Verwendung des Pessach-Sauerteig-Motivs. Fischer verweist dazu auf 1.Kor 5,7 f.,<sup>462</sup> übersieht dabei aber den völlig anderen Gebrauch des Beispiels bei Paulus. Der Apostel knüpft positiv an die jüdische Pessachtradition an und überträgt sie ins Ethische, indem er eine missverständene christliche Freiheit<sup>463</sup> als „alten Sauerteig“ bezeichnet. Für Ignatius dagegen ist (1) das Judentum *schlechter, alter* Sauerteig, dem (2) nicht ungesalzener Teig (Mazza), sondern *neuer* Sauerteig gegenübergestellt wird, der durch Christus gesalzen ist. Ob Ignatius bewusst ist, dass er damit auf eine Terminologie aus der jüdischen Pessachtradition zurückgreift, lässt sich nicht sagen. Jedenfalls argumentiert er nicht im Gefälle dieser Tradition. Dies verwundert allerdings nicht; denn Jüdisches lehnt er ohnehin als Wahn und Täuschung ab.

---

mit ungeteiltem Herzen!“ (Fischer, a.a.O., S. S.199). - Der Hinweis auf „Ränke und Nachstellungen des Fürsten dieser Welt“ nennt möglicherweise den Grund für die Anfälligkeit für jüdische Lebensformen, wobei man unter dem Dach des Judentums Schutz zu finden hoffte. Dies wäre das Gegenteil des späteren Schicksals der Marannen.

<sup>459</sup> Original: οὐκ ἀδικῶντες ἀπεκρίθημεν (Fischer, a.a.O., S. 168); vielleicht besser zu übersetzen: „den sie aufrichtig erwarteten“.

<sup>460</sup> Original: οὐκ ἴσχυον ἀλλοτρίων ὀνομασθῆναι κατὰ τὴν ἐξουσίαν τοῦ κυρίου (Fischer, a.a.O., S. 168), eher: „wer eher mit einem anderen Namen als mit diesem benannt werden sollte“.

<sup>461</sup> Fischer, a.a.O., S. 169

<sup>462</sup> Fischer, a.a.O., S. 169, Anm. 41

<sup>463</sup> Es geht um den Fall einer verbotenen sexuellen Beziehung, „wie es sie nicht einmal unter Heiden gibt“ (1.Kor 5,1).

Ganz im Sinne seiner Denkweise kann er auch - historisch und religionsgeschichtlich unzutreffend - behaupten, das Christentum glaube nicht an das Judentum, sondern umgekehrt. Das paulinische Bewusstsein, dass die Zweige von der Wurzel getragen werden, nicht umgekehrt (Röm 11,18), ist ihm abhanden gekommen. Das Christentum sieht er als Überwindung des Judentums an, die christologisch verstandenen Prophetenworte als Beleg dafür, dass das Judentum an das Christentum glaubt. Dennoch muss man Ignatius in gewisser Hinsicht als Pauliniker bezeichnen, an dem deutlich wird, wohin paulinische Gedanken führen, wenn sie aus ihrem Argumentationszusammenhang gelöst und zu absolut geltenden theologischen Theorien werden.<sup>464</sup>

### 3.3 Die Lehre der Apostel: Didache

Diese frühchristliche Schrift stellt hinsichtlich der Bewertung des Judentums einen deutlichen Kontrast zu den bisher besprochenen Schriften dar. Wer diese Schrift unbefangen liest, gewinnt erst von Kapitel 7 an den Eindruck, dass es sich um eine christliche Schrift handelt. Die in den Kapiteln 1 - 5 dargebotene Zwei-Wege-Lehre bewegt sich ganz im Bereich alttestamentlich-jüdischer Popularethik. Gebote und Verbote werden unter Hinweis auf Gott begründet,<sup>465</sup> nicht christologisch. Kap 6 enthält eine leichte Einschränkung jüdischer Observanzen, die allerdings nicht abgelehnt, sondern grundsätzlich empfohlen werden:

„<sup>2</sup> Wenn du nämlich das ganze Joch des Herrn auf dich nehmen kannst, wirst du vollkommen sein; wenn du es aber nicht kannst, tu das, was du kannst. <sup>3</sup> Betreffs der Speise: Was du kannst, nimm auf dich! Doch vor dem Götzenopferfleisch nimm dich sehr in acht! Denn es ist ein Dienst für tote Götter.“<sup>466</sup>

Hier meldet sich ganz offensichtlich ein Judenchristentum zu Wort, das sich noch sehr nahe an den jüdischen Lebensgewohnheiten bewegt, sich möglicherweise an die Praxis anlehnt, die das hellenistische Judentum gegenüber den „Gottesfürchtigen“ entwickelt hatte.<sup>467</sup> Sieht man die im syrischen Raum an,<sup>468</sup> so lässt sich diese besondere Prägung leicht erklären.

Dennoch handelt es sich eindeutig um eine christliche Gemeinde, wie etwa die Taufe „auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“ (7,1) zeigt. Doch selbst hier zeigt sich die Nähe zu jüdischen Waschungsriten, etwa der Ausstattung einer Miqwe:<sup>469</sup>

<sup>464</sup> In 10,1 knüpft er ebenso an paulinische Gedanken an wie in 10,2, spitzt sie aber judenfeindlich zu.

<sup>465</sup> Z. B. 3,10; 4,7.8.9.10 (2x!) usw.

<sup>466</sup> Übersetzung Wengst, Didache usw., a.a.O., S. 77

<sup>467</sup> Zur Diskussion dieser Stelle in ihrem geschichtlichen Kontext vgl. Wengst, Didache usw., a.a.O., S. 95 f., Anm 52-54

<sup>468</sup> Vgl. Wengst, Didache usw., a.a.O., S. 61

<sup>469</sup> Über die Beschaffenheit einer Miqwe gibt es neben verstreuten Einzelbestimmungen einen ganzen Traktat in der Mischna. Dieser enthält genaue Regelungen, wieviel „nicht geschöpftes“ Wasser eine Miqwe enthalten muss, damit sie den rituellen Vorschriften entspricht. Dabei wird das Wasser nach sechs Reinheitsstufen unterschieden. Die unterste ist „in Bodenvertiefungen angesammeltes Wasser“ (I,1), die beiden höchsten sind „angeschlagenes [d. h. aufbereitetes] Wasser, das reinigt, auch während es fließt. Auf

„<sup>1</sup> Betreffs der Taufe: Tauft folgendermaßen: Nachdem ihr vorher dies alles mitgeteilt habt,<sup>470</sup> tauft auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes in lebendigem Wasser. <sup>2</sup> Wenn dir aber lebendiges Wasser nicht zur Verfügung steht, taufe in anderem Wasser! Wenn du es aber nicht in kaltem kannst, dann in warmem!<sup>471</sup> <sup>3</sup> Wenn dir aber beides nicht zur Verfügung steht, gieße dreimal Wasser auf den Kopf im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes! <sup>4</sup> Vor der Taufe soll der Täufer und der Täufling fasten und, wenn es möglich ist, einige andere! Du sollst dem Täufling gebieten, ein oder zwei Tage vorher zu fasten.“<sup>472</sup>

Hier werden religiöse Bräuche des Judentums ganz selbstverständlich als richtig und verbindlich übernommen und christlich erweitert, so dass der Abstand nicht sehr groß sein kann. Auch das Fasten vor der Taufe entspricht dem Usus, sich auf eine besondere Gottesbegegnung durch Fasten vorzubereiten. Sogar das regelmäßige Fasten hat die Gemeinde der Didache - wenn auch mit einer kennzeichnenden Abwandlung - übernommen: „Eure Fasttage sollen nicht mit den Heuchlern gemeinsam sein! Sie fasten nämlich am Montag und Donnerstag;<sup>473</sup> ihr aber sollt am Mittwoch und Freitag<sup>474</sup> fasten!“<sup>475</sup> Diese Bestimmung zeigt zugleich Distanz und Nähe zum Judentum. Man übernimmt den *Turnus* des Fastens und sogar die *jüdischen Bezeichnungen der Wochentage*, aber man legt andere Wochentage für das Fasten fest und distanziert sich außerdem vom Judentum, indem man sie als Heuchler bezeichnet. Dieser Vorwurf wird allerdings nicht begründet, sondern wird offensichtlich als geläufige, formelhafte Bezeichnung vorausgesetzt und übernommen.<sup>476</sup> Ebenso lehrt er das Vater-Unser als Gegenstück zum Beten der „Heuchler“.

Dies sind bereits sämtliche judenfeindlichen Äußerungen in dieser ansonsten ganz und gar judenchristlich geprägten Schrift, die auch - etwa in den Eucharistiebeten - eine sehr rudimentäre Christologie wiedergibt. So ist es nicht verwunderlich, dass dieses sehr ursprüngliche Dokument judenchristlicher Frömmigkeit sich in der Kirche bereits sehr früh *nicht durchsetzen* konnte

---

einer höhern Stufe steht reines Quellwasser, darin tauchen die durch Ausfluss unreinen (Männer) unter, damit werden die Aussätzigen besprengt, und es ist tauglich aus ihm das geweihte Entsündigungswasser herzustellen.“ (Mischnajot, Band VI, [Übers.] John Cohn, Mikwaot, 3. Aufl., Basel 1986, S.446 u. 451).

<sup>470</sup> Gemeint sind die ethischen Anweisungen, die als Zwei-Wege-Lehre in Kap 1 - 5 vorgehen.

<sup>471</sup> Nach Wengst, Didache usw., a.a.O., S. 77, Anm. 58, ist damit Zisternenwasser gemeint.

<sup>472</sup> Wengst, Didache usw., a.a.O., S. 77/79

<sup>473</sup> Wörtlich: „am zweiten nach dem Sabbat und am fünften“, also die jüdische Bezeichnungen der Wochentage!

<sup>474</sup> Wörtlich: „am vierten und am Rüsttag“. Der Begriff „Rüsttag“ könnte ein Hinweis darauf sein, dass man sowohl den Sabbat als auch den Sonntag hielt, den Sabbat als Ruhetag, den Sonntag als Herrentag!

<sup>475</sup> 8,1, Wengst, Didache usw., a.a.O., S. 79

<sup>476</sup> Wengst, Didache usw., a.a.O., S. 29 f., weist darauf hin: „Ein solcher Sprachgebrauch von *uJpokritaiv* findet sich sonst nur im Matthäusevangelium [6,2.15.16; 22,18; 23,13.14.15; 24,51]. Der erste Evangelist hat dabei das rabbinisch bestimmte Judentum seiner Zeit im Blick, mit dem er sich auseinandersetzt. Diese Redeweise wird vom Didachisten übernommen und ganz pauschal von »den Juden« gebraucht.“

und etwa von Eusebius als eine der umstrittenen Schriften aufgezählt wird, die „wenn auch nicht zum Kanon gehörig und sogar bestritten, gleichwohl bei sehr vielen Kirchenmännern Beachtung finden.“<sup>477</sup>

### 3.4 Justin der Märtyrer

#### 3.4.1 Geschichtliche Einordnung

Justin ist ein griechisch-palästinensischer Heidenchrist, der etwa zur Entstehungszeit des 1. Klemensbriefs geboren wurde. Er stammt aus Flavia Neapolis, dem biblischen Sichem und heutigen Nablus.<sup>478</sup> Zunächst wirkte er als Popularphilosoph, der ca. 135 in Ephesus zum Christentum bekehrt wurde. „Charakteristisch ist, dass er nach seiner Bekehrung den Beruf des philosophischen Wanderlehrers (Sophisten), ja sogar die Tracht des Philosophen beibehält und nun als christlicher Philosoph literarisch, durch Unterrichts und durch Diskussionen zu wirken sucht. So werden die charismatischen »Lehrer« der urchristlichen Zeit durch ein profanes Lehrertum abgelöst.“<sup>479</sup> Auf ihn trifft zu, was zu Beginn dieses dritten Kapitels generell über die Apologeten gesagt wurde.

Eusebius v. Cäsarea zitiert in seiner Kirchengeschichte einzelne Abschnitte aus Justins Apologie, darunter auch eine autobiografische Begründung seiner Bekehrung:

„Als ich selbst noch Gefallen an der platonischen Lehre fand, hörte ich, wie die Christen gelästert wurden. Doch da ich sah, wie diese gegenüber dem Tode und allem, was für schrecklich gilt, furchtlos waren, dachte ich mir, es kann nicht sein, dass sie in Sünde und Genusssucht leben. Denn welcher genuss-süchtige und wollüstige Mensch, der den Genuss von Menschenfleisch<sup>480</sup> für etwas Gutes hält, vermöchte es, den Tod zu begrüßen, der ihn doch seiner sinnlichen Freuden beraubt? Sollte er nicht vielmehr, statt sich selbst der Todesstrafe auszuliefern, mit allen Mitteln darnach streben, ständig hier leben zu können und der Obrigkeit verborgen zu bleiben?“<sup>481</sup>

Hier wie auch im Eingangsteil des Dialogs mit dem Juden Tryphon kokettiert Justin mit seiner Hinwendung von der heidnischen Philosophie zur christlichen. Könnte dies in der „Apologie“ gegenüber Kaiser Antoninus Pius apologetisch begründet sein, so sprechen aus dem „Dialog mit dem Juden Tryphon“ eher Überlegenheitsgefühle. Dies muss später genauer ausgeführt und begründet werden.

Verdienst und Verhängnis dieser „Apologeten“, zu denen Justin gehört, sind zwei Seiten derselben Medaille; „beflissen, das Christentum den Gebildeten als die höchste und sicherste Philosophie darzulegen und seine Gültigkeit auch außerhalb der religiösen Bedingungen zu erweisen, haben sie die moralisch vernünftige Denkweise, in die die Heidenchristen das Evangelium von Anfang an hineingezogen haben, als die christliche ausgebildet.“<sup>482</sup> „Die gemeinsame Überzeugung lässt sich also zusammenfassen: das Christentum ist Philosophie, weil es einen rationalen Inhalt hat, weil es über die Fragen einen befriedigenden und allgemein verständlichen Auf-

<sup>477</sup> Eusebius, Kirchengeschichte, III,26,6; a.a.O., S. 176

<sup>478</sup> Fortentwicklung des Namens aus „Neapolis“.

<sup>479</sup> Heussi, a.a.O., S. 48

<sup>480</sup> Dies war ein Vorwurf gegen die Christen, der auf der missverstandenen Abendmahlsformel, „dies ist mein Leib“ beruhte.

<sup>481</sup> Eusebius, Kirchengeschichte, IV,8,5; a.a.O., S. 201

<sup>482</sup> Harnack, a.a.O., S. 113

schluss bringt, um die sich alle Philosophen bemüht haben; aber es ist keine Philosophie, ja eigentlich der konträre Gegensatz zu derselben, sofern es von allem Wähnen und Meinen frei ist und den Polytheismus widerlegt, d. h. aus Offenbarung stammt, also einen supranaturalen, göttlichen Ursprung hat, auf dem schließlich allein die Wahrheit und Gewissheit seiner Lehre beruht.“<sup>483</sup> „Justin hat darüber hinaus die Anbetung eines gekreuzigten »Menschen« eingehend verteidigt und manches aus der Überlieferung über Christus beigebracht, ... ja es finden sich bei ihm Ausführungen, in denen der Gang der Geschichte des menschengewordenen Logos als eine Kette heilsgeschichtlicher, die Sündengeschichte des Menschengeschlechts paralysierender und die Menschheit neu gründender Veranstaltungen angedeutet ist.“<sup>484</sup>

Friedrich Loofs kommt bezüglich der Wirkung der Apologeten zu dem Gesamturteil: „Die Apologeten haben den Grund gelegt zur *Verkehrung des Christentums* in eine offenbarte Lehre. Im Speziellen hat ihre Christologie die Entwicklung *verhängnisvoll* beeinflusst.“<sup>485</sup> Daneben haben die Apologeten allerdings auch unreflektiert Traditionsgut weitergegeben, das bereits zum Standard gehörte. „Am auffälligsten ist die Menge theologisch nicht verarbeiteten Traditionsstoffes bei Justin. Denn Justin zeigt sich über den engen Rahmen seines philosophischen Christentums hinaus für die Glaubensgedanken der Gemeinde warm interessiert. ... Überdies verrät er eine Einwirkung der Lektüre paulinischer Briefe, so äußerlich diese bei seinem rationalen Moralismus auch bleiben musste.“<sup>486</sup>

Hier kann auf eine genauere Darstellung der Theologie Justins verzichtet werden. Entscheidend ist dagegen die Frage, welche Rolle in diesem Gesamtkonzept einer auf Christus ausgerichteten, heilsgeschichtlichen Entwicklung dem Judentum zukommen kann. Dies soll am Beispiel seiner Schrift „Dialog mit dem Juden Tryphon“ erhoben werden.

### 3.4.2 Ein hämischer „Dialog“

Karl Thieme stellt die Entstehung dieser Schrift in den Zusammenhang des Bar-Kochba-Aufstands und zitiert Adolf Schlatter mit einem äußerst problematischen, extrem judenfeindlichen Resümee: „Das schwerste Ergebnis der schrecklichen Jahre blieb für die Synagoge unüberwindlich: glühender Hass gegen Rom, der in der Literatur der folgenden Jahrhunderte überreichlich zum Worte kommt. Ein mit Hass vermengter Glaube hat den Schutz verloren, der ihn gegen die eigenmächtige, selbstsüchtige Entstellung des Gottesbildes schützt; er imputiert Gott seine eigenen Interessen und macht ihn zum Diener einer falschen Begier.“<sup>487</sup> Entsprechend unterstellt Thieme Justin beste Absichten: „Keinen Augenblick hat sich die Kirche Christi mit der Verstockung der Juden als etwas Endgültigem abgefunden, wie oft auch verblendete Menschen in ihr dies getan haben mögen. Sobald es also nach dem Zusammenbruch des jüdischen Messianismus der Hadrianszeit wieder sinnvoll erschien, wurde Barnabas' Warnen vor den Juden wieder durch das Werben um die Juden, das Gespräch mit ihnen abgelöst, so gut es bei der Verslossenheit des Gesprächspartners möglich war.“<sup>488</sup>

<sup>483</sup> Harnack, a.a.O., S. 115

<sup>484</sup> Harnack, a.a.O., S. 123

<sup>485</sup> Friedrich LOOFS, [Hrsg.] Kurt ALAND, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 1. Teil, 2. unveränd. Abdruck, Halle-Saale 1951, S. 97; Hervorhebungen von mir.

<sup>486</sup> Loofs/Aland, a.a.O., S. 95 f.

<sup>487</sup> Karl THIEME, *Kirche und Synagoge*, Olten 1945, S. 70, unter Berufung auf Schlatter, *Geschichte* 373, Tage 89 f.

<sup>488</sup> Thieme, a.a.O., S. 75

Wer das Judentum in einem solchen Lichte sieht, mag in der Lage sein, diese Schrift Justins als ehrliche Werbung um Juden zu verstehen, zumal wenn er der Meinung ist, Juden müssten um ihrer Seligkeit willen an Jesus als ihren und aller Menschen Erlöser glauben. Wer sich dieser Sichtweise nicht anschließen kann, wird Justins „Dialog“ eher als zynische Verhöhnung des Judentums empfinden.

a. *Gesprächseröffnung*

Justin erzählt zunächst, wie er auf dem Xystus, den Laubengängen von Ephesus, von einem ihm unbekanntem Mann auf Grund seiner Kleidung als Philosoph angesprochen worden sei. Dieser stellte sich vor: „Tryphon heiße ich und bin Hebräer aus der Beschneidung, als Flüchtling vor dem kürzlich stattgehabten Kriege<sup>489</sup> lebe ich meist in Griechenland, und zwar in Korinth.“<sup>490</sup> Nach kurzen Bemerkungen über den unpersönlichen philosophischen Gottesglauben entlockt Justin seinem jüdischen Gesprächspartner die Frage: „Wie aber denkst du über diese Dinge? Welche Meinung hast Du von Gott, und was ist deine Philosophie?“<sup>491</sup>

Justin rühmt grundsätzlich die Philosophie, sieht aber in den verschiedenen philosophischen Schulen ein Zeichen des Verfalls. Nachdem er sein eigenes vergebliches Suchen bei den verschiedenen Philosophien geschildert hat, berichtet er von einem Gespräch mit einem alten Mann am Meeresufer, in dem ihm deutlich wurde, dass das, was „Wissen“ genannt wird, ganz Unterschiedliches bezeichnet. Es gipfelte in der Frage: „Wie könnten nun ... die Philosophen über Gott richtig denken oder Wahres aussagen, ohne je gesehen oder gehört, also ohne wirkliches Wissen von Ihm zu haben?“<sup>492</sup> Nach dieser Skepsis gegenüber einer letzten Erkenntnisfähigkeit menschlicher Vernunft sei der unbekanntete Alte auf die biblischen Propheten zu sprechen gekommen, die älter seien als die vermeintlichen Philosophen,<sup>493</sup> denn „diese allein schauten und berichteten den Menschen die Wahrheit ohne Furcht und Scheu vor irgendwem und ohne Ruhmsucht. Sondern sie sagten nur, was sie von Heiligem Geist erfüllt gehört und gesehen hatten.“<sup>494</sup>

Stellt dieser anschließende Lobpreis auf die Propheten eine Empfehlung des Judentums dar, um dessen Propheten es sich handelt? Spätestens an dieser Stelle verrät sich der geheimnisvolle Alte als Christ; denn er schätzt sie, „da sie ja so den Schöpfer aller Dinge, Gott den Vater, verherrlichten und den von Ihm (gekommenen) Messias, seinen Sohn, verkündigten“.<sup>495</sup> Unter diesem Gesichtspunkt also werden die Propheten gelesen und gewertet! Dabei

<sup>489</sup> Damit ist der Bar-Kochba-Aufstand 132-135 gemeint.

<sup>490</sup> 1,3; Thieme, a.a.O., S. 76

<sup>491</sup> 1,6; Thieme, a.a.O., S. 77. J.-P. MIGNÉ, *Patrologiae Cursus Completus*, Saeculum II, Justinus Philosophi et Martyris Opera, Turnhout [um 1967], Sp. 476: kai; tivna gnwvmhn peri; qeou` e[ceit, kai; tiv sh; filosofiva...

<sup>492</sup> 3,7; Thieme, a.a.O., S. 82; Migne, a.a.O., Sp. 481: Pw`1 ou`n a]n ... peri; Qeou` ojrqw`1 fronei`n oiJ filovsofoi, h] levgoiev n ti ajlhqe;1, ejpisthv mhn ajtouto` mh; e[contei, mhde; ij dovntei pote; h] ajkouvsantei...

<sup>493</sup> Migne, a.a.O., Sp. 492: nomizomev nwn filosofvwn

<sup>494</sup> Thieme, a.a.O., S. 83. Diese geistige Schau wird als ebenso real verstanden wie physisches Sehen. Sie erfolgt offensichtlich auch stellvertretend für diejenigen, die sich darauf berufen!

<sup>495</sup> Thieme, a.a.O., S. 83; Migne, a.a.O., Sp. 492: ejpeidh; kai; to;n poiht;n tw`n o{lw n Qeo;n kai; Patevra ejdovxazon, kai; to;n parã ajtouto` Cristo;n UiJo;n ajtouto` kathvggelon.

dienen die Erörterungen über den Wert der Philosophie, die über Dinge redet, die sie weder gesehen noch gehört, sondern lediglich Vernunftüberlegungen entnommen hat, dem Wahrheitserweis der Prophetie gegenüber der Philosophie. Zugleich wird bereits hier deutlich, dass ein Verständnis der Hebräischen Bibel, das diese christologische Sicht nicht teilt, als Missverständnis gilt.

Bei Justin ist, so erzählt er, auf Grund dieser Begegnung mit dem ebenso rätselhaft verschwundenen wie gekommenen Alten „alsbald ein Feuer entbrannt, und es erfasste mich Neigung zu jenen Männern, die Christi Freunde sind“ (8,1). Es versteht sich fast von selbst, dass Justin daraufhin auch Tryphon einlädt: „Wenn auch du zu dir selbst Sorge trägst, um Erlösung ringst und auf Gott vertraust, stehe auch dir, um so mehr als dir das alles ja nicht fremd ist,<sup>496</sup> der Weg zur Glückseligkeit offen,<sup>497</sup> sobald du Gottes Messias anerkennst und dich unter die Vollendeten einreihst.“<sup>498</sup>

Hier liegt die schon damals und noch heute übliche Argumentation gegenüber Juden vor, dass ihnen das *Entscheidende zum Heil* fehle, obwohl sie die Schriften kennen.<sup>499</sup> Genau so stereotyp antwortet Tryphon mit der allerdings aus christlicher Wahrnehmung karikierend wiedergegebenen rabbinischen Auffassung, „lass dich erst einmal beschneiden; sodann beobachte, wie es geboten ist, den Sabbat sowie die sonstigen Feste und Neumonde Gottes, und tue einfach<sup>500</sup> alles, was im Gesetz geschrieben steht,<sup>501</sup> dann wird gewiss auch dir Erbarmen von Gott zuteil werden. »Christus« aber, falls er geboren worden sein und irgendwo existieren sollte, ist unerkennbar, weiß nicht um sich selbst und hat keinerlei Kraft, bis Elia kommt, ihn salbt und allen offenbar macht. Ihr aber habt im Vertrauen auf eitles Hörensagen euch selbst einen Messias zurechtgemacht und geht dessentwegen jetzt unbedacht ins Verderben.“<sup>502</sup>

Justins Antwort entspricht auch in ihrer arroganten Unhöflichkeit der damaligen christlichen Einschätzung des Judentums: „Mögest du Nachsicht finden, Mensch, und dir vergeben werden, ... du weißt nämlich nicht, was du sagst; sondern im Vertrauen auf jene Lehrer, welche die (heiligen) Schriften nicht

<sup>496</sup> Migne, a.a.O., Sp. 492 f.: α{per oujk ajllotrivw/ tou` pravgmatoι. Hier ist offensichtlich im Blick, dass das Judentum weniger eine Sache des Wissens als des Handelns ist!

<sup>497</sup> Migne, a.a.O., Sp. 493: pavrestin ... eujdaimonei`n

<sup>498</sup> 8,2; Thieme, a.a.O., S. 84

<sup>499</sup> Ich sehe darin eine ins Gegenteil verkehrte Aufnahme des Pauluswortes Röm 9,4. Während Paulus dort anerkennend bestätigt, was Israel alles bleibend gehört, wird dies hier in einen Vorwurf umgemünzt: da sie die Propheten haben, müssten sie auch die (christliche) Wahrheit erkennen.

Diesen vorwurfsvollen Unterton enthält auch Lk 16,29-31. Dort geht es aber nicht um Christen und Juden, sondern um Reich und Arm. Dennoch gilt auch hier: „Das Wissen um Mose und die Propheten macht die Ignoranz ... unentschuldigbar.“ (Erlemann, a.a.O., S. 242 f.).

<sup>500</sup> Migne, a.a.O., Sp. 493: α{plw`ι meint wohl eher die Geradheit. Passow, a.a.O., Bd. I, S. 317 nennt als Bedeutungen des Wortes: „einfach, deutlich, offenbar; gew. schlechtweg, schlechthin, unbedingt, entschieden, ... ohne Umstände, ... ohne Ausnahme ...“

<sup>501</sup> Migne, a.a.O., Sp. 493: nenovmistai

<sup>502</sup> 8,4; Thieme, a.a.O., S. 85

verstehn, spekulierst du, wie dir's in den Sinn kommt.“<sup>503</sup> Die verächtliche Einstellung gegenüber dem Judentum kommt nicht nur in dem Vorwurf zum Ausdruck, dass die jüdischen Ausleger ihre eigene Schrift nicht verstehen, sondern erst recht in der Feststellung, dass sich die Begleiter Tryphons vor Lachen schüttelten und „höchst unfein“ lärmten. Justin, ganz Weiser von Lebensart, „gestattet“ den Begleitern, sich zu entfernen, wenn sie Wichtiges zu tun haben, oder aber still zuzuhören, was auch Tryphon gefällt.

Theatralisch wirkt auch das anschließende Szenarium: Sie begeben sich in die Mitte des zum Xystos gehörenden Stadions, wo sich die Mehrzahl der Begleiter Tryphons auf den Steinbänken niederläßt und über den jüdischen Krieg diskutiert, während zwei sich entfernen (9,2). Justin setzt sich auf die gegenüber liegende Seite. Damit hat Justin schon vom szenischen Aufbau her ein Gegenüber, kein Miteinander geschaffen.

Nachdem Justin festgestellt hat, dass Tryphon den heidnischen Verleumdungen der Christen, diese äßen Menschenfleisch<sup>504</sup> und frönten nach der Mahlzeit bei ausgelöschtem Licht „unerlaubten Umgang“ (10,1 ff.) keinen Glauben schenkt, sich jedoch darüber wundert, dass die Christen zwar nicht die rituellen Gebote der Juden beachten, aber dennoch „Gutes von dem Gotte zu erlangen“ hoffen, dessen Gebote sie nicht befolgen, und sich den Juden „als von Gott Wissende aufzuschwätzen versuchen“, hebt Justin, von Tryphon aufgefordert, ihm dies zu erklären, zu einer großangelegten Belehrung an.

## *b. Herablassende Wertung jüdischer Frömmigkeit*

### *b 1. Das Ende der Tora*

Justin scheint mit dem zu beginnen, was Christen und Juden gemeinsam ist, nämlich mit dem Glauben an denselben Schöpfer; aber schon mit der Formulierung, „der eure Väter aus Ägyptenland geführt hat“, setzt die Distanzierung ein. Das Bekenntnis zum Exodus kann und will offenbar die Christenheit nicht mitsprechen; denn weder

„durch Moses noch durch das Gesetz haben wir unsere Hoffnung gewonnen; sonst würden wir's ja genau so wie ihr machen. Ich nämlich, Tryphon, habe nun gelesen, es werde sowohl ein endgültiges Gesetz geben, als auch ein über alle (früheren) hinaus gültiges Bundesvermächtnis; danach müssen sich jetzt alle Menschen richten, die auf Gottes Erbe Anspruch erheben; denn bereits veraltet und allein für euch (bestimmt gewesen) ist das auf dem Horeb erlassene Gesetz; jenes aber schlechthin für alle. Ein (neues) Gesetz aber, das gegen ein (bestehendes) Gesetz erlassen wird, macht der Geltung des vorigen ein Ende; und gleicherweise setzt ein später erlassenes Vermächtnis das frühere außer Kraft. Als ewiges und endgültiges Gesetz ist uns der Messias gegeben worden und das verlässliche Bundesvermächtnis, auf das kein Gesetz, keine Vorschrift, kein Gebot mehr folgt. Oder hast du dies nicht gelesen, was Isaias sagt:

»Höret Mich, höret Mich, Mein Volk,  
Und ihr Könige öffnet mir die Ohren:  
Ein Gesetz wird ausgehen von Mir,  
Mein Gericht den Heiden zum Licht ...«<sup>505</sup>

<sup>503</sup> 9,1; Thieme, a.a.O., S. 85

<sup>504</sup> Vgl. oben, Zitat aus Eusebius, Kirchengeschichte IV,8,5

<sup>505</sup> Jes 51,4, nahezu LXX-Wortlaut mit geringfügigen Abweichungen

Und durch Jeremias spricht Er so über eben diesen Neuen Bund:

»Siehe, Tage kommen, kündigt der Herr,  
Da will ich mit Haus Israel und Haus Juda  
Schließen einen neuen Bund;  
Nicht, den<sup>506</sup> Ich schloss mit ihren Vätern  
Am Tag, da ich sie fasste bei der Hand,  
Aus Ägyptenland sie zu führen.«<sup>507</sup>

Wenn nun Gott einen künftig zu schließenden Neuen Bund angekündigt hat, und zwar zum Licht für die Heiden, wir aber sehen und vernehmen, dass um des Namens eben jenes gekreuzigten Jesus Christus willen, man von den Götzenbildern und anderm Unfug fort zu Gott hinkommt, und Ihn bis zum Tode ausharrend bekennt, und verehrt, dann vermag jedermann aus solcher Wirklichkeit und aus der begleitenden Wunderkraft zu begreifen: Dieser ist das Neue Gesetz und der Neue Bund und die Erfüllung für jene, die aus allen Heidenstämmen auf das Heil von Gott harreten. Das wahre geistliche Israel ... des unbeschnitten, auf seinen Glauben hin von Gott anerkannten, gesegneten und Vater vieler Völker geheißenen Abraham, das sind wir, die wir uns durch diesen gekreuzigten Messias zu Gott führen ließen“.<sup>508</sup>

Dieser Abschnitt macht deutlich, wie paulinische Gedanken sich in der nachpaulinischen Zeit verselbständigten und Folgen zeitigten, die Paulus nicht im Blick hatte. In der Auseinandersetzung mit Judenchristen, die von den Heidenchristen die Beschneidung forderten, leitete er in Röm 4 aus der Abrahamsgeschichte die Folgerung ab, die Verheißung gelte den Glaubenden unabhängig von der Beschneidung, da in der Tora, bevor von Abrahams Beschneidung erzählt wird, von seinem Glauben die Rede ist, der ihm als Gerechtigkeit angerechnet wurde.<sup>509</sup>

Bei Justin wird daraus jedoch die Folgerung abgeleitet, dass der Mosebund *überhaupt nicht mehr* gelte, weil er durch einen anderen abgelöst wurde. Dabei unterlaufen ihm einige Denkfehler:

1. Er rechnet nicht damit, dass die „Bünde“ mit unterschiedlichen Personengruppen geschlossen sein und daher durchaus nebeneinander gelten könnten. Für ihn steht fest, „danach müssen sich jetzt *alle* Menschen richten, die auf Gottes Erbe Anspruch erheben“.
2. Er übersieht, dass in Jer 31 von einem Bund mit dem Haus Israel und Haus Juda die Rede ist, nicht mit der Völkerwelt. Dies überspielt er mit Jes 51, indem er die Botschaft des Gottesknechtes an alle Völker mit der Bundesverheißung von Jer 31 gleichsetzt. Mit welchem Recht eigentlich?
3. Aus der faktisch zutreffenden Tatsache, dass sich die Heiden auf Grund der Jesusbotschaft zu dem biblischen Gott bekehren, nicht auf Grund der Toraverkündigung, schließt er, dass Jesus die Erfüllung jener Verheißung ist, also das neue, messianische Gesetz.

<sup>506</sup> Im hebräischen Text steht an dieser Stelle ein Vergleich, tyriB|kæ alo; auch die LXX (38,32) liest **kata**; th;n diaqhvkhñ. Indem bei Justin der Vergleich in eine direkte Aussage umgewandelt wird, verändert sich der Inhalt völlig, statt dass die *Art* des ursprünglichen Bundes mit der des neuen Bundesverhältnisses verglichen wird, bestreitet Justin mit seiner Formulierung den Zusammenhang des neuen Bundesverhältnisses mit dem ersten Bund und dem Bundesvolk Israel.

<sup>507</sup> Jer 31,31 f.

<sup>508</sup> 11,2-5; Thieme, a.a.O., S. S. 89 ff.

<sup>509</sup> Vgl. Gen 15,6 bzw. Gen 17,23

4. Er verkennt dabei, dass das von ihm im Blick auf Heiden mit Recht genannte Kriterium, „dass um des Namens eben jenes gekreuzigten Jesus Christus willen, man von den Götzenbildern und anderm Unfug fort zu Gott hinkommt, und Ihn bis zum Tode ausharrend bekennt, und verehrt“, gar nicht auf Juden anwendbar ist, weil sie diesen Gott bereits verehren und, wie die Geschichte seit der Seleukidenzeit mehr als deutlich beweist, „bis zum Tode ausharrend bekennen“. Mit diesem - auf Heidenchristen korrekt bezogenen - Argument widerlegt sich Justin Juden gegenüber selbst, ohne es zu merken!

Doch genügt ihm dies nicht. Mit der Fortsetzung des Jesajazitats versucht er Tryphon zu überzeugen, „ihr habt euer eigenes Gesetz verunehrt und den neuen heiligen Bund verachtet, nehmt ihn auch jetzt nicht an und kehrt nicht von eurem bösen Treiben um“ (12,2). Was er mit bösem Treiben meint, geht aus den folgenden Vorwürfen hervor: Die Ablehnung der christlichen Interpretation der Tora wird als Verstockung gewertet:

„Eine zweite (geistliche) Beschneidung ward schon nötig, und ihr tut noch groß mit eurem Fleisch. Sabbat feiern heißt euch das neue Gesetz immerzu, und ihr wähnt mit eines Tages Muße fromm zu sein; denn ihr wisst nicht, wozu euch das Gebot gegeben ward! Und wenn ihr ungesäuertes Brot esst, meint ihr Gottes Willen zu erfüllen. Doch nicht daran freut Sich der Herr unser Gott. (Sondern) ist da einer von euch eidbrüchig oder diebisch, er höre auf; ist einer Ehebrecher, er kehre um; so feiert man die wahren Sabbatfeiern Gottes! Und wes Hand unrein ist, der wasche sich, und er ist rein!“<sup>510</sup>

Gerade die letzte Aufforderung stellt eine Unverschämtheit dar; denn dies ist auch im Judentum unbestritten; umgekehrt kommen solche Fehltritte auch in der christlichen Gemeinde vor. Die moralische Diffamierung des geistigen Gegners ist allerdings ein immer wieder beliebtes Spiel.

## *b 2. Jüdische Waschungen und christliche Taufe*

Offensichtlich in Anklang an Jes 1,16 fährt Justin fort, „Isaias schickte euch doch nicht wirklich in ein Bad“, sondern die Reinigung geschieht „im Glauben durch das Blut des Messias und seinen Tod“ (13,1). Im Gegensatz dazu wird die Taufe als „Waschung der Buße und der Gotteserkenntnis“ bezeichnet. „Dieses ist das Wasser des Lebens; eure selbstgegrabenen Brunnen aber sind eingestürzt und für euch selbst unbrauchbar“, wird in 14,1 offensichtlich unter Bezugnahme auf die Herstellung einer Miqwe einerseits und Jer 2,13 andererseits gefolgert, um dann mit ähnlichen Vorwürfen wie in 12,3 fortzufahren.

Sogar die Erlaubnis, nach den sieben Tagen des Pessachfestes wieder normales, gesäuertes Brot zu essen, wird zu einem symbolischen Gebot umgebogen und als Aufforderung zur Änderung der alten Gewohnheiten verstanden: „Darum gebot ihnen auch Gott, nach den sieben Tagen der ungesäuerten Brote einen neuen Sauerteig zu bereiten, d. h. das Tun andersartiger Werke und nicht die Weiterführung der alten und argen“ (14,3). In 15,1-6 wird dann das Fasten kritisiert, dem schon in Jes 58 die Sorge für die Notleidenden gegenübergestellt wird. Was soll also dieser Hinweis? Er stammt ja aus dem jüdischen Traditionsgut und kann daher nicht argumentativ gegen

<sup>510</sup> 12,3; Thieme, a.a.O., S. 92

das Judentum verwendet werden, allenfalls gegen einzelne, die dagegen verstoßen. Offensichtlich weiß Justin ebenso wenig wie Barnabas, dass nach rabbinischer Auffassung sogar die Opfer nach der Tempelzerstörung durch Liebeswerke ersetzt sind.<sup>511</sup>

### b 3. Erklärung jüdischer Ritualgesetze

#### b 3a Die Beschneidung

Die Beschneidung wird nicht als Heilszeichen, sondern als Stigmatisierung verstanden:

„Die Beschneidung am Fleisch nämlich seit Abraham ward als Erkennungszeichen gegeben, damit ihr von den übrigen Erdstämmen<sup>512</sup> und von uns abge sondert seid und damit ihr allein leiden möget, was ihr jetzt mit Recht zu er leiden habt, »dass eure Lande zu Einöden werden und eure Städte niederge brannt, Fremde vor euch die Früchte verzehren« und euer keiner Jerusalem be trete.“<sup>513</sup>

Denn durch nichts anderes als durch die Beschneidung am Fleisch kennt man euch ja heraus unter den übrigen Menschen. Keiner wird doch, denke ich, zu bestreiten wagen, dass Gott das Künftige vorauswusste und weiß und einem jedem das ihm Gebührende vorbereitet.<sup>514</sup> Und so geschah auch euch nun die ses passend und gerechterweise. Denn getötet hattet ihr den Gerechten und schon vor ihm die Propheten; und noch jetzt tut ihr ab,<sup>515</sup> die da hoffen auf Ihn und Den, Der Ihn gesandt hat, den allmächtigen Gott und Schöpfer aller Dinge,<sup>516</sup> und raubt ihnen, soweit es an euch ist, die Ehre, indem ihr die an den Messias Glaubenden in euren Synagogen verflucht. Denn selbst an uns die Hand zu legen, dazu habt ihr nicht die Vollmacht von denen, die jetzt regieren; getan aber habt ihr auch das, so oft ihr nur konntet.“<sup>517</sup>

Hier erreicht die Gehässigkeit gegen Juden einen ersten Gipfel, indem näm lich (1) das Zeichen der Erwählung zum Zeichen der Aussonderung wird,<sup>518</sup> (2) die Bar-Kochba-Katastrophe als Gottesgericht verstanden, die Niederlage jedoch nicht als Folge des Aufruhrs erklärt wird, sondern (3) - in diesem Zu sammenhang völlig unmotiviert - als Strafe für die Tötung Jesu und der Pro

<sup>511</sup> Avot RN 4 (2<sup>d</sup>); Ber 55a. Vgl. oben 3.1 b

<sup>512</sup> Migne, a.a.O., Sp. ajpo; tw`n a[llwn ejqwn`n = Völker. Warum Thieme von Erdstämmen spricht, ist nicht erkennbar.

<sup>513</sup> 16,2; Thieme, a.a.O., S. 95. Hier wird Jes 1,7 direkt auf die Niederschlagung des Bar-Kochba-Aufstands bezogen.

<sup>514</sup> Das griechische Original redet partizipial von Gott und damit prinzipieller; vgl. Migne, a.a.O., Sp. 509/12: Oujdei; ga;r uJmw`n, wl nomivzw, tolmhvsei eijpei`n, o{ti mh; kai; prognvsth; tw`n givnesqai mellovtwn h`kai; e[stin oJ Qeo; i, kai; ta; a[xia eJkavstw/ proe toimavzwn.

<sup>515</sup> eigentlich „verwerfen“, „verschmähen“ (vgl. nächste Anmerkung)

<sup>516</sup> Migne, a.a.O., Sp. 512: kai; nu`n tou; i ejlpivzontai ejpæ aujto;n, kai; to;n pevmyanta aujto;n pantokratora kai; poiht;n tw`n o{lwv Qeo;n ajqetei`te.

<sup>517</sup> 16,2-4; Thieme, a.a.O., S. 95 f.

<sup>518</sup> Das Ganze wirkt wie eine Persiflage auf die Exodusgeschichte, indem statt des retten den Zeichens des Lämmerblutes an den Türpfosten nun die Beschneidung zum Erken nungszeichen wird, beim Exodus zur Rettung des Volkes Israel, bei Justin zur Vernich tung

pheten.<sup>519</sup> (4) Als eines der Motive seiner Gehässigkeit lässt Justin die sogenannte Birkat haMinim erkennen.

Hierbei handelt es sich um die 12. Bitte im Achtzehnbittengebet (Schmone Esre bzw. Amida), das damit auf 19 Sprüche anwächst.<sup>520</sup> Traktat Berachot 28 b überliefert: „Wieso achtzehn [Gebete], es sind ja neunzehn!? R. Levi antwortete: Den Minäerseggen hat man [später] in Jabne angeordnet.“<sup>521</sup> Im Neuen Testament hat diese Entscheidung von Javne möglicherweise ihren Niederschlag in Joh 9,22; 12,42; 16,2 gefunden. Bultmann stellt dazu fest: „Es ist die Zeit, die etwa von Paulus bis Justin reicht, so dass eine genauere Zeitbestimmung nicht zu gewinnen ist.“<sup>522</sup> Barrett sieht zwischen dem Synagogenbann und der 12. Bitte des Achtzehnbittengebetes einen Zusammenhang, meint aber, „sie kommt wohl nicht der Verfluchung gleich, die bei Justin, Dial 16, erwähnt wird; diese ist wahrscheinlich das Ergebnis einer Verhärtung der Gefühle zwischen Juden und Christen in der Provinz Asia, eine Verhärtung, de-

<sup>519</sup> Justin bezieht sich dabei nicht auf eine bestimmte neutestamentliche Stelle, sondern auf übliche Vorwürfe. Von der Tötung des „Gerechten“ spricht Apg 3,14; von der Verfolgung der Propheten Apg 7,51. Interessant ist, dass gerade die letzte Stelle den Vorwurf mit dem Argument „unbeschnitten an Herzen und Ohren“ (ajperivtmtoi kardivai kai; toi`i wjsivn) verbindet. Es muss also spätestens seit der Apostelgeschichte eine Verbindung zwischen dem Beschneidungsthema und dem Vorwurf der Verfolgung Christi und der Propheten gegeben haben. Zur Herkunft des Motivs der Prophetenverfolgung vgl. Steck, a.a.O.

<sup>520</sup> In der palästinischen Rezension (vgl. Str.-Billerbeck, a.a.O., Bd IV,1, S. 211 ff.) werden die Sprüche 14 und 15 der babylonischen Fassung zu einer Benediktion zusammengefasst, so dass die Gesamtzahl von 18 Bitten erhalten bleibt.

Der zwölfte „Segensspruch“ lautet (Chajim Halevy DONIN, *Jüdisches Gebet heute*, Jerusalem/Zürich 1986, S. 90): „Den Verleumdern sei keine Hoffnung, und alle Ruchlosen mögen im Augenblick untergehen, alle mögen sie rasch ausgerottet werden, und die Trotzig schnell entwurzele, zerschmettere, wirf nieder und demütige sie schnell in unseren Tagen. Gelobt seist du, Ewiger, der die Feinde zerbricht und die Trotzig demütigt.“ - Dieser Wortlaut enthält keine Bezugnahme auf Christen.

Nach der 1898 veröffentlichten, in Kairo gefundenen Fassung lautet dieser Spruch: „Den Abtrünnigen sei keine Hoffnung und die freche Regierung (= Rom) mögest du eiligst ausrotten [in unseren Tagen, und die Nazarener (μyrix]Nohæ = Christen) und die Minim (= Häretiker) mögen umkommen in einem Augenblick] ...“ (Str.-Billerbeck, a.a.O., Bd. IV,1, S. 212/213).

<sup>521</sup> Vgl. Goldschmidt, a.a.O., Bd. I, S. 125. - Donin, a.a.O., S. 90, erläutert dazu: „Der Talmud deutet an, dass dieser Segensspruch, der sich gegen die ketzerischen Sekten im Judentum richtet, in Javne zur Zeit Rabbi Gamliels des Älteren (im zweiten Jahrhundert der Zeitrechnung) festgesetzt wurde ... Nach der Meinung von Eliezer Levy war dieser Segensspruch einer der ursprünglichen achtzehn, die von Esra formuliert wurden (Jer. Berachot 2,4). Die ersten Worte »Al HaMinim« - gegen die Abtrünnigen - waren ursprünglich gegen die dem Judentum feindlichen Samaritaner gerichtet. Nachdem diese als Gefahr ausschieden, wurde der Segensspruch fortgelassen. Darauf erschien die Sekte der Sadduzäer als Bedrohung und der Segensspruch wurde erneut aufgenommen und gegen sie gerichtet mit dem Zusatz »den Zedukim sei keine Hoffnung«. Mit dem Zunehmen vieler abtrünniger Sekten (darunter auch Juden, die den christlichen Glauben annahmen) entstand eine Bedrohung des Judentums durch Juden, die andere Juden bei den Römern verleumdeten. Dieser Segensspruch bekam seine besondere Aktualität und wurde wieder eingeführt, dieses Mal in Javne, so wie es im Talmud berichtet ist.“ [Die unterschiedliche Schreibweise Javne/Javne steht bei Donin].

<sup>522</sup> Rudolf BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, KEK II, 13. Aufl., Göttingen 1953, S. 428

ren frühe Stufen sich bei Joh selbst zeigen. Wahrscheinlich befanden sich unter den Lesern des Joh Judenchristen, die aus der Synagoge ausgeschlossen worden waren, da man sie durchaus zutreffend als Abtrünnige betrachtete.“<sup>523</sup>

Justin ging nicht so akribisch vor wie Barrett, sondern verwandte die Tatsache, dass es im jüdischen Gottesdienst eine solche Formulierung gab, die er möglicherweise nicht einmal in ihrem Wortlaut kannte, als Vorwurf gegenüber den Juden. Im weiteren Verlauf bezeichnet er die Juden als „Einflüsterer“, die andere Völker gegen die Christen aufhetzen. In diesem Zusammenhang wird dann sowohl der Vorwurf der Schuld an Jesu Kreuzigung wiederholt als auch die Austreibung der Händler aus dem Tempel und das Wehe über die Schriftgelehrten als Grund für diesen Hass angegeben, der als Erfüllung prophetischer Vorhersagen gilt (17). Die Bereitschaft vieler Christen, das Martyrium zu ertragen, wird als Argument vorgetragen, dass Christen nicht zur Vermeidung von Schmerzen die Beschneidung verweigern (18,3). Vielmehr brauchen nur die Juden die fleischliche Beschneidung wegen der schon erwähnten Aussonderung, zusätzlich jedoch auch die geistliche Beschneidung, aber nicht umgekehrt die Christen die fleischliche. „Denn wenn sie notwendig wäre, wie ihr vermeint, dann hätte Gott den Abraham nicht mit der Vorhaut erschaffen“ (19,2.3). Danach folgt eine Aufzählung von Menschen, die ohne Beschneidung Gottes Gnade gefunden hatten, als ob es bei der Beschneidung um eine körperliche Voraussetzung zur Erlangung göttlicher Gunst ginge und nicht um ein von Gott gestiftetes Zeichen der Zugehörigkeit zum erwählten Volk! Hier wirkt sich aus, dass die Taufe in Parallele zu den rituellen Waschungen dargestellt wurde und nicht als Initiationsritus in Parallele zur Beschneidung. Justin versteigt sich sogar zu der die biblische Botschaft umkehrenden Behauptung, die Beschneidung sei für die Juden nötig, damit sie gemäß der prophetischen Aussage (Hos 1,9) ein „Nicht-Volk“ und ein „Nicht-Stamm“ seien (18,5).

Thieme erweist Justin wohl zu viel Ehre, wenn er schreibt, „es wäre natürlich absurd zu meinen, Justin habe vergessen, dass dann jenes »Nichtvolk« nach desselben Hosea Prophetie (Hos 2,25) sich bekehren und wieder von Gott »Mein Volk« genannt werden wird.“ Daran ist zutreffend, dass Justin Israel selbstverständlich eine Chance einräumt, wenn es sich zum Christentum bekehrt, aber eben nur dann! Davon kann Hos 2,25 keine Rede sein, und zwar nicht nur, weil dies ein Anachronismus wäre, sondern weil dort im gesamten vorausgehenden Abschnitt alle Aktivität von Gott ausgeht, nicht von dem sich bekehrenden Volk, und es sich um ein Liebesverhältnis zwischen Gott und seinem Volk und dessen Rückkehr zu ihm handelt. Davon kann bei Justin keine Rede sein. Bei ihm ist Jesus an die Stelle Gottes getreten.

### *b 3b Sabbat und Speisegebote, Opfer und Tempel*

Zum *Sabbatgebot* hat Justin nichts Spezifisches zu sagen, kann sich aber dennoch nicht einiger abfälliger Bemerkungen enthalten. Nach der Feststellung, „übrigens haben ja auch ohne Sabbatfeier alle die vorgenannten Gerechten Gottes Wohlgefallen gefunden“, kommt er auf Israels Undankbarkeit anlässlich des Goldenen Kalbs zu sprechen. Diese Begebenheit hat zwar im biblischen Text nichts mit dem Sabbat zu tun, wohl aber nach Justins gekünstelt wirkender Begründung, warum Israel der Sab-

<sup>523</sup> Charles Kingsley BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, KEK Sonderband, Göttingen 1990, S. 364

bat gegeben wurde. „Auch die Sabbatfeier nun hat Er euch zu dem Zwecke verordnet, dass ihr an Gott gemahnt werdet; das bezeichnet ja Sein Wort, wo es heißt: »Auf dass ihr erkennt, dass Ich Gott bin, euer Erlöser.«“<sup>524</sup> Dieses Wort aus Hes 20,12 bezieht sich eindeutig auf den Tag des Auszugs aus Ägypten, nicht auf den Sabbat. Dies scheint Justin weniger zu stören als die biblische Begründung des Sabbatgebots in der Schöpfungsordnung;<sup>525</sup> denn damit wäre er der Möglichkeit beraubt, die *ausschließliche* Gültigkeit für Israel zu behaupten.

Er geht in diesem Zusammenhang noch nicht einmal auf die Tatsache ein, dass Christen statt des Sabbat den Sonntag feiern.<sup>526</sup> Möglicherweise hängt dies damit zusammen, dass dieser in der damaligen Christenheit zwar als besonderer Tag begangen wurde, aber in der heidnischen Umwelt von Christen nicht als arbeitsfreier Tag gehalten werden konnte.

Hinsichtlich der jüdischen *Speisegebote* argumentiert er ähnlich wie beim Sabbat, wobei er diesen in 21,1 nochmals kurz erwähnt. Getreu seiner Methode verwendet er auch hier biblische Erzählungen und Aussagen, um die Juden gewissermaßen mit den eigenen Waffen zu schlagen. Der eigentliche, ursprüngliche Sinn dieser Stellen interessiert ihn dabei nicht.

Allerdings darf man ihm dies nicht als Ausdruck besonderer, exegetischer List und Verschlagenheit ankreiden; denn es war damals auch im Judentum üblich, sich auf die Bibel zu beziehen, indem man einzelne Verse nicht aus ihrem Zusammenhang heraus interpretierte, sondern isoliert betrachtete, vielleicht sogar aus Florilegien zitierte, in denen einzelne Bibelverse nach einem bestimmten Stichwort oder Thema zusammengestellt waren, so dass die Benutzer den innerbiblischen Sachzusammenhang möglicherweise gar nicht kannten.<sup>527</sup>

Hinsichtlich der Speisegebote entnimmt Justin auf diese Weise der Schrift:

„Auch die Enthaltung von manchen Speisen verordnete Er euch ja, damit ihr beim Essen und Trinken Gott vor Augen haben möchtet, ihr, die ihr allzu geneigt und allzu rasch bei der Hand seid, von seiner Erkenntnis abzufallen, wie auch Moses es ausspricht: »Es aß und trank das Volk und stand wieder auf zu Tanzspielen.«“<sup>528</sup> Denn dass dem Noe, weil er eben ein Gerechter war, von

<sup>524</sup> 19,6; Thieme, a.a.O., S. 99. Voraus geht die Aussage, wegen der Undankbarkeit des Volkes bei der Verehrung des Kalbes habe „Sich Gott zu diesem Volke herabgelassen und das Gebot zugestanden, Opfer zu bringen, gewissermaßen seinem Namen zu Ehren, nur damit ihr nicht Götzendienst treiben möchtet.“ D. h. eigentlich will Gott keine Opfer; aber weil das Volk sich offensichtlich nicht vom Opfern abhalten lässt, soll es lieber ihm als heidnischen Göttern opfern.

<sup>525</sup> Gen 2,2 f.; Ex 20,8 ff.

<sup>526</sup> Dies geschieht erst in 24,1

<sup>527</sup> So benutzt Paulus mit Sicherheit in Röm 3,10-18 ein Florilegium, die Apg scheint sich auf längere kohärente Passagen zu stützen. In Qumran handelt es sich etwa bei 4 Qtest um ein Florilegium.

<sup>528</sup> Das Zitat aus Ex 32,6 (Goldenes Kalb) spricht von einer Verfehlung des Volkes, die aber geahndet und von Gott vergeben wird (Ex 34). Bei Justin wird daraus eine bleibende Charaktereigenschaft der Juden gemacht. Das Recht dazu leitet Justin aus Dtn 31,16 ab, wo für die Zeit nach Mose vorausgesagt wird, dass das Volk, nachdem sich Mose „zu den Vätern gelegt“ hat, „aufstehen und fremden Göttern“ dienen wird. Dass im Original (vgl. Migne, a.a.O., Sp. 517) an dieser Stelle außerdem auf Dtn 32,15 verwiesen wird, wo im hebräischen Text von Jeschurun, in LXX allerdings wie bei Justin von Jakob die Rede ist, zeigt, dass Justin daraus den Vorwurf ableitet, Israel neige zur

Gott eingeräumt worden ist jederlei Lebewesen zu essen, nur nicht Fleisch mit seinem Blut, d. h. Ersticktes, ward euch durch Mose im Buche Genesis berichtet.“<sup>529</sup>

Dass es überhaupt noch Israeliten gibt, sieht Justin darin begründet, dass Gottes Name nicht bei den Heiden entweiht wird.<sup>530</sup> Einem Zitat aus Hes 20,21-25 werden die Leitworte entnommen; dort heißt es, dass Gott die Wüstengeneration nicht ausrottete, damit die Heiden nicht den Gott Israels für unfähig hielten, sein Volk zu schützen und in das verheißene Land zu führen. Es geht also darum, dass Gott seinem Namen nicht selbst schadet, indem er Israel straft. Der Abschnitt endet bei Hesekeil mit der sarkastisch klingenden Feststellung, Gott „gab ihnen Verordnungen, die nicht gut sind, und Rechtsweisungen, woselbst sie nicht das Leben in ihnen finden“.<sup>531</sup>

---

Unmäßigkeit (Stichworte: fett, stark, beleibt) und müsse deshalb durch Speise- und Fastengebote zu einem ethischen Lebenswandel geführt werden.

Auch in der rabbinischen Diskussion wird Dtn 31,16 eigenwillig ausgelegt, und zwar im Rahmen der Diskussion um die Auferstehung. Es ist damit ein Beispiel dafür, wie man damals mit Schriftworten umging, wenn es sich nicht um halachische Weisungen handelte, sondern um Lehraussagen, die gegenüber den Lebensregeln eine untergeordnete Rolle spielten. Hier soll dieses ausführliche Talmud-Zitat deutlich machen, wie bei prinzipiell gleicher Methode aus einem Text unterschiedliche Folgerungen gezogen werden können.

»R. Gamaliel wurde von Sadduzäern gefragt: „Woher ist zu entnehmen, dass der Heilige, gepriesen sei er, die Toten beleben wird? Dieser erwiderte ihnen: Aus der Tora, aus den Propheten und aus den Hagiographen. Sie erkannten es aber nicht an. Aus der Tora, denn es heißt: *da sprach der Herr zu Mosche: Du wirst dich bald nun zu deinen Vorfahren legen und aufstehen* [Dtn 31,16]. Jene entgegneten ihm: Vielleicht [lese man:] *und aufstehen wird dieses Volk und sich abwenden*« [Das Wort „aufstehen“ kann grammatisch sowohl zur ersten als auch zur zweiten Satzhälfte gezogen werden. Dieselbe Argumentation wird übrigens Sanh 90 b auch von R. Jehoschu‘a b. Chananja in der Auseinandersetzung mit Römern überliefert. Daran wird deutlich, dass gegenüber Auferstehungsleugnern - unabhängig von deren Beweggründen - ähnlich argumentiert wurde.]. »Aus den Propheten, denn es heißt: *deine Toten werden wieder lebendig werden, meine Leichen werden auferstehen. Erwachet und jauchzet, die ihr im Staube liegt, denn ein Tau des Lichtes ist dein Tau, und die Erde wird die Schatten [ans Licht] bringen* [Jes 26,19]. Vielleicht sind hier die Toten gemeint, die Jechezqel belebt hatte [vgl. Hes 37].« - Auf Fol 92 b desselben Traktats wird als Meinung von Rabbi Eli‘ezer wiedergegeben, dass diese Toten sich auf ihre Füße stellten, ein Lied sangen und wieder starben]. »Aus den Hagiographen, denn es heißt: *... er läßt murmeln die Lippen der Schlafenden* [HL 7,10]. - Vielleicht aber ist nur ein Bewegen der Lippen zu verstehen. Dies nach R. Jochanan, denn R. Jochanan sagte im Namen des R. Schim‘on Jehotzadaq: Wenn man eine Halacha im Namen [eines Toten] in dieser Welt spricht, so murmeln seine Lippen im Grabe, denn es heißt: *er läßt murmeln die Lippen der Schlafenden*. Bis er ihnen folgenden Schriftvers anführte: *Bezüglich dessen der Herr euren Vätern geschworen hat, es ihnen zu geben* [Dtn 11,9]; es heißt nicht *euch*, sondern *ihnen*. Hier ist also die Auferstehung der Toten in der Tora zu finden« (Sanh 90 b; Goldschmidt, a.a.O., Bd X, S. 29 f.)

<sup>529</sup> 20,1; Thieme, a.a.O., S. 100

<sup>530</sup> Migne, a.a.O., Sp. 520: i[na mh; bebhloqh`/ to; o[noma aujtou` paræ aujtoi`1. „bebhlovw“ bedeutet nach Passow, a.a.O., Bd I, S. 499: „gemein machen, entheiligen, entweihen, beflecken, profanieren“.

<sup>531</sup> 21,4; Thieme, a.a.O., S. 101

Auch hier macht sich Justin keine Mühe um das Verständnis dieses Prophetenwortes in seinem historischen und sachlichen Zusammenhang, sondern entnimmt diesem Zitat lediglich, dass die von Gott dem Volk gegebenen Gebote weder gut sind, noch Leben bringen. Dies steht in krassem Widerspruch zu Lev 18,5, dem hermeneutischen Grundprinzip rabbinischer Gebotsauslegung. Dort wird als Sinn aller Gebote und Vorschriften Gottes erklärt: „Der Mensch, der sie ausführt, wird durch sie leben“. Hesekiels gegenteilige Aussage ist als Zuspitzung angesichts der Katastrophe durch die Babylonier zu sehen. Sie bedeutet: faktisch haben sich die Gebote nicht als Leben garantierend ausgewirkt,<sup>532</sup> also war dies auch nicht ihr Sinn. Sondern Gott hat sie gegeben, damit sein Volk daran scheitert. Eine solche selbstkritische Anklage ist legitim. Sie wird jedoch falsch, wenn sie (1) von ihrem Entstehungszusammenhang losgelöst zur allgemeingültigen Aussage umgemünzt und (2) von Außenstehenden den ursprünglichen Empfängern als Vorwurf entgegengehalten wird.

Hinsichtlich der *Opfer* bezieht sich Justin wie Barn 2,4 ff. auf die prophetische Kultkritik und sieht in der Einrichtung des Jerusalemer Tempeldienstes eine Maßnahme gegen den Hang zur Götzenverehrung, was tatsächlich dem Sinn der Kultzentralisation unter Josia entsprechen dürfte. Dennoch klingt es hochmütig, wenn Heidenchristen Juden vorhalten:

„Auch den sogenannten Jerusalemer Tempel<sup>533</sup> gestand Er ja nicht deshalb als Sein Haus oder seine Wohnung zu, weil Er sein bedurft hätte, sondern damit ihr wenigstens in diesem Bereich euch Ihm zuwenden und keinen Götzendienst treiben möchtet.“ - Dies wird mit Jes 66,1 begründet.

### c. *Der rat- und hilflose Tryphon*

In 25,6 kommt Tryphon zu Wort<sup>534</sup> mit der Frage: „Was soll das nun heißen, dass du sagst, von uns werde niemand nichts erben auf dem heiligen Berge Gottes?!“

Justin stellt angeblich ein Missverständnis richtig, unterstreicht damit aber nur die christliche Position:<sup>535</sup>

„Das sage ich keineswegs, ... sondern, die den Messias verfolgten und verfolgen und nicht bereuen, die werden nie nichts erben auf dem heiligen Berge! Aber selbst die Heidenstämme, welche an Ihn gläubig geworden sind und ihre Sünden bereut haben, die werden erben mit den Patriarchen und den Propheten und den Gerechten, so viele ihrer sind aus Jakobs Stamm. Auch wenn sie nicht den Sabbat feiern und nicht sich beschneiden lassen und nicht die Festzeiten beobachten, werden sie doch vollkommene Erben des heiligen Gottes-Erteils sein.“<sup>536</sup>

Tryphon wehrt sich zunächst, indem er Justin vorwirft, willkürlich die Prophetenstellen auszuwählen, die dem Sabbat widersprechen, die anderen jedoch nicht zu

<sup>532</sup> Vgl. dagegen Röm 7,10

<sup>533</sup> Migne, a.a.O., Sp. 525: Kai; ga;r to;n nao;n to;n ejn jIerousalh;m ejpiklhqevnta. Das Verb „ejpikalevw“ besitzt ein breites Bedeutungsspektrum, das von „berufen“ bis „anklagen“ reicht. Ich würde daher übersetzen: „den Tempel in Jerusalem, auf den man sich beruft“.

<sup>534</sup> In 23,3 hatte es noch geheißen, dass keiner eine Antwort gab, so dass Justin weiterfuhr.

<sup>535</sup> Gegenfrage und Richtigstellung sind hier als dramaturgisches Element zu werten, das die christliche Auffassung unterstreicht.

<sup>536</sup> 26,1; Thieme, a.a.O., S. 108 f.

erwähnen,<sup>537</sup> und führt seinerseits Gegenbelege an,<sup>538</sup> worauf Justin die Durchführung von Opfern und der Beschneidung am Sabbat mit der süffisanten Frage verbindet, ob denn Gott selbst die Priester und Beschneider mit den entsprechenden Vorschriften zum Sündigen aufgefordert habe, wenn er diese auch für den Sabbat anordnete. Zeigt dies nicht, dass der Sabbat doch nicht so ernst gemeint ist? Aber auch die Tatsache, dass Sabbat und Beschneidung den vor Mose und Abraham Lebenden nicht geboten wurde, ist für Justin ein Beweis, dass beide nur untergeordnete Bedeutung besitzen.

An dieser Stelle zollt Tryphon Justin Anerkennung für seine Argumentationsweise und erklärt die - in der rabbinischen Diskussion bekannte - Erklärung, Gott habe es eben so gewollt, als eine billige Ausrede, worauf Justin nicht versäumt zu behaupten, seine Darlegungen beruhen auf der Schrift und der Geschichte. Dies nutzt er zu einem missionarischen Aufruf:<sup>539</sup>

„Da ich also von den (heiligen) Schriften und den Tatsachen aus argumentiere und verhandle, so zögert und zaudert doch nicht, auch mir Unbeschnittenem Glauben zu schenken! Kurz ist ja die Zeit, die euch für den Anschluss verbleibt. Wenn der Messias erst wiedergekommen sein wird, werdet ihr umsonst Buße tun, umsonst weinen, denn dann wird er euch nicht mehr erhören!“<sup>540</sup>

Tryphon hätte auf dem Hintergrund rabbinischer Argumente eigentlich andere Trümpfe in der Hand gehabt, Justins Argumenten zu begegnen; denn (1) gehören diese Tätigkeiten<sup>541</sup> nicht zu den 39 Hauptarbeiten, die am Sabbat verboten sind, (2) wird in der rabbinischen Diskussion, ob man am Sabbat Verbotenes tun darf, wenn es um Lebensrettung geht, gerade auf diese Beispiele Bezug genommen.<sup>542</sup> Daran wird deutlich, dass es sich nicht um einen echten, sondern um einen fiktiven Dialog handelt, für den sich Justin einen äußerst unbeholfenen jüdischen Gesprächspartner zurechtlegt, der es ihm mühelos ermöglicht, ihn und seine Auffassung lächerlich zu machen. Wahrscheinlich besaß Justin auch zu wenig tiefer reichende Kenntnisse vom Judentum, um seinen Gesprächspartner kompetenter antworten lassen zu können.

Selbst Thieme ist diese anmaßende Art peinlich und er bemüht sich, diese Aussage zu entschärfen: „Dieser Satz gilt natürlich für jeden einzelnen Juden und Heiden; es liegt Justin fern, damit bestreiten zu wollen, dass »ganz Israel gerettet werden wird« (Röm 11,26), wie Gottes Wort im ganzen Neuen Testament verbürgt; das beweisen die Ausführungen 33,2“<sup>543</sup> Liest man jedoch besagte Stelle bei Justin nach, stößt man erneut auf dasselbe Denkschema. Nachdem zunächst Jesus mit dem in Ps 110 genannten Priester auf Ewigkeit nach der Ordnung des Melchisedek gleichgesetzt wurde, heißt es dann:

„So wie Melchisedek von Moses als Priester des höchsten Gottes beschrieben ist, wie derselbe auch Priester für die Unbeschnittenen war und den ihm Zehnten darbringenden beschnittenen Abraham segnete, ebenso hat Gott Jenen, Welcher auch vom Heiligen Geiste Herr geheißen wird, als seinen künftigen

<sup>537</sup> 27,1 ff.

<sup>538</sup> Z. B. Jes 58,13 ff.

<sup>539</sup> 28,1-2

<sup>540</sup> 27,5; Thieme, a.a.O., S. 110 f.

<sup>541</sup> Opfern und Beschneiden

<sup>542</sup> Vgl. oben, Exkurs: Rabbinische Sabbatbestimmungen

<sup>543</sup> Thieme, a.a.O., S. 242, Anm. 69

Hohenpriester für die Unbeschnittenen offenbart, und noch dazu, dass er die Ihm nahenden, das heißt ihm glaubenden und seinen Segen suchenden Beschnittenen (schließlich) aufnehmen und segnen wird.“<sup>544</sup>

Dies bedeutet *gerade nicht* die Rettung *ganz Israels*, sondern nur derer, die sich Ihm - das heißt vom Zusammenhang her: Jesus! - nähern und von ihm segnen lassen. Wäre es anders gemeint, könnte Justin seinem Partner sagen: Bleibe deiner Erwählung gewiss, dann hast du Anteil an der kommenden Welt, aber gestehe uns Christen das Recht zu, unser Vertrauen auf Jesus zu setzen, nicht auf den Beschneidungsbund! - Aber dies sagt er nicht, sondern er ist im Gegenteil bemüht, Tryphon zu überzeugen, dass er und alle Juden sich auf dem Irrweg befinden und bis zum Kommen des Messias nur noch wenig Zeit zur Buße haben.

Justin dreht sogar den Spieß um und hält Tryphon vor, die Juden förderten die Verleumdung Gottes bei den Unvernünftigen, die dies nicht wie Justin und andere Christen durchschauen, solange sie nicht offen zugeben, dass sie selbst die von den Völkern für unsinnig gehaltenen Gebote nur deshalb erhalten haben, weil Gott nichts Unsinniges gebietet, sondern „dass Er euer böse handelndes und seelisch krankes Volk zur Umkehr und geistlichen Buße gerufen hat“.<sup>545</sup>

#### d. *Christologie auf dem Prüfstand*

Das Thema wechselt zur Christologie. Als Justin nach längeren Ausführungen über die Vollmacht des Erlösers auf Grund verschiedenster Schriftstellen eine Pause macht, findet Tryphon eine Gelegenheit zu antworten:

„Gerade diese und ähnliche Schriftstellen nötigen uns, Mann, den als »Menschensohn« von dem »Alten an Tagen« die ewige Königsherrschaft Empfangenden in Herrlichkeit und Größe zu erwarten; dieser euer sogenannter Messias aber ist ohne Ehre und Herrlichkeit gewesen, wie er auch dem äußersten Fluch im Gottesgesetz verfiel; er ist doch gekreuzigt worden!“<sup>546</sup>

##### d.1 *Der geweissagte gekreuzigte Messias*

Selbstverständlich bereitet es Justin mit seiner christlichen Interpretation von Jes 53 keine Schwierigkeit, die Kreuzigung des Messias als vorhergesagt darzulegen. Das Gespräch nimmt nun allerdings unfreundlichere Formen an. Tryphon wirft Justin vor: „Du sollst wissen, dass du den gesunden Menschenverstand vermissen lässtest, wenn du solches sagst“<sup>547</sup> Justin verteidigt sich gegen diesen Vorwurf,

„ich habe weder einen Wahnsinnsanfall, noch den Verstand verloren; sondern prophezeit ist's, dass der Messias nach seiner Himmelfahrt uns aus der Gefangenschaft des Irrtums in die seine nehmen und Wundergaben geben werde ... Wir nun als Empfänger dieser Gaben von dem in die Höhe aufgefahrenen Messias beweisen euch ... aus den prophetischen Worten, dass ihr unverständ-

<sup>544</sup> 33,2; Thieme, a.a.O., S. 115

<sup>545</sup> 30,1; Thieme, a.a.O., S. 111. Andere Lesart bei Migne, a.a.O., Sp. 537: ο{ti to;n lao;n uJmw`n ponhreuovmenon, kai; ejn novsw`/ yucikh`/ uJpavrconta, eijj ejpistofh;n kai; metavnoian tou` Patro; kevkleke

<sup>546</sup> 32,1; Thieme, a.a.O., S. 113

<sup>547</sup> 39,3; Thieme, a.a.O., S. 121; Original: 'Oti parafronei`i tau`ta levgwn, ejpivsqataiv se bouvlomai. (Migne, a.a.O., Sp.560)

dig seid und »mit den Lippen nur« Gott und seinen Messias ehrt, wir dagegen auch in Werken und Erkenntnis und Herzinnigkeit bis zum Tode, die wir aus der ganzen Wahrheit heraus Jünger geworden sind.<sup>548</sup> Gleichweise aber zögert ihr auch deshalb zu bekennen, dass dieser der Messias ist, wie es die Schriften erweisen und alles, was in seinem Namen erscheint und geschieht, damit ihr nicht von den Regierenden verfolgt werden möget,<sup>549</sup> welche unter der Einwirkung des bösen und verwirrenden Geistes ... nicht aufhören werden zu töten und zu verfolgen, die da den Namen des Messias bekennen, bis er wiederkommt und sie alle vertilgt und einem jeden zuteilt, wessen er wert ist.“<sup>550</sup>

Justins Christologie ist von einfachem Zuschnitt; sie entspricht in etwa dem Bild der Reden in der Apostelgeschichte. Dies erleichtert es einem jüdischen Gesprächspartner, sich argumentativ damit auseinanderzusetzen. Daher kann Tryphon an dieser Stelle erstmals selbst die Initiative ergreifen, ohne dass sich Justin damit in Verlegenheit bringen ließe; denn dieser fiktive Dialog ist so angelegt, dass jüdische Argumente immer der Entfaltung christlicher Positionen dienen. Ganz im Sinne Justins empfindet auch Thieme den Fortgang des Gesprächs.<sup>551</sup> Dennoch macht dieser Dialog gerade auch in seiner Einseitigkeit deutlich, welche Themen zwischen Christen und Juden jener Zeit strittig waren, und mit welchen Argumenten Christen ihre Ansichten verteidigten bzw. Juden davon zu überzeugen suchten.

„Da sprach Tryphon: Gib uns doch einmal den Grund dafür an, dass dieser, von dem du sagst, dass er gekreuzigt worden und in den Himmel aufgefahren, der Messias Gottes ist.“<sup>552</sup>

Justin geht nicht auf diese Frage ein. Er verweist auf eine passendere Stelle und fährt in seiner christologischen Deutung alttestamentlicher Aussagen fort. So wird z. B. das Passalamm auf Christus gedeutet, das Bestreichen der

<sup>548</sup> Original: ajpo; tw`n profhtikw`n lovgwn ajpodeivknumen ajnohvtou, kai; ceivlesi movnon timw`ntai to;n qeo;n, kai; ton Cristo;n aujtu`. HJmei` de; kai; ejn e[rgoi; kai; gnwvsei kai; kardiva/ mevcri qanavtou, oiJ ejk pavsh; th`i ajlhqe`ai memaqhteumevnoi, timw`men. (Migne, a.a.O., Sp. 560). Indem Justin betont, die Christen fürchteten Gott „mit Werken“, nimmt er für die Christen gegen die Juden gerade das in Anspruch, was nach jüdischen Selbstverständnis das Merkmal jüdischer Gottesverehrung ist. Ein Spruch des R. Chanina b. Dossa (Avot III,12) zeigt, welchen Rang das *Umsetzen* des Gelernten in *Lebensvollzug* einnimmt: „Jeder, dessen Taten seine Weisheit übertreffen, dessen Weisheit hat Bestand; und jeder, dessen Weisheit seine Taten übertrifft, dessen Weisheit hat keinen Bestand.“ (Vgl. auch Elazar b. Asarja, Avot III,22).

<sup>549</sup> Ein ähnliches Argument wird 44,1 vorgebracht. Bei diesem Vorwurf muss es sich um ein traditionelles Element handeln, das nicht in die damalige historische Situation passt; denn nach dem Bar-Kochba-Aufstand standen die Christen beim römischen Staat in höherem Ansehen als die Juden (vgl. auch Eusebius, Kirchengeschichte IV,13,1-7, a.a.O., S. 205 f. und IV,26,3 ff., a.a.O., S. 225 f.; unten, Kap 3.5.1)

<sup>550</sup> 39,4-6; Thieme, a.a.O., S. 121

<sup>551</sup> Thieme kommentiert (a.a.O., S. 122), Tryphon „kann sich noch nicht, wie die späteren Rabbiner, durch Umdeutung des Isaias-Zeugnisses vom leidenden Gottesknecht auf das ganze Gottesvolk ... der zwingenden Gewalt des prophetischen Offenbarungszeugnisses entwinden“. Damit zeigt Thieme, wie sehr er selbst der Justinschen Argumentation verfallen ist und sich nicht einmal auf dem Stand christlicher alttestamentlicher Exegese befindet.

<sup>552</sup> 39,7; Thieme, a.a.O., S. 122

Türpfosten mit Blut beim Exodus als Salbung der Gläubigen mit dem Blut Christi. Dabei dient die Tempelzerstörung als Beweis, dass die Passafeier von vornherein nur als vorläufiges Zeichen gemeint war.

„Und dass auch jenes Gebot nur auf Frist gegeben war, beweise ich also: Gott gestattet das Passalamm nirgendwo zu opfern als nur »an der Stätte, wo Sein Name angerufen ist«, wohl wissend, dass Tage kommen würden, wo nach der Passion des Messias die Stätte zu Jerusalem euren Feinden dahingegeben werden und einfach alle Opferhandlungen aufhören würden stattzufinden!“<sup>553</sup>

#### d. 2 Geboren von der Jungfrau

Den Zyklus seiner „Schriftbeweise“ für die Vorläufigkeit der jüdischen Riten schließt Justin ab, indem er nochmals darauf verweist, dass diese wegen der Hartherzigkeit der Juden gegeben und in dem als ewiges Gesetz und neuer Bund von der Jungfrau geborenen Christus verwirklicht sei. Damit ist das Stichwort für die bereits angekündigte Beweisführung gegeben, dass Jesus der erwartete Christus sei. Sehr ausführlich geht er dabei auf Jes 7,10-16 ein, und zwar in der auch von Mt übernommenen Fassung der LXX,<sup>554</sup> die das entsprechende hebräische Wort mit *parthénos* (Jungfrau) wiedergibt.<sup>555</sup> Darauf bezieht sich die Schlussfolgerung:

„Dass nun in Abrahams Geschlecht nach dem Fleisch niemand jemals von einer Jungfrau geboren ward oder geboren erklärt ward außer unserem Messias, das ist allen offenkundig.“<sup>556</sup>

<sup>553</sup> 40,2; Thieme, a.a.O., S. 123. Geradezu geschmacklos ist der darauf folgende Hinweis auf die Vorhersage des Kreuzestodes Jesu in der Vorschrift, das Passalamm am Spieß zu braten, weil dieses beim Braten die Form eines Kreuzes annehme. In den beiden Böcken des Versöhnungstages sieht Justin das erste und zweite Erscheinen Christi vorgebildet (40,3 f.). Die Beschneidung am 8. Tag wird als Hinweis auf den Auferstehungstag als „achten“ Wochentag verstanden (41,4) usw. Als historisch denkender und exegetisch geschulter Theologe ist man trotz Kenntnis antiker Hermeneutik beschämt, weil hier durchaus übliche Methoden nicht zur Vergewisserung eigener Auffassungen verwendet werden, sondern zur Bloßstellung derer, um deren Schriften es dabei geht.

Thieme fasst das meiste nur kurz zusammen, ohne auf Einzelheiten der „Beweisführung“ einzugehen. Ob ihm die Absurdität derartiger Argumentationen bewusst war, ist nicht zu erkennen. Immerhin fühlt er sich genötigt, den Hinweis auf das Opfern in Jerusalem (40,1) in Anm 97 (S. 243) unter Hinweis auf Dtn 16,5 f. (LXX) noch zu verstärken, „da kaum bestreitbar sein dürfte, dass dort das Gesetz die Passahfeier außerhalb der Stiftshütte bzw. des Tempels formell untersagt, ist mit Recht den Rabbinen seit der Väterzeit ihre ganze willkürliche Verdrehung des von ihnen mit den Lippen so hoch geehrten alttestamentlichen Gesetzes gerade an diesem Beispiel immer wieder von der Kirche vorgehalten worden; aber lieber feiern sie gesetzwidrig das höchste Fest, welches das Gesetz kennt, als zuzugeben, dass es in Jesus Christus erfüllt und aufgehoben ist zum höchsten aller Feste, dem Seiner Auferstehung.“ (Hervorhebungen von mir).

Hier werden Justins judenfeindliche Äußerungen noch überboten und dies in einem Buch, das 1944 das Imprimatur erhielt! Der Autor hätte also bereits wissen können, wohin die christliche Verunglimpfung des Judentums letztlich führte, indem sie innere Sperren gegen antijüdische Ausschreitungen, Verfolgungs- und Vernichtungsmaßnahmen außer Kraft setzte.

<sup>554</sup> Mt 1,23, Ἀιδου; hJ parqevno" ejn gastri; e{xei kai; tevxetai uiJovn (der zweite Teil des Verses wird bei Mt gegenüber LXX leicht verändert)

<sup>555</sup> Vgl. dazu auch unten, 6.2.2 a

<sup>556</sup> 43,7; Thieme, a.a.O., S. 127

Offensichtlich wurde der Streit zwischen Christen und Juden um die richtige Übersetzung von Jes 7,14 und die darauf aufbauenden theologischen Schlussfolgerungen bereits zu Justins Zeit geführt. Nachdem er in 43,8 schon einmal kurz auf das jüdische Verständnis eingegangen war, lässt er - nach einem Gedankenaustausch über die Heilsaussichten<sup>557</sup> der großen Gerechten der Bibel und der Judenchristen sowie der Erörterung jüdischer Messiasvorstellungen - Tryphon geradezu offensiv äußern:

„Die Schrift enthält nicht: »Siehe, die Jungfrau wird empfangen und einen Sohn gebären« sondern: »Siehe, das junge Weib wird empfangen und einen Sohn gebären« ... es ist aber die ganze Prophetie auf Ezechias [Hiskia] gesprochen, für den das Eintreffen des darin Prophezeiten erwiesen wird. Aber in den sogenannten griechischen Mythen heißt es, dass Perseus von der Jungfrau Danae geboren worden sei, nachdem der bei ihnen Zeus Geheißene auf sie niedergegnet sei in Gestalt von Gold. Und ihr solltet euch schämen, dass ihr ebendasselbe wie jene sagt, und vielmehr diesen Jesus einen menschengeborenen Menschen nennen und beim Schriftbeweis für seine Messianität, dass er wegen seines gesetzlichen und vollkommenen Lebenswandels gewürdigt worden sei, zum Messias erwählt zu werden. Aber Wundergeschichten zu erzählen erküht euch lieber nicht, damit ihr nicht überführt werdet, so Törichtes wie die Griechen daherzuschwatzen!“<sup>558</sup>

So fiktiv dieser Dialog auch sein mag, so enthält er doch offensichtlich Argumente, die in Gesprächen zwischen Christen und Juden damals offensichtlich eine Rolle spielten. Darüber, dass Jesus der bereits gekommene Messias sei, wäre eine Verständigung zwischen Christen und Juden wohl nicht möglich gewesen; aber immerhin wird deutlich, unter welchen Voraussetzungen der christliche Glaube nicht als heidnische Mythologie erschienen wäre:

1. Verzicht auf die Behauptung, Jes 7,14 spreche von einer *Jungfrauengeburt* und weise auf eine *spätere Erfüllung*<sup>559</sup> hin.
2. Nachweis eines *toratreuen Lebenswandels* als Voraussetzung für Jesu Erwählung als Messias.<sup>560</sup>
3. Verzicht auf Nachweise der *Übernatürlichkeit Jesu*, weil der jüdische Messias keine übernatürliche Gestalt, sondern ein von Gott für diese Aufgabe erwählter Mensch ist.

Justin ist selbstverständlich zu einer derartigen Christologie nicht bereit, obwohl diese etwa in Röm 1,3 f. durchaus eine Stütze hätte. Die Entwicklung des christlichen Dogmas war jedoch längst über dieses judenchristliche Stadi-

<sup>557</sup> Die Fragestellungen sind typisch christlich, nicht jüdisch, sofern sich die Frage nach den Bedingungen des Heils für Juden auf Grund des jüdischen Erwählungsbewusstseins nicht stellt. Justins Tryphon fragt dagegen (46,1; Thieme, a.a.O., S. 182): „Wenn aber welche auch jetzt noch unter Beobachtung des durch Moses Angeordneten leben wollen und dabei doch an diesen gekreuzigten Jesus glauben, anerkennend, dass er der Messias Gottes und ihm gegeben sei, schlechthin alle zu richten, und sein auch das ewige Königtum (αἰϰϰῶν, kai; αὐτοῦ ἐστὶν ἡ ἀϊϰϰῶν βασιλεία), vermögen auch solche gerettet zu werden (δύναται kai; αὐτοὶ; σωθῆναι...)?“ Die Satzkonstruktion wirkt im Griechischen organischer als in Thiemes Übersetzung, auch wenn die Frage erst am Ende gestellt wird.

<sup>558</sup> 67,2; Thieme, a.a.O., S. 128

<sup>559</sup> Rund 700 Jahre!

<sup>560</sup> Tryphon zeit sich damit gegenüber einem adoptianischen Messianismus durchaus aufgeschlossen (vgl. auch Kap 4.3 Paulus von Samosata)

um hinausgegangen.<sup>561</sup> So verwundert es nicht, dass Justin sich auf seine bisherige Position versteift, indem er Jesu Toratreue als Erfüllung des göttlichen Heilsplans darstellt und das Erdenleben Jesu nicht als Zeichen seines wahren Menschseins wertet, sondern als Ausdruck dessen, „dass Er Sich dem Kreuzestod unterzog und der Menschwerdung und dem Erleiden all dessen, was die *von eurem Stamm* Ihm angetan“ haben.<sup>562</sup>

### d. 3 Erschlagende „Schriftbeweise“

Justin begnügt sich jedoch nicht mit diesem antijüdischen Seitenhieb, sondern zwingt Tryphon anschließend zu allerlei Zugeständnissen, die nicht mehr durch längere Erörterungen hergeleitet, sondern Schlag auf Schlag Tryphon entgegengeschleudert werden,<sup>563</sup> dass dieser nur noch antworten kann, „die Schriften zwingen mich, das zuzugestehen“, „... auch das nötigen uns die Schriften zuzugestehen“, oder er antwortet, dass die Propheten „... es tatsächlich vorhersagten“. Über die Furcht und das Zittern des Volkes Israel am Sinai heißt es nur: „Und jener gestand es zu“<sup>564</sup>, ohne den geringsten Hinweis auf die jüdische Interpretation dieser Stelle. Schließlich endet dieses verbale Bombardement mit der Feststellung: „Auch dem, sprach er, müssen notwendigerweise zustimmen, die da Freunde der Wahrheit sind und nicht des Streites.“<sup>565</sup>

<sup>561</sup> Bereits in Kap 56 hatte Justin mit Hilfe einer uns heute abenteuerlich erscheinenden Exegese von Gen 18 und 19 nachzuweisen versucht, dass die hebräische Bibel von einem anderen Gott als dem, der die Welt erschaffen hat, spricht, und zwar nicht dem Sinn (Wesen), sondern der Zählung nach (ο{ti outoi ο{ te tw`/ jAbraa;m, kai; tw`/ jIakw;b, kai; tw`/ Mwsei` w\fqai legovmenoi kai; gegrammevnoi Qeo;ι, e{terovi ejsti tou` pavnta poihsantoi Qeou`, ajriqmω`/ levgw, ajlla; ouj gnwvmh/. Migne, a.a.O., Sp. 600). Dabei bedeutet gnwvmh nach Passow, a.a.O., Bd. I, S. 565, „Sinn, Inhalt“; ich nehme daher an, dass Justin mit gnwvmh das meint, was im Nicaenum mit „Wesen“ bezeichnet wurde. Die Art der Formulierung wirkt hier noch unbeholfen, unentwickelt. Da jedoch Justin in diesem „Dialog“ letztlich ein Selbstgespräch führt, werden diese Schwächen nicht aufgezeigt, sondern Tryphon ständig zu Zugeständnissen gezwungen. Wie ein Versuch, sich einem unangenehmen Gespräch entziehen zu wollen, wirkt schließlich der Hinweis auf das herannahende Ende des Tages und die mangelnde Vorbereitungsmöglichkeiten für ein solches Gespräch, das sich auf die Schrift stützt, wobei Tryphon angeblich noch nie jemanden gehört hat, der so gründlich untersuchte, forschte und bewies. (h{ te hJmevra prokovptei, kai; hJmei`ι pro;ι ta;ι ou{twι ejpikinduvnoui ajpokrivseiι ou[k ejsmen e{toimoi: ejpeidh; oujdeno;ι oujdevpote tau`ta ejreunw`ntoi, h] zhtou`ntoi, h] ajpodeiknuvntoi ajkhkovamen: kai; sou` levgontoi / oujk hjneicovmeqa, ej mh; pavnta ejpi; ta;ι Grafa;ι ajnh`ger: Migne, a.a.O., Sp. 601/604). Die Diskussion wird mit Erörterungen über szenische Einzelheiten weitergeführt, wobei immer Justin der Belehrende, Tryphon der kleinlaut Beigebende ist.

<sup>562</sup> 67,6; Thieme, a.a.O., S. 129; Hervorhebung von mir.

<sup>563</sup> Zum Folgenden vgl. 67,7-11; Thieme, a.a.O., S. 104 f. - Dabei wirkt das griechische Original noch stakkatohafter als die deutsche Übersetzung.

<sup>564</sup> Original: Kajkei`noi wJmolovghse (Migne, a.a.O., Sp. 632). Mit dem Wortstamm *homo-* *log-* ist eine Ausdruckweise der religiösen christlichen Sprache aufgenommen. Es besagt soviel wie, „er bekannte es“.

<sup>565</sup> 67,11; Thieme, a.a.O., S. 105. Im Original: Kai; touvtw/ sunqevsqai, e[fh, ejk panto;ι tou;ι filalhveiι, ajlla; mh; filevridai ajnagkai`on. (Migne, 67,17; a.a.O., Sp. 632)

Eigentlich wäre der „Dialog“ damit bereits beendet; denn nach diesen Eingeständnissen müsste Tryphon nun Christ werden. Dass er diesen Schritt nicht vollzieht, erweist ihn nach Justins Gesprächsdramaturgie in den Augen seiner Leserschaft als *halsstarrig*, was Justin beabsichtigt. Dies wird in 68, 1 auch ausdrücklich ausgesprochen.<sup>566</sup> Ein neuer Gesprächsgang wird dadurch ausgelöst, dass Justin behauptet, wenn er jetzt das Gespräch beende, würde dies für ihn keinen Nachteil bedeuten, worauf *Tryphon ihn bittet*, ihn an seinen mit viel Mühe und Anstrengung erworbenen Einsichten teilhaben zu lassen, um sie an der Schrift zu überprüfen.<sup>567</sup> Die folgenden Kapitel bieten eine Fülle von „Schriftbeweisen“ dafür, dass Jesus, gerade auch als der Gekreuzigte, der von der Schrift vorhergesagte Messias ist, nach dem in Israel kein Prophet mehr aufgetreten ist (87,3).<sup>568</sup>

Nachdem Tryphon zugestanden hat, dass die Schrift das Leiden des Messias voraussage, wird auch die *Art* des Leidens als Kreuzigung aus der Schrift abgeleitet, und zwar aus der Amalekiterschlacht, indem die von Mose zum Gebet ausgebreiteten Hände während Josuas Schlacht<sup>569</sup> als Voraussage der Kreuzigung gedeutet werden (90). Sogar der Stier im Mosesegen für Joseph<sup>570</sup> muss wegen der Kreuzesform des Schädels kurioser Weise als Beleg für die Segnungen des Kreuzes erhalten, von der kupfernen Schlange ganz abgesehen (91).

#### d. 4 Die Heilsgaben Christi

Vom Liebesgebot ausgehend, das Jesus als Zusammenfassung aller Gebote gelehrt hat, wird Israel beschuldigt, noch niemals Gott, die Propheten und einander geliebt zu haben, sondern von jeher Götzendiener gewesen zu sein, die, die die Gerechten töten, sogar an Christus Hand angelegt haben und heute noch in ihren Sünden beharren, indem sie gerade diejenigen verfluchen, die nachweisen, dass der von ihnen gekreuzigte Jesus der Christus ist.<sup>571</sup> Hier haben wir geradezu ein Kompendium der christlichen Judenbeschuldigungen im 2. Jahrhundert vor uns!

Worin die Bedeutung Jesu besteht, wird in typologischer Deutung der kupfernen Schlange, die als einzige Ausnahme vom Bilderverbot das Kreuz Jesu bezeichnen muss (94,5), gesehen. Der Blick auf Jesu Kreuz rettet vom Fluch,

<sup>566</sup> Der Vorwurf der Verhärtung wird noch öfter wiederholt.

<sup>567</sup> In diesem Zusammenhang ist u. a. von Schriftstellen die Rede, die von den Christen christologisch gedeutet werden, von den jüdischen Gelehrten jedoch angeblich aus der Bibel gestrichen wurden (Kap. 72 und 73). Dieser Vorwurf ist objektiv falsch. Denn diese Stellen stehen teilweise sogar in der *hebräischen* Bibel, teilweise nur in *einigen* lateinischen Handschriften, teilweise sind sie *völlig unbekannt*. Dies zeigt, dass offensichtlich vor der endgültigen Kanonisierung mehrere Textvarianten im Umlauf waren, die dann für entsprechende Argumentationen eine Grundlage bilden konnten. Hier entlocken sie Tryphon das Geständnis, die Streichung einzelner Verse oder Wörter aus dem biblischen Text sei ein unglaublicher Vorgang.

<sup>568</sup> Weitere Themen sind eschatologische Fragen.

<sup>569</sup> Josuas Name wird in der LXX mit *Jesus* wiedergegeben.

<sup>570</sup> Dtn 33,17: „Er ist herrlich wie sein erstgeborener Stier; und Hörner des Büffels sind seine Hörner. Mit ihnen stößt er die Völker nieder, [alle] miteinander [bis an] die Enden der Erde.“

<sup>571</sup> 93,4: *eijdwlolavtrai pavntotote, kai; fonei`1 tw`n dikaiavn/ euJrivskesqe wJ1 kai; mevcrii aujtu` tou` Cristou` ta; cei`rai ejpiballei`n uJma`1, kai; mevcri nu`n ejpimevnenein th` kakiva/ uJmw`n, katarwmevnou kai; tw`n tou`ton to;n ejstaurwmevnon uJfæ uJmw`n ajpodeiknuvntwn ei`nai to;n Cristovn.* (Migne, a.a.O., Sp. 697/700)

dem alle unterliegen, da niemand alles befolgt hat, was die Tora lehrt. Dies wird aber sofort als Vorwurf an die Juden vorgetragen:

„Wenn nun der Vater aller wollte, dass sein Christus den Fluch aller aus Liebe zu den Menschen einer jeden Generation auf sich nehme, wenn er zugleich wusste, er werde ihn nach seinem Kreuzigungstode wieder<sup>572</sup> auferwecken, warum redet ihr so, als wäre er, der dem Willen des Vaters entsprechend das Leiden auf sich nahm, verflucht worden?“<sup>573</sup>

Das Heilswerk Christi besteht also darin, dass Jesus den Fluch des Kreuzestodes erträgt und damit den Fluch, der wegen der Toraübertretung alle Menschen treffen müsste, aufhebt. Hier handelt es sich um ein vereinfachtes paulinische Denkmodell.<sup>574</sup> Justin versäumt aber nicht zu betonen, dass die Juden, die nach seiner Überzeugung den Tod Jesu verschuldet haben, trotz dessen Heilswirkung nicht entschuldigt seien (95,3). Vielmehr fällt der Fluch auf die, die den Gekreuzigten für verflucht halten und seine Gläubigen verfluchen (96).<sup>575</sup> Indem Justin fortwährend bemüht ist, Tryphon durch Schriftdeutungen nachzuweisen,<sup>576</sup> dass Jesus der verheißene Messias ist, besteht die wichtigste Heilsgabe darin, dass er alles geoffenbart hat, was Christen durch seine Gnade aus der Schrift entnehmen;<sup>577</sup> d. h. die gesamte allegorisch-typologische Schriftauslegung ist selbst eine Offenbarung Christi. Dieser Grundsatzklärung schließt sich dann eine ausführliche allegorische Auslegung des 22. Psalms an, die sich aber lediglich auf einzelne Ereignisse aus dem Leben Jesu bezieht, nicht auf die Bedeutung seines Wirkens, wenn man davon absieht, dass die Bitte, „Rette mich aus dem Rachen des Löwen und von den Hörnern der Büffel! Du hast mich erhört“ (Ps 22,22), als Bitte Jesu um Auferweckung verstanden wird mit der Absicht, dass auch wir am Ende unseres Lebens diese Bitte an Gott richten (104,3).

Jesus wird als Hohepriester bezeichnet (116,1), das Abendmahl als eucharistisches Opfer von Brot und Wein, das Gott als einziges annimmt (117,1). Kapitel 118 beginnt mit dem missverstandenen Aufruf:

„Auf Grund all dessen macht doch lieber ein Ende mit eurer Streitsucht und bekehrt euch, bevor der große Gerichtstag kommt, an dem klagen werden sie alle aus euren Stämmen, welche Ihn, den Messias durchbohrten, wie aus der Schrift vorhergesagt ich's erwies!“<sup>578</sup>

N Justin nochmals einige Begründungen für seine christliche Überzeugung angeführt hat, bestätigt ihm Tryphon, dass es ihn trotz der vielen Wiederholungen freut, ihn zu hören (118,5). Tryphon scheint auf dem besten

<sup>572</sup> Im Original fehlt „wieder“, so dass der Satz theologisch sachgerechter ist (vgl. Migne, a.a.O., Sp. 701: Eij ou\v ... oJ Path;r ... eijdw;1 ajnasthvsei ajto;n staurwqevnta kai; ajpoqanovnta ...)

<sup>573</sup> 95,2; Thieme, a.a.O., S. 157

<sup>574</sup> Vgl. Gal 3,10-14; allerdings argumentiert Pls differenzierter, Justin plakativer.

<sup>575</sup> Zum Synagogenbann vgl. oben, Kap. 3.4.2 b. 3a

<sup>576</sup> Darin ist er ein verlässlicher Zeuge z. T. wohl auch Wegbereiter dessen, wie Christen im 2. Jh. gegen jüdische Bestreitungen des Jesusglaubens argumentierten

<sup>577</sup> 100,2: jApekavluyen ou\n hJmi`n panta; o{sa kai; ajpo; tw`n Grafw`n dia; th`1 cavrito1 ajtout` nenohvkamen (Migne, a.a.O., Sp. 709)

<sup>578</sup> 118,1; Thieme, a.a.O., S. 160 f.

Wege zu sein, Christ zu werden, ohne dass Justin eine überzeugende Christologie vorgetragen hätte. Was kann nun noch folgen?

e. *Das alte und das neue Israel*

Justin wiederholt im dritten Teil vieles bereits Gesagte, so dass nur noch auf einige Gesichtspunkte abzuheben ist.

Aus dem Moselied greift er einige Verse heraus und folgert aus dem Vers, „Sie haben *mich* zur Eifersucht gereizt durch einen Nicht-Gott, haben mich gekränkt durch ihre Nichtigkeiten; so will auch *ich* sie zur Eifersucht reizen durch ein Nicht-Volk, durch eine törichte Nation will ich sie kränken“:<sup>579</sup>

„Und nachdem jener Gerechte umgebracht war, sind wir als anderes Volk erblüht und zu neuen vollen Ähren herangereift. Aber nicht nur Volk sind wir, sondern heiliges Volk“.<sup>580</sup>

Für diese Aussage greift er auch auf andere Schriftstellen zurück,<sup>581</sup> lässt aber bezeichnender Weise V. 36 des Moselieds unberücksichtigt, in dem von Gottes Sinnesänderung und der Aufhebung der Verwerfung die Rede ist.<sup>582</sup> Die eigentliche Bruchstelle wird allerdings durch sein Verständnis des neuen Bundes von Jer 31,31 ff. markiert. Nach einem kurzen Gedankenaustausch, ob mit der Verheißung an die Glaubenden aus den Völkern nicht die Proselyten gemeint seien, führt Justin aus:

„Ich aber blickte nur auf Tryphon hin und sagte: Nein! Wenn nämlich das Gesetz die Heiden und jene, denen es gegeben ist, erleuchten könnte, wozu bedürfte es eines *Neuen Bundes*? Da jedoch Gott den Erlass eines neuen Bundes sowie eines ewigen Gesetzes und Gebotes angekündigt hat, werden wir doch daraus nichts vom alten Gesetz und dessen Proselyten heraushören, sondern vom Messias und Seinen Proselyten, uns, den Heiden, welche Er erleuchtet hat“.<sup>583</sup>

Justins Ausführungen ergehen sich mehr und mehr in Diskriminierungen der Juden und ihrer Gelehrten, während die Christen als das wahre Israel herausgestellt werden, die sich zudem durch größere Glaubenstreue auszeichnen. Alles, worauf sich Juden berufen könnten, wird ihnen bestritten. Allerdings kann echte Reue sie auch jetzt noch retten. Justin spricht von Bösewichtern, die auf Grund eigener Schuld von Gott bestraft werden:

„Infolgedessen können, wenn sie Buße tun, alle, die da wollen, von Gott Barmherzigkeit erfahren; ... aber nicht wie ihr und andere euresgleichen selbstbetrü-

<sup>579</sup> Dtn 32,21, Revidierte Elberfelder Bibel

<sup>580</sup> 119,3, Thieme, a.a.O., S. 163

<sup>581</sup> Z. B. Gen 41,5 - ohne jedoch darauf zu achten, dass diese vollen Ähren von den dünnen verschlungen werden! Jes 62,12 - ohne zu berücksichtigen, welche Rolle Jes 62 nach rabbinischem Verständnis für die Zukunftshoffnung des Judentums spielt: Gerade aus diesem Vers wird die Überzeugung abgeleitet: „Ganz Israel hat Anteil an der kommenden Welt“, (Sanh X[XI],1).

<sup>582</sup> „Denn der HERR wird sein Volk richten, und über seine Knechte wird er sich erbarmen, wenn er sieht, dass geschwunden die Kraft und der Sklave und der Freie dahin sind.“ Vgl. außerdem V. 43: „Laßt jauchzen, ihr Nationen, sein Volk! Denn er rächt das Blut seiner Knechte, und Rache wendet er auf seine Gegner zurück, und sein Land, sein Volk entsühnt er.“

<sup>583</sup> 122,5; Thieme, a.a.O., S. 166 f.



dem 4. Jahrhundert, der zu einem Teil M. Chester Beatty, zum anderen Teil der Universität Michigan gehörte. Die Publikation erfolgte durch Campbell Bonner im Jahr 1940.<sup>589</sup> Dieser kurze wissenschaftsgeschichtliche Rückblick macht deutlich, wie jung und sporadisch unsere Kenntnisse teilweise sind. Unsere Untersuchungen können daher immer nur zeigen, was gedacht und wie argumentiert werden konnte, ohne den Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben. Sofern die erhaltenen Schriften aber einen gemeinsamen Trend erkennen lassen, dürfen sie dennoch als exemplarisch für die theologische Entwicklung angesehen werden.

### 3.5.1 Zur Person: Meliton, Bischof von Sardes

„Meliton, Bischof von Sardes, † vor 190 nChr, nach Eusebius ... Verfasser von Traktaten und Apologet ..., schrieb im Herbst 175 eine Apologie, die durch ihren erstmaligen Hinweis auf die seit Augustus »nachweisbare« Förderung des röm[ischen] Reiches durch das Christentum berühmt wurde“.<sup>590</sup> Viel mehr Biografisches ist nicht bekannt.

Eusebius erwähnt ihn erstmals im Zusammenhang mit einem Erlass des Kaisers Antoninus Pius an die „Vertretung Asiens“, in welchem dieser feststellt, Christen, die lieber sterben, als die römischen Götter anzubeten, seien aus den Verfolgungen als Sieger hervorgegangen. Er verweist auf eine Anordnung seines Vaters Hadrian, Christen nicht zu belästigen, und schreibt sogar: „Sollte aber jemand darauf beharren, einen Christen als solchen vor Gericht zu führen, dann soll der Angeklagte, wenn er wirklich Christ ist, freigesprochen, der Kläger aber verhaftet werden.“<sup>591</sup>

Im Anschluss an diesen Erlass nennt Eusebius seinen Gewährsmann: „Hierfür ist Zeuge Meliton, Bischof von Sardes, der damals lebte. Sein Zeugnis ergibt sich aus einer an den Kaiser Verus<sup>592</sup> zugunsten unserer Lehre gerichteten Apologie.“<sup>593</sup> Aus dieser Apologie zitiert Eusebius im 26. Kapitel.<sup>594</sup>

Meliton beklagt sich darin über neue Gesetze für Asien und bezeichnet die dahinter Stehenden als „nach fremden Gütern gierige Menschen ...“, um offen auf Raub auszugehen und solche, die nichts Böses getan haben, Tag und Nacht auszuplündern.“ In dieser Apologie, in der er in höfischem Unterwürfigkeitsstil bezweifelt, dass diese Anordnungen auf den Kaiser zurückgehen, begründet er seine Bitte, „du mögest uns, da man uns offen beraubt, nicht im Stiche lassen“, mit dem Hinweis: „Unsere Lehre erwachte dereinst kräftig im Schoße von Barbaren, reifte unter der ruhmreichen Regierung deines Vorgängers Augustus unter deinen Völkern zur Blüte und brachte vor allem deiner Regierung Glück und Segen. Von da ab nämlich erhob sich die römische

<sup>589</sup> Blank, a.a.O., S. 22; dort weitere textgeschichtliche Einzelheiten. Blank stützt sich auf den Bonner-Text und bietet eine gut lesbare Übersetzung, die jedoch gelegentlich an Lohses kritischer Ausgabe überprüft werden muss.

[Hrsg.] Bernhard LOHSE, *Die Passa-Homilie des Bischofs Meliton von Sardes*, Leiden 1958, beschreibt die Besonderheiten seiner Neuausgabe des Textes folgendermaßen: „Lediglich in zweifacher Hinsicht weicht die vorliegende Ausgabe an einigen Stellen von Bonner ab: einmal bezüglich der Ergänzungen der zahlreichen Lücken, die der Papyrus-Kodex enthält; zum anderen hinsichtlich der an manchen Stellen nicht zu umgehenden Konjekturen“ (Vorwort, S. 3).

<sup>590</sup> RGG<sup>3</sup>, a.a.O., Bd IV, Sp. 846

<sup>591</sup> Eusebius, Kirchengeschichte, IV,13,1-7, a.a.O., S. 205 f.

<sup>592</sup> = Mark Aurel, Nachfolger des Antoninus Pius

<sup>593</sup> Eusebius, Kirchengeschichte, IV,13,8, a.a.O., S. 206

<sup>594</sup> Eusebius, Kirchengeschichte, IV,26,5-11, a.a.O., S. 225 f.

Macht zu Größe und Glanz.“ Einzig Nero und Domitian werden als „Kaiser, welche von böswilligen Menschen verführt, unsere Religion in üblen Ruf zu bringen versuchten“, bezeichnet. Dass Kaiser Augustus im Weihnachtsevangelium genannt wird, hat Meliton offensichtlich zu der pauschalen Aussage verleitet, dass diese „Lehre, welche zugleich mit dem Reiche groß geworden ist, mit Augustus ihren Anfang genommen hatte“. Offensichtlich ist Meliton daran gelegen, durch die Parallelisierung zwischen der Entwicklung der Kirche und des römischen Kaisertums die Zusammengehörigkeit beider Größen zu suggerieren und Mark Aurel durch die Hervorhebung der Verdienste seines Großvaters Hadrian und seines Vaters Antoninus Pius um das Christentum für eine solche Politik zu gewinnen. „Da du von den Christen die gleiche Meinung wie diese Kaiser, ja eine noch gütigere und verständigere Vorstellung hast, sind wir von dir erst recht überzeugt, dass du alle unsere Bitten gewährst.“

Meliton gehört also zu den diplomatisch recht geschickt argumentierenden Apologeten. Eusebius zählt im gleichen Kapitel auch eine stattliche Liste von theologischen Abhandlungen des Bischofs Meliton auf. Dies lässt nicht nur auf damals recht ungestörte christliche Entfaltungsmöglichkeiten schließen, sondern schildert Meliton auch als einen Bischof, dem an christlicher Volksbildung gelegen ist. Leider sind uns diese Werke nur ihren Titeln nach bekannt; nicht einmal grobe Inhaltsangaben hat Eusebius überliefert. So kann man mit Blank feststellen: „Man wird, wenn man diese stolze Titelreihe überblickt, von einer gewissen Wehmut erfüllt, dass wir keines dieser Werke mehr kennen. Theologisch müssen sie außerordentlich interessant gewesen sein“.<sup>595</sup> Blank nennt ihn „den ältesten Theologen der »Heilsgeschichte«“.

Das Interesse an diesen Schriften kann sich durchaus auf recht unterschiedliches beziehen. Für uns wäre vor allem wichtig, welches Verhältnis zu Juden und Judentum sich darin niederschlägt, d. h., ob sich „die Theologie Melitons auch hier in jener großen Linie bewegte, die in der Passa-Homilie zu erkennen ist.“<sup>596</sup> Dies ist zu befürchten, während Blanks Bemerkung eher positiv gemeint ist.<sup>597</sup>

Für eines seiner Werke, das zweibändige „Osterfest“, gibt Eusebius sogar die Entstehungszeit an: „Bezüglich der Schrift »Das Osterfest« ist die Abfassungszeit angegeben, da Meliton einleitend bemerkt: »Als Servilius Paulus<sup>598</sup> Prokonsul in Asien war und Sagaris den Martertod erlitt, wurde in Laodicea viel über das Osterfest, das gerade in jene Tage fiel, disputiert und diese Schrift verfasst.“<sup>599</sup> Blank geht jedoch davon aus, dass es sich dabei nicht um unsere Passa-Homilie handelt.<sup>600</sup>

Eusebius erwähnt Meliton noch im Zusammenhang mit anderen theologischen Autoren von Rang (V,28,5) sowie in einer Übersicht über die theologi-

<sup>595</sup> Blank, a.a.O., S. 15 f.

<sup>596</sup> Blank, a.a.O., S. 16

<sup>597</sup> Melitons geringschätzigere Meinung über das jüdische Volk macht auch die Bezeichnung als „Barbaren“ in dem Zitat aus seiner Apologie deutlich, obwohl man dabei sowohl den damaligen hellenistischen Sprachgebrauch als auch den devoten Hofstil berücksichtigen muss.

<sup>598</sup> Kraft, Eusebius, a.a.O., S. 225, Anm. 101: „Ein Prokonsul Asiens mit Namen Servilius Paulus ist sonst nicht bekannt: Der Name muss wohl Sergius Paulus heißen, wie ihn Rufinus bezeichnet.“

<sup>599</sup> Eusebius, Kirchengeschichte IV,26,3, a.a.O., S. 225

<sup>600</sup> Blank, a.a.O., S. 14 f.

schen Quellen des Klemens von Alexandrien (VI,13,9). Sein Tod wird nirgends direkt erwähnt. „Der Bischof Polykrates von Ephesus, der Wortführer der kleinasiatischen Gemeinden im Osterfeststreit (um 190), ... nennt ihn »Meliton den Eunuchen, der sein Leben vollkommen im Heiligen Geiste geführt hat«. Nach seinem Zeugnis ist Meliton um diese Zeit bereits gestorben, »er liegt in Sardes und erwartet die Heimsuchung vom Himmel, bei der er von den Toten auferweckt werden wird.“<sup>601</sup>

### 3.5.2 Anliegen und Anlage der Passa-Homilie

#### a. Ein Dokument der Quartadezimaner

Unser Kirchenjahr enthält Feste, bei denen das Datum feststeht, aber der Wochentag wechselt (z. B. Weihnachten, Epiphania, Reformationstag), und Feste, für die der Wochentag feststeht, dafür aber das Datum wechselt (z. B. Karfreitag, Ostern und die davon abhängigen Feste). Da das Weihnachtsfest sich erst sehr spät und ursprünglich in Verbindung mit anderen Daten entwickelt hat,<sup>602</sup> kann dieses bei der Frage, wie in der frühen Christenheit die Festzeiten festgelegt wurden, außer Acht bleiben. Anders verhält es sich mit der Festlegung des Ostertermins.

Die neutestamentlichen Angaben stimmen darin überein, dass Jesus an einem Freitag gekreuzigt wurde. Als Auferstehungstag gilt der Tag nach dem Sabbat. Differenzen gibt es jedoch darüber, ob dieser Freitag der erste Tag des Festes war (Synoptiker) oder der Rüsttag zum Passafest (Johannes). Da im jüdischen Festjahrkreis das Passafest immer in der Nacht vom 14. auf 15. Nissan beginnt, allerdings damit auf wechselnde Wochentage fällt,<sup>603</sup> stand die Christenheit vor der Frage, ob sie wegen der Verbindung von Tod und Auferstehung Jesu mit einem Passafest jährlich am jüdischen Passa dieses Ereignisses gedenken, oder wegen der Auferweckung am 1. Tag der Woche der Freitag-Sonntag Kombination den Vorzug geben sollte. Eine als „Quartadezimaner“ bekannte Gruppe beging den 14. Nissan und verdankt dieser Tatsache ihren Namen. Einzelheiten der Diskussion um Ursprung und Verbreitung der unterschiedlichen Festberechnungen können wir hier auf sich beruhen lassen.<sup>604</sup>

Die Passa-Homilie des Meliton von Sardes spiegelt die Praxis der Quartadezimaner. Was aber bedeutete es, wenn Christen „das Passa gleichzeitig mit den Juden am 14.-15. Nissan“ feiern, „indem sie an dem Datum festhielten, das in den Evangelien für das letzte Abendmahl und den Todestag Jesu ... angegeben wird“<sup>605</sup>? Verschiedene Antworten sind denkbar.

- Für Jerusalemer Judenchristen könnte die Passafeier als Erinnerung der göttlichen Befreiung aus der ägyptischen Sklaverei so unauflösbar gewesen sein, dass durch die Hinrichtung Jesu lediglich ein neuer Sinn *hinzugetreten* wäre: zu Mose tritt Jesus, zur Befreiung aus Ägypten tritt die Befreiung aus den Unfreiheiten der gegenwärtigen Welt.

<sup>601</sup> Blank, a.a.O., S. 14; vgl. auch Eusebius, a.a.O., S. 268

<sup>602</sup> Vgl. Hans MAAß, „Das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns“, Beiträge Pädagogischer Arbeit, 1992/I

<sup>603</sup> In Qumran hatte man einen Sonnenkalender von 364 Tagen, nach dem jedes Datum in jedem Jahr auf denselben Wochentag fiel! Vgl. Hans Maaß, Qumran, a.a.O., S. 182 ff.

<sup>604</sup> Vgl. dazu Blank, a.a.O., S. 26 ff.

<sup>605</sup> Blank, a.a.O., S. 26

- Nach der Trennung von der jüdischen Gemeinde (etwa ab 41) könnte das christliche Gedenken an Jesu Tod und Auferstehung *an die Stelle* des jüdischen Passafestes getreten sein.

Die Passa-Homilie des Meliton zeigt, dass „die allzu enge Nähe zum jüdischen Passa bei den Qu[artadezimanern] eine antijüdische Polemik erzeugte“,<sup>606</sup> die durch Mischung verschiedenster Traditionselemente noch verstärkt wurde. Die bei Meliton vorliegende Ausformung dieser Polemik muss im Heidenchristentum entstanden sein. Jedoch auch Judenchristen, die sich für die wahren Gläubigen des Gottesvolkes hielten, könnten einer solchen Sicht aufgeschlossen gegenüber gestanden haben.

b. *Das Alte ist vergangen! - Melitons Rhetorik und Hermeneutik*

Vergegenwärtigt man sich den Redestil und den Aufbau dieser Predigt, so kann man sich nicht des Eindrucks erwehren, hier einen äußerst geschickten Redner vor sich zu haben, der genau weiß, welche Register er ziehen muss, um bei seinen Zuhörern Eindruck zu hinterlassen.

Auffallend sind vor allem die kurzen Sätze mit ihren additiven Aussagen, d. h. Aufzählungen, die sich zu einer Gedankenkette reihen, deren Eindruck man sich nicht leicht entziehen kann, hinzu kommen refrainartige Wiederholungen ganzer Absätze, die noch größere Eindringlichkeit bewirken. Es wird kaum argumentiert, eher deklamiert. Bei der Ausmalung der letzten ägyptischen Plage werden die Zuhörer beispielsweise in die seelische Verfassung der todgeweihten Erstgeburt und deren Angehörigen einbezogen. Dies ist fast aufführbar wie ein antikes Drama!<sup>607</sup>

Der theologische Grundgedanke, der Melitons Hermeneutik bestimmt, ist j  
t und neu. Dabei wird allerdings das apokalyptische Schema, das davon ausgeht, dass am Ende der Tage der Sinn der alten Schriften erst richtig verstanden wird,<sup>608</sup> verlassen, indem einerseits die Vorstellung, man lebe selbst am Ende der Tage und Gottes Gericht stehe unmittelbar bevor, keine Rolle mehr spielt, und andererseits auch nicht das richtige, d. h. tiefere Verständnis der alten Schriften behauptet wird, sondern die Außerkraftsetzung dessen, was einmal gegolten hat.

Dies wird etwa an Melitons grundlegenden Ausführungen über das Verhältnis von Modell und Wirklichkeit deutlich:

<sup>35</sup> „Alles, was geschieht und was man liest, gehört dem Gleichnis zu.<sup>609</sup> Das Gelesene (ist) Gleichnis, das Geschehene ist Vorbild, damit das Geschehene durch das Vorbild gezeigt und das Gelesene durch das Gleichnis<sup>610</sup> erhellt würde.

<sup>36</sup> Ohne Vorbild wird kein Werk errichtet.<sup>611</sup> Oder wird nicht das Künftige durch das vorzeichnende Bild geschaut?

<sup>606</sup> Blank, a.a.O., S. 34

<sup>607</sup> Bernhard LOHSE, *Das Passafest der Quartadezimaner*, Gütersloh 1953, S. 15, hält diese Homilie für „wesentlich erbaulich gehalten“.

<sup>608</sup> Vgl. oben 3.1 b

<sup>609</sup> Nach Lohse, Passa-Homilie, a.a.O., S. 18, ist dieser Abschnitt nur lückenhaft überliefert.

<sup>610</sup> Nach Lohse, Passa-Homilie, a.a.O., S. 18: parabolhv

<sup>611</sup> Nach Lohse, Passa-Homilie, a.a.O., S. 18, formuliert Meliton anders: tou`to de; givnetai kataskauh`ı e[rgon (d. h. der Begriff „Vorbild“ fehlt, statt dessen wird die Verbalkon-

Um des Zukünftigen willen entsteht das Vorbild,<sup>612</sup> aus Wachs, aus Lehm oder aus Holz, damit das Zukünftige, das errichtet werden soll, als an Größe überragender, als an Kraft mächtiger, als an Ansehen schöner, als in der Ausstattung reicher geschaut würde durch das kleine und vergängliche Vorbild.

<sup>37</sup> Wenn nun aber aufgerichtet wird, worauf das Vorbild<sup>613</sup> (hinwies), dann wird das, was das Bild des Kommenden trug, als nicht mehr brauchbar abgelöst; denn auf das, was wahr ist von Wesen, ist das, was dessen Bild war, übergegangen.<sup>614</sup> Das, was einst wertvoll war, wird wertlos, wenn das Wesenhaft Wertvolle offenbar wird.

<sup>38</sup> Denn Jeglichem ist seine Zeit beschieden.

Du begehrt dieses Vorbild, weil du in ihm das Bild des Kommenden erblickst. Du besorgst den Stoff für das Vorbild, du begehrt dieses um jenes willen, das einmal aus ihm errichtet werden soll. Du führst das Werk aus: dieses allein begehrt du, dieses allein liebst du, in ihm siehst du das Vorbild, den Stoff und die Wahrheit.

<sup>39</sup> Wie es sich nun mit den vergänglichen Gleichnissen verhält,<sup>615</sup> so auch mit den unvergänglichen; wie mit den irdischen Dingen, so auch mit den himmlischen Dingen.

Denn so wurde auch des Herren Heil und Wahrheit in dem Volke (Israel) vorgebildet und die Lehren des Evangeliums wurden vom Gesetz vorherverkündigt.<sup>616</sup>

Wer diese Ausführungen unbefangen liest, kann sich ausmalen, welche Folgerungen daraus im weiteren Verlauf gezogen werden. Darauf wird an späterer Stelle Bezug genommen. Hier soll es nur um den hermeneutischen Ansatz gehen: Das Alte besaß Bedeutung als musterhaftes Modell, wird dann aber, wenn das eigentliche Werk vollendet ist, „als nicht mehr brauchbar abgelöst“.<sup>617</sup>

Auf diesem Hintergrund sind auch die Eingangssätze zu verstehen, die - ohne die später gegebene Herleitung durch einen Analogieschluss - mit suggestiv beschwörenden Worten die Zuhörenden auf die Grundüberzeugung einstimmen wollen, dass das im Alten Testament (hier trifft diese Bezeichnung auch inhaltlich zu) Geschriebene veraltet ist. Nach der Verlesung des biblischen Exodusabschnitts heißt es:

„<sup>2</sup> Nun begreifet also, Geliebte, wie neu und wie alt, wie ewig und wie augenblickshaft, wie vergänglich und wie unvergänglich, wie sterblich und unsterblich es ist, das Mysterium des Passa.

---

struktion verwendet: „so geschieht es bei der Errichtung eines Werkes“). D. h. Blanks einheitliche Übersetzung unterschiedlicher Begriffe (hier und in den folgenden Zeilen) verleiht dem Ganzen eine zusätzliche Stringenz, die Melitons Text so nicht besitzt. Melitons Sprache ist variantenreicher.

<sup>612</sup> Lohse, Passa-Homilie, S. 18: prokevnthma, nach Passow, a.a.O., Bd II/1, S. 1129 u. a. = „Vorzeichnung, Muster, Grundriss, Modell“. prokevnthma ebenfalls in 36 Ende.

<sup>613</sup> Lohse, Passa-Homilie, S. 18: tuvpoı - ebenfalls in 38. Dort als Entsprechung

<sup>614</sup> Lohse, Passa-Homilie, S. 18: paracwrh`sen tw` / fuvsei ajlhqeı` th;n peri; aujtou` eijkovna.

<sup>615</sup> Lohse, Passa-Homilie, S. 19: wJı gou`n ejn toi`ı fqartoi`ı paradeivgmasin

<sup>616</sup> Blank, a.a.O., S. 109 ff.; Fortsetzung vgl. unten, Kap. 3.5.3 a

<sup>617</sup> Dieser Logik sind die Baumeister des Jerusalemer „Felsendoms“ offensichtlich nicht gefolgt; das Modell ist heute noch neben der großen Moschee über dem heiligen Felsen als „Kettendom“ zu sehen.

<sup>3</sup> Alt nach dem Gesetz, neu nach dem Wort, augenblickshaft nach dem Vorbild, ewig nach der Gnade; vergänglich durch die Schlachtung des Schafes, unvergänglich durch das Leben des Herrn; sterblich durch das Grab in der Erde, unsterblich durch die Auferstehung von den Toten.

<sup>4</sup> Alt ist das Gesetz, neu das Wort; augenblickshaft das Vorbild, ewig die Gnade; vergänglich das Schaf, unvergänglich der Herr, der, wie das Lamm, nicht gebrochen wurde, sondern auferstand als Gott.<sup>618</sup>

In drei Anläufen werden alt und neu, ewig und augenblickshaft, vergänglich und unvergänglich, sterblich und unsterblich einander gegenübergestellt, bis das Stichwort „der Herr“ gefallen ist. Dann wird das Stichwort „Lamm“ bzw. „Schaf“ aufgegriffen und an diesem Beispiel deutlich gemacht, dass es bei der Einsetzung des Passa ebenso wenig um ein echtes Lamm geht, wie Jesus im buchstäblichen Sinn ein Schaf ist. Auch hier ist die *Suggestivkraft* der Formulierungen, nicht ihre *logische Überzeugungskraft*, ausschlaggebend für die Wirkung:

<sup>(4)</sup> „Er wurde wie ein Schaf zur Schlachtung geführt, aber ein Schaf war er nicht; und wie ein stummes Lamm, aber er war auch kein Lamm. Denn das Eine (geschah) als Vorbild, das Andere ward als Wahrheit erfunden.<sup>619</sup>

<sup>5</sup> Denn an die Stelle des Lammes trat Gott und an die Stelle des Schafes ein Mensch, in dem Menschen aber Christus, der (in sich) das All umfasst.

<sup>6</sup> Denn wirklich, die Schlachtung des Schafes und die Feier des Passa und die Schrift des Gesetzes ist in Christus enthalten, um dessentwillen alles im alten Gesetze geschah, um wieviel mehr in dem neuen Wort!<sup>620</sup>

Diese plakative Sprache mit ihren apodiktischen Behauptungen, die kein Argumentieren zulässt, drängt geradezu die Frage auf, woher Meliton eigentlich weiß, dass sich Alttestamentliches und Neutestamentliches zueinander verhalten wie „Vorbild“ und „Wahrheit“, d. h. Modell und Wirklichkeit? Könnte es nicht ebenso gut sein, dass sie sich verhalten wie Vorbild und Abbild, Ursprung und Nachahmung? Wäre das Heil etwa weniger gewiss, wenn das Abbild dem Vorbild genau entspräche?

Es hätte durchaus die Möglichkeit bestanden, dass die Heidenchristenheit ihr Verhältnis zum Judentum auf diese Weise definiert hätte. In der paulinischen Wendung, „zuerst die Juden“ (Röm 1,16; 2,10; vgl. auch 3,9) und in seinem Bild von der Wurzel und den Zweigen (Röm 11,17 ff.) klingt ein solches Verständnis ebenso an wie in der Vorstellung, dass Israel vorübergehend verhärtet ist, bis die Fülle der Heiden zum Heil gelangt ist (Röm 11,25). Dieser paulinische Ansatz wurde offensichtlich nicht fortgesetzt.

Die Antwort kann nur lauten: Aus dem (möglicherweise auch durch die Religionspolitik der römischen Kaiser jener Jahre gestärkten) Selbstbewusstsein der Christenheit heraus entwickelte sich die Überzeugung, dass man nicht nur die auf den kommenden Richter und Retter wartende Gemeinschaft der Treuen sei, sondern selbst schon Teil und Anfang dieser neuen Welt. Hier also hatte sich bereits ein Kirchenbewusstsein entwickelt, das nach der offiziellen Anerkennung durch Kaiser Konstantin und der Erhebung der katholi-

<sup>618</sup> Blank, a.a.O., S. 101

<sup>619</sup> Lohse, Passa-Homilie, S. 12: Entsprechung von *tuvpoi* und *ajlhvqeia*.

<sup>620</sup> Blank, a.a.O., S. 102

schen Kirche „zur alleinberechtigten Staatskirche“<sup>621</sup> seine Früchte tragen konnte: Die Kirche als einzige Heilsvermittlerin.<sup>622</sup>

### 3.5.3 Das Bild des Volkes Israel bei Meliton

#### a. Das abgesetzte Gottesvolk

Gemäß Melitons Hermeneutik kann Israel gar nicht mehr Volk Gottes sein, sondern nur Modell dessen, was Gott eigentlich mit diesem Begriff meint. Entsprechend seinen grundsätzlichen Ausführungen folgert Meliton:

<sup>(39)</sup> „Denn so wurde auch des Herren Heil und Wahrheit in dem Volke (Israel) vorgebildet und die Lehren des Evangeliums wurden vom Gesetz vorherverkündet.<sup>40</sup> So wurde das Volk (Israel) zum Vorbild seiner Absicht,<sup>623</sup> und das Gesetz zur Schrift eines Gleichnisses: Das Evangelium ist die Auslegung des Gesetzes und seine Fülle, und die Kirche die Stätte der Wahrheit.“<sup>624</sup>

Wenn hier die Tora als „Schrift des Gleichnisses“ bezeichnet wird, macht dies nicht nur den Umgang dieser Gemeinde mit der Schrift Israels deutlich, sondern auch den Anspruch, dass nur die Kirche mit ihrer symbolischen Deutung diese Schrift richtig versteht. Das johanneische Wort, der Geist werde die Jünger in alle Wahrheit einführen (Joh 16,12), wird also exklusiv verstanden, d. h. nur die christliche Sicht der Dinge ist Wahrheit, nicht: die christliche Sicht enthält noch tiefere Einsichten, wobei hier offen bleiben kann, ob möglicherweise schon das Johannesevangelium dieses exklusive Denken vertritt.

Für Meliton steht jedenfalls fest, dass „die Kirche die Stätte der Wahrheit“ ist, d. h. außerhalb dieser Kirche und damit auch im Volk Israel gibt es keine Wahrheit. Zumindest gibt es dort keine Wahrheit *mehr!* Denn Meliton würde sich den eigenen Ast absägen, wenn er dem Judentum jegliche Beziehung zur Wahrheit absprechen würde. Dann nämlich könnten weder Israel noch seine Schriften Modell der „Absichten“ Gottes sein. Deshalb erklärt er:

„<sup>41</sup> Das Vorbild besaß seinen Wert vor der Wahrheit, und das Gleichnis war bewundernswert vor der Auslegung; das bedeutet: Das Volk Israel war wertvoll bevor die Kirche erstand, und das Gesetz war bewundernswert, bevor das Evangelium aufstrahlte.

<sup>42</sup> Doch seit die Kirche erstand und das Evangelium vorgelegt wurde, wurde das Vorbild entwertet und übergab seine Kraft an die Wahrheit; und das Gesetz wurde erfüllt und übergab seine Kraft an das Evangelium,<sup>625</sup> wie das Vorbild entwertet wird und das Bild dem wesenhaft Wahren übergibt, und wie das Gleichnis entwertet<sup>626</sup> wird durch das Aufleuchten der Auslegung.

<sup>43</sup> So auch wurde das Gesetz erfüllt durch das Aufleuchten des Evangeliums,

<sup>621</sup> Heussi, a.a.O., S. 97

<sup>622</sup> In diesem Verständnis der Christenheit sowie im Verhältnis von Schrift und christlicher Verkündigung geht Meliton über Justin hinaus. Dies führt auch zu einem noch schärferen Kontrast gegenüber dem Judentum.

<sup>623</sup> Lohse, Passa-Homilie, S. 19, bietet einen abweichenden Text: *ejevneto ou'n oJ lao;:i prokevnthma th`i ejkklhsiva; kai; oJ novmoi grafh; parabolh`i, hJ de; eujaggevlion dihvghma novmou kai; plhvrvma, hJ de; ejkklhsiva ajpo[do]cei`n th`i ajlhqeiva;.*

<sup>624</sup> Blank, a.a.O., S. 110 f.

<sup>625</sup> Diese Zeile fehlt bei Lose, Passa-Homilie, a.a.O., S. 19

<sup>626</sup> Bei Lohse, Passa-Homilie, a.a.O., S. 19: *plhrou`ntai* (erfüllt)

und das Volk Israel wurde entwertet durch das Erstehen der Kirche,  
 und das Vorbild wurde aufgelöst durch die Erscheinung des Herrn.  
 Und heute ist das, was einst wertvoll war, wertlos geworden durch die Offenbarung des wesenhaft Wertvollen.“<sup>627</sup>

Dies wird anschließend auf einzelne Merkmale der Passafeier übertragen: Schlachtung, Tod und Blut des Schafes, das stumme Lamm, der Tempel, Jerusalem, das Erbe wurden wertlos, und zwar durch Christus und himmlische Güter (44 f.). Dabei wird in keiner Weise reflektiert, wie das Volk Israel selbst mit dem Verlust des Tempels zurecht kam und darauf bezogene Tora-Vorschriften und Prophetenworte deutete.<sup>628</sup> Zur Zeit Melitons konnte kein Passalamm im Jerusalemer Tempel geschlachtet werden. Warum setzt sich Meliton mit längst nicht mehr praktizierten Riten auseinander statt mit dem Judentum seiner Zeit? Warum argumentiert er nicht mit der Tempelzerstörung, wenn es ihm um den Nachweis geht, dass diese alten Haftpunkte jüdischer Glaubensüberzeugungen vergangen seien? Führt er eine rein theoretische Auseinandersetzung mit einem Phantom, mit einem Judentum, das es zu seiner Zeit gar nicht mehr gibt? Handelt es sich um Judenfeindlichkeit ohne Juden, oder wird hier ein innerkirchliches Problem auf Kosten der Juden ausgetragen?

Bedenkt man die innerkirchlichen Auseinandersetzungen zur Zeit Melitons, so könnte es sich bei seiner Art der Argumentation auch um eine Form handeln, wie man im Unterschied zu Marcion am Text der jüdischen Bibel festhalten konnte, ohne sich des „Judaïsierens“ verdächtig zu machen. Blank meint, „das verwundert nicht, wenn man berücksichtigt, dass Marcion schon sehr früh, noch vor seinem Aufenthalt in Rom, wo er 144 exkommuniziert wurde, in Kleinasien für das »Evangelium vom fremden Gott« warb. Gegen Marcion, der das Alte Testament verwarf, hält Meliton an diesem entschieden fest. Er betrachtet es als »Vorbild« und »Prophetie«, und außerdem hat er den biblischen Schöpfungsglauben verteidigt.“<sup>629</sup>

Eusebius zitiert einen Brief Melitons an seinen „Bruder Onesimus“, der ihn gebeten hatte, ihm „Auszüge aus dem Gesetze und den Propheten, soweit sie unseren Erlöser und unseren ganzen Glauben betreffen“, zu senden, um „genau die Zahl und Reihenfolge der alttestamentlichen Bücher kennenzulernen“.<sup>630</sup> diesem Brief begründet Meliton seine Kompetenz in dieser Frage, „da ich in den Orient gereist und an den Schauplatz der Predigten und Taten gekommen bin und über die Bücher des Alten Testaments genaue Erkundigungen eingezogen habe“.<sup>631</sup> Die von ihm aufgezählte Liste stellt eine merkwürdige Mischung aus hebräischer Bibel und Septuaginta (LXX) dar, sofern sie die nur in LXX enthaltenen Schriften nicht aufzählt, allerdings nicht der Reihenfolge in der hebräischen Bibel folgt. Außerdem fehlt das Buch Ester, das übrigens auch in Qumran nicht belegt ist.<sup>632</sup> Möglicherweise hatte Meliton herausgefunden, dass das Esterbuch nicht zum ursprünglichen hebräischen Kanon gehörte.

<sup>627</sup> Blank, a.a.O., S. 111

<sup>628</sup> Vgl. oben 2.3.1

<sup>629</sup> Blank, a.a.O., S. 16

<sup>630</sup> Eusebius, Kirchengeschichte, IV,26,13, a.a.O., S. 227

<sup>631</sup> Eusebius, Kirchengeschichte, IV,26,14, a.a.O., S. 227

<sup>632</sup> Hartmut STEGEMANN, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*, Freiburg 1993, S. 125: „Für alle Bücher der hebräischen Bibel haben sich in den Qumran-Höhlen Reste zumindest einer einzigen Kopie gefunden, abgesehen allein vom Buch Ester. Das ist kein Zufall. Wie entsprechende Funde aus Höhle 4Q zeigen, hielten die Essener

Wenn Blank meint, dieser Brief werfe „ein versöhnlicheres Licht auf seine Einstellung zum Judentum als seine Ausführungen in der Homilie“,<sup>633</sup> so wird damit das Problem harmonistisch verharmlost. Im Unterschied zu Marcion gab es offensichtlich Kreise, zu denen auch Meliton gehörte, die erkannten, dass die christliche Botschaft ohne alttestamentlichen Hintergrund eine hellenistische Moralphilosophie oder Mythologie werden würde, andererseits aber „mit Marcion von der überlegenen »Neuheit« des christlichen Glaubens überzeugt“ waren.<sup>634</sup> Melitons Interesse an der hebräischen Bibel muss daher eher als eine Alternative zu Marcions Versuch, das Christentum vom Judentum abzuheben, verstanden werden. Während Marcions Radikallösung verworfen und dieser als Irrlehrer ausgeschlossen wurde, hat sich Melitons Denkweise durchgesetzt und wurde als Grundmodell mit vielerlei Variationen kirchlich rezipiert: Meliton gelang es, auf süffisante Weise dem Judentum seine eigene Bibel zu entwenden, ihre Bedeutung für das Volk Israel auf die Zeit vor Jesus zu beschränken und ihre Geltung seither ausschließlich auf das Christentum zu übertragen, und zwar als „Auszüge aus dem Gesetze und den Propheten, soweit sie unseren Erlöser und unseren ganzen Glauben betreffen“.

#### b. *Passa und Passion*

Entsprechend dem Anlass dieser Homilie muss Meliton auf das Thema „Passa“ zu sprechen kommen und erklären, wieso ausgerechnet dieses jüdische Fest mit dem Tod Jesu nicht nur in einem zufälligen zeitlichen Zusammenhang steht, sondern in sachlicher Entsprechung. Dies versucht Meliton mittels einer merkwürdigen Etymologie aufzuweisen:

<sup>(46)</sup> „Was ist das Passa? Der Name ist nach dem Ereignis genannt:

»Passa halten« kommt von der »Passion«.

So lerne denn, wer der Leidende ist und wer der mit den Leiden Mitleidende,<sup>47</sup> und warum der Herr auf Erden anwesend ist, damit man, nachdem man den Leidenden angezogen hat, er uns in Himmelshöhen hinaufreißt.“<sup>635</sup>

Für unsere Untersuchung ist insbesondere die Etymologie von „Pascha“ beachtenswert. (1) Er erklärt *ek gar tou paq[ei]n [kai; pav]cein*. Die griechische Schreibweise lässt auch ohne griechische Sprachkenntnisse erkennen, dass in dem Satz *ek gar tou pathein kai paschein* die zu vergleichenden Wörter nicht gleich klingen, so dass die Ableitung etwas gekünstelt erscheint, auch wenn es sich um zwei Formen desselben Verbs handelt. (2) Die Übersetzung Blanks „Passa halten“ für *pathein* ist zwar sicher im Sinne Melitons, aber sprachlich völlig unhaltbar. Eigentlich steht da, „»Lei-

---

nämlich ältere, aramäischsprachige Fassungen des Ester-Stoffes durchaus in Ehren. Die im 2. Jh. v. Chr. von anderen Juden geschaffene hebräischsprachige Ausgestaltung des Ester-Stoffes, wie die Biblia Hebraica ihn bietet, ... lehnten die Essener hingegen ab. Solch ein »fremdes« Werk hatte in den Qumran-Bibliothek keinen Platz, ebenso wenig die Feier des Purim-Festes in ihrem Festkalender.“ Dies klingt nach Ablehnung des hebräischen Ester-Buches durch die Essener. Dafür gibt es jedoch keinen Anhaltspunkt; sie wäre auch schwer zu begründen. Naheliegender ist, dass die hebräische Fassung damals noch ebenso wenig existierte wie die Feier des Purim-Festes.

<sup>633</sup> Blank, a.a.O., S. 20

<sup>634</sup> Blank, a.a.O., S. 18

<sup>635</sup> Blank, a.a.O., S. 112 f. - Das Satzgefüge der Übersetzung ist etwas aus den Fugen geraten; allerdings ist auch der Originaltext an dieser Stelle sehr schlecht erhalten.

den« kommt von »Leiden«“. Meliton jedoch hat „*paschein*“ - wie auch Blank übersetzte - als „Passa feiern“ verstanden. (3) Diese gekünstelte griechische Etymologie vergisst, dass das griechische Wort „*pascha*“ eine möglichst lautgetreue Wiedergabe des hebräischen Wortes „*pessach*“ ist<sup>636</sup> und „Überschreiten“ bedeutet. Die von Meliton unterstellte Wortbedeutung von *paschein* ist auch nicht durch die LXX belegt, also wohl eine rhetorische Eigenschöpfung Melitons oder eine bereits übernommene Tradition.

### c. *Sünde und Sühne*

Zum Nachweis, dass Jesus notwendigerweise leiden musste, um das durch die Sünde in die Welt eingedrungene Leiden zu beheben, entfaltet Meliton zunächst ein Panorama von Schöpfung und Fall (47 - 56), in dem er alle Register einer menschlichen Skandalgeschichte zieht. Alles begann damit, dass der Mensch Gottes Gebot missachtete, worauf hin er aus dem Paradies geworfen wurde „in diese Welt wie in ein zu Gefängnis Verurteilter“ (48). Die Erbschaft, die er seinen Nachkommen hinterließ, war

„nicht Züchtigkeit, sondern Unzucht;  
nicht Unvergänglichkeit, sondern Vergänglichkeit;  
nicht Ehre, sondern Unehre;  
nicht Freiheit, sondern Knechtschaft,  
nicht Königsherrschaft,<sup>637</sup> sondern Tyrannei;  
nicht Leben, sondern Tod ...“<sup>638</sup>

Anschließend werden alle nur erdenklichen Untaten und Untugenden geschildert, nicht nur Ehebruch, Hurerei, Schwelgerei, Geiz, Mord usw. (50), sondern „noch viel Ungeheuerlicheres und Schrecklicheres“: „Der Vater hatte Umgang mit der Tochter und der Sohn mit der Mutter und der Bruder mit der Schwester ... Darüber frohlockte die Sünde, die als Mithelferin des Todes vor diesem in die Menschenseelen einzog“ (53 f.). Diesen Lasterkatalog hat Meliton nicht der Bibel entnommen; er spiegelt vielmehr die moralischen Vorwürfe der Christenheit an die zeitgenössische heidnische Umwelt.<sup>639</sup> Das Ganze endet mit der Feststellung:

„<sup>55</sup> Alles Fleisch unterlag auf solche Weise der Sünde und jeder Leib dem Tod und jede Seele wurde aus ihrer fleischlichen Wohnung vertrieben; das aus der Erde Genommene löste sich wieder in Erde auf und das von Gott Gegebene wurde in der Unterwelt eingeschlossen; und Auflösung fand statt [geschah mit] der schönen Verbindung, und der wohlgefügte Leib wurde zerstückt. Es wurde nämlich der Mensch durch den Tod geteilt ... so lag da vereinsamt des Vaters Bild. Aus diesem Grund also wurde das Mysterium des Passa am Leibe des Herrn vollbracht.“<sup>640</sup>

Meliton argumentiert hier nach dem Modell eines analogen Geschehens, bei dem das zweite das erste aufhebt. Dies geht aus einem späteren Abschnitt

<sup>636</sup> Vgl. Ex 12,11

<sup>637</sup> Das Wort *basileiva* spiegelt einerseits die Einschätzung politischer Systeme, soll aber sicher auch an den Sprachgebrauch Jesu erinnern, der die nahe herbeigekommene „Königsherrschaft Gottes“ verkündigte.

<sup>638</sup> Blank, a.a.O., S. 114

<sup>639</sup> Vgl. Röm 1,26-32

<sup>640</sup> Blank, a.a.O., S. 116

hervor. Nachdem er zuvor biblische Beispiele für Tötung oder Gefährdung Unschuldiger als Hinweis auf Christus angeführt hatte, heißt es:

„<sup>65</sup> Noch vieles andere wurde von vielen Propheten verkündet über das Mysterium des Passa, welches Christus ist, dem sei Ehre in die Äonen, Amen.

<sup>66</sup> Dieser kam vom Himmel auf die Erde um des Menschen willen, der litt, und indem er diesen selbst anzog durch Maria die Jungfrau, und so als Mensch erschienen, nahm er auf sich die Leiden des Leidenden durch seinen leidensfähigen Leib, und so zerstörte er die Leiden des Fleisches.

Durch sein Pneuma, das nicht sterben konnte, tötete er den menschenmordenden Tod.

<sup>67</sup> Er ist es, der wie ein Lamm abgeführt und wie ein Schaf geschlachtet wurde; er befreite uns von der Dienstbarkeit des Kosmos wie aus dem Lande Ägypten, er löste uns aus der Knechtschaft des Teufels wie aus der Hand des Pharao und er versiegelte unsere Seelen mit seinem Geist und die Glieder des Leibes mit seinem eigenen Blut.“<sup>641</sup>

Hier vereinen sich anthropologische und frühe christologische Vorstellungen miteinander, die teilweise bei späteren Lehrstreitigkeiten zum Tragen kamen. Für unsere Untersuchung ist jedoch wichtig, wie hier Alttestamentliches ganz selbstverständlich auf Jesus übertragen wird und gleichzeitig die Einzelmomente der Passachfeier verallgemeinert und auf menschliche Grundbefindlichkeiten übertragen werden, mit der theologischen Begrifflichkeit Rudolf Bultmanns könnte man bereits hier von einer Existenzialinterpretation sprechen, wenn etwa von der „Dienstbarkeit des Kosmos“ oder von der „Knechtschaft des Teufels“ gesprochen wird.

#### d. *Christi Tod und Israel*

Mit besonders emotionalisierenden Worten kommt Meliton von Abschnitt 73 an auf Israels Schuld am Tod Jesu zu sprechen, obwohl die bisherige Gedankenführung dies keineswegs nahelegte. Eher wäre eine allgemeinschliche, entwicklungsgeschichtliche Erklärung des Leidens Jesu zu erwarten gewesen. Die Gefahr, einem gnostischen Erlösermythos zu verfallen, wäre dann allerdings groß gewesen. Aber war diese nur um den Preis der Beschuldigung des jüdischen Volkes zu vermeiden? Vor allem: Wohin war die Christenheit gekommen, dass sie sich mit solchen Worten zum Richter Israels aufspielte?

<sup>73</sup> Welch schlimmes Unrecht, Israel, hast du getan?

Du hast den, der dich ehrte, geschändet,  
den, der dich verherrlichte, hast du entehrt,  
den, der sich zu dir bekannte, hast du verleugnet;  
den, der dir gepredigt hat, hast du abgelehnt;  
getötet hast du den, der dich lebendig gemacht.

Was hast du getan, o Israel?

<sup>74</sup> Oder steht nicht für dich geschrieben: „Du sollst kein unschuldiges Blut vergießen, damit du nicht elend zugrunde gehst?“

- Wahrhaftig, ich habe, spricht Israel, den Herrn getötet.<sup>642</sup> Warum?

<sup>641</sup> Blank, a.a.O., S. 118, ergänzt nach dem griechischen Wortlaut, vgl. Lohse, Passa-Homilie, S. 25

<sup>642</sup> Vgl. dagegen Lohse, Passa-Homilie, S. 28: Auf denn, sagt man, o Israel, du hast den Herrn getötet! (a[ge mevn, fhsivn, w\ jIsrahvl, ajpevkteinai to;n kuvrion). Dabei wird auch deutlicher, dass es sich in den beiden nächsten Zeilen um Rede und Gegenrede handelt.

Weil er leiden musste.

Du hast dich getäuscht, o Israel, da du solches von der Schlachtung des Herrn dachtest.

<sup>75</sup> Gewiss, er musste leiden, aber nicht durch dich;

[er musste entehrt werden, aber nicht von dir;  
er musste verurteilt werden, aber nicht von dir;]<sup>643</sup>

er musste aufgehängt werden, aber nicht durch deine Rechte.

<sup>76</sup> Diesen Ruf hättest du zum Herrn emporschreien müssen: O Herr, wenn auch dein Sohn leiden muss und dies dein Wille ist, dann möge er leiden, aber nicht durch mich (soll er leiden).

Von Fremdstämmigen möge er gerichtet werden

von Proselyten werde er gekreuzigt,

von einer tyrannischen Hand,

aber nicht von mir.<sup>644</sup>

<sup>77</sup> Du aber, Israel, hast solchen Ruf nicht zu Gott geschrien;

du hast dich vor deinem Herrn<sup>645</sup> nicht entsühnt;

vor seinen Werken empfandest du keine Furcht.<sup>646</sup>

Nicht erfüllte mit Furcht die verdorrte Hand,

die dem Leib wiederhergestellt wurde

nicht die Augen der Blinden,

die durch seine Hand geöffnet wurden,

nicht die Leiber der Gelähmten,

die durch seine Stimme aufgerichtet wurden;

noch erschreckte dich jenes unerhörte Zeichen,

dass ein Toter aus dem Grab herauskam, in dem er schon vier Tage lag.<sup>647</sup>

Du aber ließest das alles unbeachtet,

um gegen Abend die Schlachtung des Herrn (auszuführen): ...<sup>648</sup>

Meliton spricht bereits mit diesen Ausführungen weniger den Verstand als die Emotionen an, auch dort, wo er an Wundererzählungen erinnert und damit das Gedächtnis bemüht. Noch deutlicher wird dies allerdings in der Fortsetzung:

<sup>643</sup> Ergänzt nach Lohse, Passa-Homilie, S. 28

<sup>644</sup> Die letzten vier Zeilen lauten bei Lohse, Passa-Homilie, S. 28 markanter: *pascevtw uJpo; ajllofuvlwn, krinevsqw uJpo; ajkrobuvtwn, proshlouvsqw uJpo; turannikh`i dexia`i, uJpo; de; ejmou` mhv.* (Er leide unter Fremdstämmigen, er werde von Unbeschnittenen gerichtet, er werde angenagelt von tyrannischer Hand, unter mir aber nicht!). Hinter dieser Fassung steht wohl noch eine Erinnerung an den historischen Hergang der Hinrichtung Jesu. Als seine Mörder erscheinen hier nur unbeschnittene, fremde Machthaber, wie es dem tatsächlichen Verlauf der Kreuzigung Jesu entsprach. Diese Schilderung wird hier allerdings zu einer Bitte umformuliert, die von den Juden hätte vorgetragen werden müssen. Dies ist ein besonders eklatantes Beispiel für antijüdische Verwendung der Kenntnisse vom tatsächlichen Verlauf der Passionsgeschichte!

<sup>645</sup> Meliton verwendet nicht *kuvrioi*, sondern *despovthi*! Bei Lohse, Passa-Homilie, a.a.O., S. 28 f. kommt besser als in Blanks Übersetzung der sprachliche Aufbau dieser Passage zum Ausdruck, indem jede Zeile mit *oujde*; (einmal *oujk*) beginnt.

<sup>646</sup> Das Verb *duswpevw* bedeutet nach Passow, a.a.O., Bd. I, S. 749, eigentlich, „einen unangenehmen Eindruck aufs Auge ... machen“; (Pass.) „scheuen, argwöhnen“. Blanks Wiedergabe mit „Furcht“ erweckt einen zu starken Eindruck. Man sollte daher übersetzen: „Nicht scheutest du seine Werke, nicht beschämte dich die verdorrte Hand, ...“

<sup>647</sup> Die folgenden Zeilen fehlen im Original. Der Text geht erst mit der zweiten Hälfte von 79 weiter.

<sup>648</sup> Blank, a.a.O., S. 121 f.

<sup>(79)</sup> ... du bandest seine schönen Hände, die dich aus Erde gebildet haben;  
und seinen schönen Mund, der dich mit Leben genährt hatte,  
den nährtest du mit Galle;  
und so tötetest du deinen Herrn an dem großen Festtag.

<sup>80</sup> Und du warst fröhlich, Jener aber hungerte;  
du trankest Wein und aßest Brot, Jener Essig und Galle;  
du warst strahlenden Angesichts, Jener dagegen verfinsterte sich;  
du warst voll Jubel, Jener dagegen in Drangsal;  
du sangest Psalmen, Jener schrie;  
du gabst Befehle, Jener wurde gekreuzigt;  
du tanztest, Jener wurde begraben;  
du lagst auf weichem Lager ausgestreckt, Jener lag in Grab und Linnen.

<sup>81</sup> O du gesetzloses Israel, warum tatest du dieses unerhörte Unrecht,  
indem du deinen Herrn in unerhörte Leiden stürzttest,  
deinen Herrn,  
der dich gebildet,  
der dich gemacht,  
der dich geehrt, der dich Israel genannt hat?

<sup>82</sup> Du aber wurdest nicht als Israel erfunden,<sup>649</sup>  
denn du hast Gott nicht gesehen,  
du hast denn Herrn nicht erkannt,  
du hast, o Israel, nicht gewusst,  
dass dieser der Erstgeborene Gottes ist,  
der vor dem Morgenstern gezeugt wurde,  
der das Licht aufgehen lässt, ...<sup>650</sup>

Nach einer sehr emotionalen Ausdeutung von Einzelheiten der Passionserzählung werden auf Grund des Todesdatums Jesu, das für die Quartadezimaner mit dem ersten Tag des Pessachfestes zusammenfällt, Einzelheiten der Sederabend-Feier dem Leiden Jesu entgegengesetzt.<sup>651</sup> Ungeachtet der Verdrehung historischer Sachverhalte wird damit das Pessachfest als antikes Trinkgelage diffamiert, das in schärfstem Kontrast zum gleichzeitig stattfindenden Todesleiden Jesu steht.

In den folgenden Sätzen wird Jesus als Weltschöpfer, als Erwähler und Befreier Israels gepriesen, der das Erithräische Meer<sup>652</sup> spaltete, das Manna gab usw. Kranke heilte und Tote erweckte. Hier wird also Jesus mit Gott gleichgesetzt. Umso schlimmer muss daher Israels Ablehnung erscheinen, wobei

<sup>649</sup> Die Logik dieses Satzes ist nicht ganz eindeutig. Will Meliton damit sagen, Israel sei nicht der „Kämpfer Gottes“ (von *hrc* streiten, kämpfen) oder der „Rechtschaffene Gottes“ (von *rvy* = rechtschaffen sein)? Oder leitet er den Namen entgegen der hebräischen Schreibweise von dem Stamm *rsy* (= sich zurechtbringen lassen) ab? Oder geht es um eine überhaupt nicht etymologisch abgeleitete Pauschalbeschuldigung, die sich drauf bezieht, dass Jakob am Jabbok eine persönliche Begegnung hatte, die dem Judentum nach Jesus abgesprochen wird?

<sup>650</sup> Blank, a.a.O., S. 122 f.

<sup>651</sup> Es wäre sicher eine historisierende Überinterpretation, wollte man aus der Tatsache, dass diese Feier bereits am Abend vom 14. zum 15. Nissan stattfindet, schließen, dass hier eine Erinnerung an die auch im JohEv erhaltene Tradition vorliegt, derzufolge Jesus bereits am 14. Nissan gekreuzigt wurde.

<sup>652</sup> So entsprechend dem Sprachgebrauch der LXX die Bezeichnung des Roten Meeres.

Meliton selbst einen projüdischen neutestamentlichen Text antijüdisch umdeutet.<sup>653</sup>

„<sup>86</sup> dieser ist es, der zu dir kam,<sup>654</sup>  
 der deine Kranken<sup>655</sup> gesund machte,  
 der die Toten auferweckte.  
 Dieser ist es, gegen den du gottlos warst;  
 dieser ist es, gegen den du Unrecht tatest,  
 dieser ist es, den du getötet hast;  
 dieser ist es, den du für Geld verkauft hast,  
 nachdem du von ihm die Doppeldrachme gefordert hast für sein Haupt.“<sup>656</sup>

Anschließend wird Israel als undankbar beschimpft, indem eine lange Liste göttlicher Wohltaten seit der Schöpfung, über die Berufung der Väter und den Exodus bis zu den Krankenheilungen Jesu geführt wird, jeweils mit der Aufforderung zu sagen, wie hoch deren Wert veranschlagt wird. Meliton kommt zu dem Ergebnis: „Unschätzbar sind seine Wohltaten an dir!“ (90) und folgert daraus: „Du hättest für ihn sterben müssen; denn, wenn der König eines Volkes geraubt wird, dann gibt es seinetwegen Krieg“ (91). Nachdem er weiteres aufgezählt hat, was ein Volk für die Befreiung seines Königs normalerweise unternimmt, heißt es dann:

„<sup>92</sup> Du aber, im Gegenteil, hast gegen deinen Herrn gestimmt, den die Heiden angebetet haben und den die Unbeschnittenen bewunderten und Fremdstämmige verehrten, für den Pilatus sich die Hände wusch, diesen hast du getötet an dem großen Fest.“<sup>657</sup>

<sup>653</sup> Mt 17,24-27 wird eine Erzählung überliefert, die mittels eines Wunders (Münze im Fischmaul) begründet, wieso die Jesusanhänger Tempelsteuer zahlen, obwohl sie als „Kinder des Reiches“ dazu nicht verpflichtet sind. Luz, Matthäus, a.a.O., Bd. 2, S. 536, weist darauf hin, dass der „Text aufgrund einer Fehldeutung, die schon sehr früh zu belegen ist“, auf staatliche Steuerpflicht bezogen wurde. Er nennt Irenäus als Beleg. Dessen Zeitgenosse Meliton trägt eine andere Fehldeutung vor: Von Jesus wurde die Doppeldrachme erpresst.

<sup>654</sup> Der griechische Ausdruck *afikovmenoí* soll - dem Stil der Ausführungen folgend - mit Sicherheit an das Afikoman (der Teil der Mazze, der bis zum Ende der Sederfeier beiseite gelegt wird) erinnern, was sich in der deutschen Übersetzung nicht wiedergeben lässt. Das griechische Verb *afihvkw* ist sehr selten belegt und bedeutet laut Passow, a.a.O., Bd. I, S. 462, „hingelangen“. Meliton hat dieses Verb wohl nur deshalb benutzt, um durch den sprachlichen Anklang eine Beziehung zum Sedermahl herstellen zu können. Er wollte damit zum Ausdruck bringen, das eigentliche Afikoman ist Jesus. Es gibt sogar Vermutungen, Jesus habe mit Brot und Wein beim letzten Mahl an die Gepflogenheit angeknüpft, dass nach dem Afikoman der dritte Becher Wein getrunken werde. Ich halte diese Bezugnahme für nicht überzeugend; sie ist wohl aus dem Wunsch erwachsen, im Ablauf des Sedermahls einen Punkt zu finden, an dem man sich die „Einssetzung des Abendmahls“ vorstellen könnte.

<sup>655</sup> Im griechischen Text, Lohse, Passa-Homilie, a.a.O., S. 31, steht *pavscontai* (Leidende). Gemäß der eigenwilligen Etymologie Melitons (vgl. 46, oben, Kap. 3.5.3 b), nach der „Passa“ von *pathein* (= leiden) komme, liegt auch hier eine Klangassoziation an das Passafest vor. Mit derart unterschwelligem Bezugnahmen arbeitet Meliton.

<sup>656</sup> Blank, a.a.O., S. 124 f.; zur Übersetzung vgl. Anm. vor diesem Zitat.

<sup>657</sup> Blank, a.a.O., S. 126. Hier werden die Stichworte aus 76 wieder aufgenommen und erweitert.

Nachdem die Bitterkräuter der Sederfeier mittels des Stichworts „bitter“ auf zwölf Beispiele übertragen wurden,<sup>658</sup> kommt es zu der großen Anklage vor der gesamten Völkerwelt:

„<sup>94</sup> Höret es, alle Geschlechter der Völker und sehet:  
 Unerhörter Mord geschah inmitten Jerusalems,  
 in der Stadt des Gesetzes,  
 in der Stadt der Hebräer,  
 in der Stadt der Propheten,  
 in der Stadt, die für gerecht galt!  
 Und wer wurde gemordet? Wer ist der Mörder?  
 Ich schäme mich, es zu sagen, und bin doch gezwungen, es zu sagen.  
 Wäre der Mord bei Nacht geschehen, oder wäre (der Herr) in der Wüste umgebracht worden, wäre wohl Schweigen angebracht.  
 Nun aber geschah er mitten auf der Straße,  
 mitten in der Stadt, wo es alle sahen,  
 der ungerechte Mord des Gerechten.  
<sup>95</sup> Und so wurde er am Holze erhöht  
 und eine Schrift wurde darübergerheftet,  
 die anzeigte, wer der also Umgebrachte sei.  
 Es ist schwer, das zu sagen, aber noch schrecklicher ist, es nicht zu sagen;  
 höret mit Zittern, um wessentwillen die Erde erzitterte:  
 Der die Erde aufhing, ist aufgehängt worden;  
 der die Himmel festmachte, ist festgemacht worden;  
 der das All festigte, ist am Holze befestigt worden.  
 Der Herr - ist geschmäht worden;  
 der Gott - ist getötet worden;  
 der König Israels - ist beseitigt worden von Israels Hand.“<sup>659</sup>

Diese Vorwürfe sind für Juden weder historisch noch theologisch nachvollziehbar. Die Vorstellung, Gott könne getötet werden, ist ebenso absurd wie die Annahme, ein Mensch könne Gott sein. Aber auch innerhalb der Christenheit konnte sich der Gedanke, Gott selbst sei am Kreuz gestorben, nicht durchsetzen.<sup>660</sup>

Im folgenden Abschnitt werden dann auffällige Einzelheiten der Passionserzählung im Sinne einer Anklage gegen Israel interpretiert:

„<sup>97</sup> O des unerhörten Mordes! O des unerhörten Unrechts!  
 Der Herr ist entstaltet, nackten Leibes,  
 nicht einmal eines Gewandes ist er gewürdigt,  
 damit man ihn nicht (nackt) sähe.  
 Darum wandten die Gestirne sich ab sich ab und der Tag verfinsterte sich,  
 um den zu verbergen, der am Kreuz entblößt worden war;  
 nicht um den Leib des Herrn zu verfinstern,

<sup>658</sup> Diese wirken sehr inhomogen und wurden wohl nur wegen der Zwölfzahl zusammengestellt.

<sup>659</sup> Blank, a.a.O., S. 127 f.; die bei Lohse verzeichneten Abweichungen betreffen oft nur die Dramatik, wobei Blank teils über, teils unter der des griechischen Textes bei Lohse bleibt.

<sup>660</sup> Melitons Formulierungen befinden sich dagegen in der Nähe der sog. „Patripassianer“. Der römische Bischof Zephyrinus bekannte z. B. „Ich weiß einen Gott, Jesus Christus, und außer ihm keinen andern, der geboren ist und gelitten hat (ejgw; oïda e{na qeo;n Cristo;n jhsou`n kai; plh;n aujtu` e{teron oujdejna, gevnnhton kai; paqhtovn)“. Vgl. Heussi, a.a.O., S. 73.

sondern die Augen dieser Menschen.

<sup>98</sup> Und da das Volk nicht erbebte, erbebte (an seiner Stelle) die Erde;  
da das Volk nicht erschrak, erschranken die Himmel;  
da das Volk sein Gewand nicht zerriss, zerrissen die Engel (das ihre);  
da das Volk nicht klagte, donnerte vom Himmel her der Herr,  
und der Höchste ließ seine Stimme hören.

<sup>99</sup> Warum, o Israel, bist du vor dem Herrn nicht erbebt?

Warum bist du vor dem Herrn nicht erschrocken?

Warum hast du über den Erstgeborenen nicht geklagt?<sup>661</sup>

Warum vor dem aufgehängten Herrn dein Gewand nicht zerrissen?

Den Herrn hast du verlassen, du hast kein Erbarmen bei ihm gefunden.

Den Herrn hast du zugrunde gerichtet, gründlich bist du zugrunde gerichtet worden.

Und jetzt liegst du tot darnieder.“<sup>662</sup>

Die Auferstehung Jesu wird nur kurz als Erhöhung dessen proklamiert, der die Toten auferweckt hat und nun Gericht über seine Widersacher hält. Das Ganze endet in einen Triumphlied des auferstandenen Christus. Juden kommen hier nicht mehr vor, wohl aber das Selbstbewusstsein der christlichen Gemeinde.

---

<sup>661</sup> Mit dem Stichwort „Erstgeborener“ wird ein deutlicher Bezug zur letzten ägyptischen Plage und damit zur Passafeier gesetzt. Dieser ist im griechischen Text bei Lohse, Passa-Homilie, a.a.O., S. 34/35, wesentlich weniger symbolträchtig formuliert: statt Erstgeborener steht „Herr“ (eipi; tou` kurivou), ergänzt durch: „... über die Leiden nicht aufgeschrien?“

<sup>662</sup> Blank, a.a.O., S. 128. Hier wird aus dem Tötungsvorwurf gegenüber Israel sein eigener Tod gefolgert.

#### 4. *Distanz und Nähe zum Judentum in den ersten Jahrhunderten*

In diesem Kapitel muss teilweise nochmals die neutestamentliche Zeit in den Blick genommen werden; denn es geht jetzt um die Frage, wie sich die theologische Ablösung von Israel anbahnte, und ob das Bekenntnis zu Jesus zwangsläufig judenfeindlich sein musste. Nachdem in früheren Kapiteln bereits den äußeren Bedingungen der Auseinanderentwicklung nachgegangen wurde,<sup>663</sup> geht es jetzt um einige theologische Entwicklungslinien, die von neutestamentlicher Zeit bis zu den Vorwürfen gegenüber Israel bei den Apologeten führten.

Die bisherigen Betrachtungen haben ergeben, dass judenfeindliche Äußerungen und Argumentationen in den Dokumenten der ersten beiden Jahrhunderte vor allem um zwei Fragen kreisen:

1. Die Bedeutung der Person Jesu in ihrem Verhältnis zu göttlichen Offenbarungen an sein Volk Israel.
2. Die Gültigkeit der grundlegenden Offenbarung Gottes gegenüber Israel.

Beide Fragen lassen sich sowohl judenfreundlich als auch judenfeindlich beantworten.

Als Beispiel für eine sich innerhalb des Judentums bewegende Antwort auf die Frage nach der Bedeutung Jesu kann z. B. Theißens Feststellung gelten: „Jesus hat die jüdische Religion *revitalisiert*. Er rückte deren Grundüberzeugung vom einen und einzigen Gott in neuer Weise ins Zentrum der religiösen Zeichensprache, indem er die hereinbrechende Gottesherrschaft verkündigte.“<sup>664</sup> Hier wird Jesus nicht gegen das Judentum abgehoben oder gar als dessen Überwinder dargestellt, sondern aus den Grundintentionen des Judentums heraus verstanden.

Im Gegensatz dazu steht, repräsentativ für eine verbreitete Auffassung über das Verhältnis Jesu zum Judentum, eine Feststellung Heussis: „In ihm wurzelt die Überwindung der alttestamentlich-jüdischen Religionsstufe und die Aufrichtung einer neuen, im Mysterium der Erlösung gipfelnden, die nationalen Schranken durchbrechenden Menschheitsreligion.“ Konkret führt er dafür u. a. an: „Geschichtlich greifbar ist ferner der Kampf Jesu mit den Pharisäern und Schriftgelehrten, die um den Einfluss im Volke mit ihm rangen.“<sup>665</sup> Zwar weiß Heussi, dass er nicht behaupten kann, Jesus selbst habe das Judentum überwunden, aber „die Überwindung der alttestamentlich-jüdischen Religionsstufe“ *wurzele* in ihm. Es geht also um Überwindung einer falschen, zumindest unvollkommenen Frömmigkeitsform, die in der Sprache eines Entwicklungsmodells als „Religionsstufe“ bezeichnet wird.

Die zweite Frage konkretisiert sich in der Einstellung zur Bibel Israels. Sie ist aufs Ganze gesehen in jener Zeit identisch mit der Septuaginta, wobei dies für Meliton von Sardes leicht zu modifizieren ist, denn er greift zwar den Textbestand der hebräischen Bibel auf, hält sich aber an die Reihenfolge der

<sup>663</sup> Vgl. Kap. 2.4.5; 2.4.6

<sup>664</sup> Gerd THEIßEN, *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh 2000, S. 71; Hervorhebung von mir.

<sup>665</sup> Heussi, a.a.O., S. 27 f.

LXX.<sup>666</sup> Damit ist jedoch nichts über die tatsächliche Bedeutung der jüdischen Bibel für die Christenheit ausgesagt.

Sie konnte als „Fundgrube“ für *Belegstellen eigener Überzeugungen* anerkannt sein, jedoch auch dies in doppelter Weise, (1) als Ausdruck der Kontinuität mit dem Gottesvolk: Dieses Schriftverständnis dürfte für Paulus zutreffen, dem es um die Verlässlichkeit der Gottesverheißungen geht,<sup>667</sup> aber auch (2) als Erfüllung des längst Vorhergesagten, wodurch das Alte abgelöst ist: dies dürfte dem Verständnis bei Matthäus und Johannes entsprechen und von hier aus Eingang in das Denken der Kirchenväter gefunden haben.

Sie konnte aber auch als *Zeugnis* einer anderen, „fremden“ Religion verstanden und als Argument gegen diese verwendet werden. Dies scheint mir bei Justin der Fall zu sein. Einen sehr viel radikaleren, vielleicht sogar ehrlicheren Weg schlug Marcion ein, indem er nicht nur das Alte Testament verwarf, sondern auch alles Jüdische aus dem Neuen Testament zu tilgen versuchte. Er wurde mit Recht aus der Kirche ausgeschlossen. Er hatte jedoch eigentlich nichts anderes getan, als die inneren Widersprüche der kirchlichen Einstellung gegenüber dem Judentum aufzudecken, indem er sie auf seine radikale Weise zu lösen versuchte. Dafür gebührt ihm trotz seines falschen Lösungswegs Anerkennung.

Damit ergibt sich die Gliederung dieses Kapitels von selbst. Nach der *Entwicklung der Christologie* muss die *Entwicklung des Kanons* dargestellt werden.

Außerdem ist der Begriff „*judaisieren*“ zu klären. Er enthält zumindest unterschwellig eine judenfeindliche Tendenz, sofern damit der Vorwurf des „Rückfalls“ ins Judentum verbunden war. Ursprünglich handelt es sich dabei um eine paulinische Begrifflichkeit,<sup>668</sup> jedoch um einen Sachverhalt, der vermutlich in der Anfangszeit den Normalfall darstellte, als Streitpunkt aber möglicherweise erst zwischen den judenchristlichen und heidenchristlichen Gemeinden begrifflich gefasst und zum Gegenstand von Kämpfen um Machtpositionen wurde.

#### 4.1 Erste Bekenntnisse zu Jesus: Ein allmählicher Entfremdungsprozess

##### 4.1.1 Jüdische Wurzeln der kirchlichen Christologie?

In seinem Aufsatz „Christologie ohne Antijudaismus?“ umreißt der jüdische Philosoph Michael Wyschogrod das Problem folgendermaßen: „Das Judentum kann die Behauptung nicht anerkennen, dass Jesus ganz menschlich und ganz göttlich war ... Die Hebräische Bibel kennt nichts Schlimmeres als Götzendienst ... Dies erstreckt sich zugleich auf die Verehrung eines Menschen (etwa eines Königs oder Kaisers) als Gott. Eine hohe Christologie gilt deshalb in jüdischen Ohren götzendienerisch. Wenn dann noch der trinitarische Aspekt der Christologie diesem Bild hinzugefügt wird, erscheint Juden der monotheistische Charakter des Christentums bedroht.“<sup>669</sup>

<sup>666</sup> Vgl. oben 3.5.3 a

<sup>667</sup> Vgl. etwa Röm 11,29; 2.Kor 1,20

<sup>668</sup> Im Zusammenhang mit dem antiochenischen Vorfall wirft Paulus Petrus vor, er wolle die Heidenchristen zwingen, „jüdisch zu leben“ (ijoudai?zein), obwohl er selbst nicht jüdisch ( jIoudai>kw`1) lebe (Gal 2,14).

<sup>669</sup> Michael WYSCHOGRD, *Christologie ohne Antijudaismus?*; in: Kirche und Israel, Neukirchener Theologische Zeitschrift 1/1992, S. 6

Griffiger, geradezu klassisch hat Schalom Ben-Chorin den Sachverhalt formuliert: „Der Glaube Jesu einigt uns, der Glaube *an* Jesus trennt uns.“<sup>670</sup> Er begründet diesen Spitzensatz mit ähnlichen Argumenten wie Wyschogrod.<sup>671</sup> Dabei sieht er sogar eine „geschichtlich gezogene Demarkationslinie ...“, die Judentum und Christentum von einander trennt.“

Wyschogrod bleibt nicht bei der Feststellung stehen, die Christologie sei das trennende Element zwischen Christen und Juden; sondern er fragt danach, wie sich bei Christen, die ursprünglich Juden waren, eine „hohe Christologie“ entwickeln konnte. „Es gab etwas im Judentum, was eine hohe Christologie möglich, wenn nicht gar notwendig machte. Der Gott Israels ist nicht der »Unbewegte Beweger« des Aristoteles. ... Er ist eine deutlich erkennbare Gestalt in der Bibel, eine Person mit seelischen Reaktionen auf die Taten ihrer Geschöpfe. ... Der Gott der Rabbinen war eher mehr menschlich als der Gott der Bibel. Dies alles machte es zwar nicht notwendig, dass das Christentum eine Lehre von der Inkarnation Gottes in Jesus von Nazaret hervorbrachte. Aber es legte eine gewisse Grundlage dafür oder, anders ausgedrückt, es öffnete die Tür für den christlichen Irrtum.“<sup>672</sup> Auf diesem Hintergrund entwirft er folgenden Lösungsvorschlag des theologischen Problems: „Die einfachste Lösung für Christen ist es, die hohe Christologie aufzugeben und durch eine gemilderte Christologie zu ersetzen, die Jesus als einen ganz besonderen Menschen anerkennt, durch den Gottes Geist zur Menschheit redet, der aber nicht qualitativ von seinen prophetischen Vorläufern unterschieden ist. ... Da ich davon überzeugt bin, dass die hohe Christologie ein tragischer Irrweg in der christlichen Entwicklung war, kann ich nicht umhin, mit einer gemäßigten Christologie zu sympathisieren.“<sup>673</sup>

Wyschogrods Ausführungen nennen Bedingungen für eine größere theologische Annäherung zwischen Christen und Juden, die vielleicht sogar ihm selbst die Integration der Botschaft Jesu in jüdisches Denken ermöglichen würden. Dies ist allerdings Spekulation und kann für unsere Untersuchung außer Acht bleiben.

Wyschogrods Ausführungen geben jedoch einen Hinweis darauf, wie die allmähliche Entwicklung der „hohen Christologie“ innerhalb des Judentums vorstellbar ist, auch wenn er das Ergebnis für einen Irrtum hält: Einen möglichen Ansatzpunkt sieht er in der Zuwendung Gottes zu Menschen als Charakteristikum der biblischen Gottesvorstellung.

---

<sup>670</sup> Ben-Chorin, *Theologia*, a.a.O., S. 4

<sup>671</sup> Ben-Chorin, *Theologia*, a.a.O., S. 3: „Jesus, der Menschenbruder und jüdische Bruder, der durch seine Existenz, seine Lehre und seine Verhaltensweise für uns exemplarisch werden kann. Diese Sicht unterscheidet sich grundsätzlich von der christlichen, die in Jesus nicht nur den Bruder, sondern den Herrn sieht, den Kyrios, ja den Sohn Gottes und schließlich nicht nur den Messias, sondern sogar die zweite Person einer göttlichen Dreifaltigkeit. Von alledem weiß der Jude nichts. Würde er sich solche Sicht zu eigen machen, die jenseits seines hebräischen Glaubensgutes liegt, so würde er die geschichtlich gezogene Demarkationslinie überschreiten, die Judentum und Christentum von einander trennt.“

<sup>672</sup> Wyschogrod, a.a.O., S. 7

<sup>673</sup> Wyschogrod, a.a.O., S. 9

Auch Gerd Theißen geht es um mögliche innerjüdische Ansatzpunkte der „hohen Christologie“. „Die Erhöhung Jesu zu göttlichem Rang konnte nur deshalb kognitive Dissonanzreduktion bewirken, weil sie einer im jüdischen Monotheismus enthaltenen Dynamik entsprach. Der Glaube an den einen und einzigen Gott hatte sich im 6. Jh. v.Chr. durch Bewältigung einer analogen Erfahrung herausgebildet“.<sup>674</sup> Nach Ausführungen, dass der Glaube an JHWHs Einzigkeit aus der Bewältigung der Niederlage gegen die Babylonier hervorgegangen sei, folgert er: „Das Bewusstsein des jüdischen Überzeugungssystems, allen anderen religiösen Überzeugungssystemen überlegen zu sein, wurde durch den Einzug Jesu in eine gottgleiche Stellung gestärkt ... Unsere These läuft also darauf hinaus: Nur innerhalb eines religiösen Bezugsrahmens, in dem ein »Programm« vorhanden war, Niederlagen in extreme Siege und extreme Erniedrigung in Erhöhung umzuinterpretieren, konnten die Ostererscheinungen Anlass und Anstoß für die Vergöttlichung Jesu sein. ... Die Vergöttlichung Jesu ist erst aufgrund einer dem jüdischen Monotheismus immanenten Dynamik möglich geworden - auch wenn sie bald als Bedrohung des Monotheismus erlebt wurde.“<sup>675</sup>

Theißen setzt zwar mit anderen Einzelbegründungen als Wyschogrod, aber wie dieser bei Israels Gottesvorstellung an, Wyschogrod bei der Menschenzugewandtheit Gottes, Theißen bei einer dem Monotheismus immanenten Dynamik. Ich halte beide Erklärungsmodelle für Versuche, einen späteren Entwicklungsstand des christologischen Bekenntnisses noch innerhalb des Rahmens jüdischen Denkens zu erklären, sehe allerdings die ersten Schritte auf dem Weg zu einer göttlichen Rolle Jesu etwas anders.

#### 4.1.2 Der auferstandene Menschensohn

##### a. Diskussion um den „Menschensohn“

Die Frage nach der Verankerung der christologischen Hoheitstitel in der Verkündigung Jesu wird recht unterschiedlich beurteilt. Dies zeigt ein Überblick über die Forschungslage des 20. Jahrhunderts. Die Spannweite reicht von völliger Bestreitung des Vorkommens jüdischer Hoheitstitel in Jesu Verkündigung (Vielhauer) bis zu der Annahme, Jesus habe sich selbst als Messias und Menschensohn gesehen (Bousset).<sup>676</sup>

Unbestreitbar ist, dass in der Evangelientradition in unterschiedlicher Weise vom Menschensohn die Rede ist, und zwar vom kommenden,<sup>677</sup> vom gekommenen<sup>678</sup> und vom leidenden Menschensohn.<sup>679</sup> Daneben gibt es einen Gebrauch des Begriffs Men-

<sup>674</sup> Theißen, *Religion*, a.a.O., S. 73

<sup>675</sup> Theißen, *Religion*, a.a.O., S. 75

<sup>676</sup> Vgl. Theißen/Merz, a.a.O., S. 450 ff.

<sup>677</sup> Ferdinand HAHN, *Christologische Hoheitstitel*, FRLANT 83, Göttingen 1963, S. 32 f.: „Unter ihnen sind zwei Gruppen zu unterscheiden; denn einmal geht es um die Richterfunktion des Menschensohnes, dann um sein endzeitliches Erscheinen.“ Dabei ist für Lk 12,8 f. und Mk 8,38 „charakteristisch, dass Jesus und der richtende Menschensohn deutlich unterschieden bleiben. Diese Unterscheidung ist ein so auffälliges Faktum und lässt sich aus der Christologie der Urgemeinde schlechterdings nicht erklären, dass hier mit einem echten Jesuswort gerechnet werden muss.“ (S. 33). Für das „Kommen“ des Menschensohns vgl. Lk 17,24f Mt 24,27; Lk 17,26 f.] Mt 24,37-39; Lk 11,30

<sup>678</sup> Mk 10,45f Mt 20,28; Lk 19,10

<sup>679</sup> Mk 8,31; 9,31; 10,33 f. und synoptische Parallelen

schensohn, der innerhalb der Evangelien als Selbstaussage Jesu gemeint ist,<sup>680</sup> teilweise aber auch als Bezeichnung für „Mensch“ gemeint sein könnte.<sup>681</sup>

Darüber hinaus lässt sich feststellen: „Sie begegnen nur im Munde Jesu mit wenigen Ausnahmen: einerseits in zwei Visionen des Menschensohns im Himmel (Apg 7,56; Apk 1,13; Eusebius HistEccl 2,23,13) andererseits in Joh 12,34, wo vorher eine Aussage Jesu zitiert wird! Immer spricht Jesus vom Menschensohn wie von einer anderen Gestalt. Und doch haben 27 von 51 Menschensohnaussagen in den Evangelien konkurrierende Parallelen, in denen »ich« steht (J. Jeremias).“<sup>682</sup>

Theißen/Merz kommen zu dem Ergebnis: „Sicher ist, dass Jesus den Ausdruck »Menschensohn« benutzt hat. ... Schon im Urchristentum wurde er als ein charakteristisches Merkmal der Sprache Jesu betrachtet“.<sup>683</sup> Hinsichtlich des authentischen Sprachgebrauchs Jesu halten sie für am wahrscheinlichsten: „Jesus sprach sowohl vom gegenwärtigen wie vom zukünftigen Menschensohn. Er verband den alltags-sprachlichen Ausdruck »Menschensohn« mit der visionssprachlichen Tradition von einem »menschensohnähnlichen« Himmelswesen. Durch diese Verbindung wurde der Alltagsausdruck aufgewertet, der visionssprachliche Vergleich mit einem Menschensohn aber durch die direkte Bezeichnung »Menschensohn« ersetzt. Kein Engel, kein himmlisches Wesen, keiner, der nur *wie* ein Mensch war, sondern ein konkreter Mensch wird dessen Rolle im hereinbrechenden Reich Gottes übernehmen: Jesus selbst.“<sup>684</sup> Allerdings müssen sie gestehen: „Jesus verhielt sich allen Titeln gegenüber spröde. Auch der Ausdruck »Menschensohn« war vor Jesus kein fester Titel, wurde aber durch Jesu Verkündigung mit hoheitlicher Würde »aufgeladen«. Er konnte bei Jesus jene Stelle besetzen, die in einigen apokalyptischen Visionen einer himmlischen Gestalt vorbehalten war, die kein Mensch war, aber einem Menschensohn glich. ... Nur deshalb konnte er zur charakteristischen Selbstbezeichnung Jesu werden.“<sup>685</sup>

Diese Sicht geht davon aus, dass (1) der titulare Gebrauch von „Menschensohn“ auf Jesus selbst zurückgeht, (2) zwischen Gott und Jesus für eine Zwischeninstanz kein Platz war. So musste Jesus sich selbst mit diesem Begriff bezeichnet haben, da er - mythischem Denken entsprechend - „bei einer zukünftigen Gestalt an sich selbst hätte denken können.“<sup>686</sup>

Mir scheint dagegen viel naheliegender, dass sich Jesu Gewissheit der unmittelbaren Nähe der Gottesherrschaft einerseits in einem eschatologischen Hochgefühl ausdrückte, das sich sowohl im Rechnen mit Wundern als auch in radikalierter ethischer Lebensführung niederschlug, und andererseits traditionelle eschatologische Vorstellungen aufnahm und begrifflich zuspitzte. Dabei wäre in einer unmittelbar ansprechenden Verkündigung die eher verhüllende Formulierung „einer *wie* ein Menschensohn“ unangebracht. Die Unmittelbarkeit erzwingt geradezu die Preisgabe der vergleichenden Redeweise. Dies wird deutlich, wenn man die Worte vom „kommenden Menschensohn“ einzeln betrachtet.<sup>687</sup>

<sup>680</sup> Vgl. Mt 12,32] Lk 12,10] Mk 3,28; Lk 6,22] Mt 5,11 f.; Mt 11,18 f.] Lk 7,33 f.

<sup>681</sup> Vgl. etwa Mk 2,10.28; Lk 9,58] Mt 8,20

<sup>682</sup> Theißen/Merz, a.a.O., S. 474

<sup>683</sup> Theißen/Merz, a.a.O., S. 476

<sup>684</sup> Theißen/Merz, a.a.O., S. 479

<sup>685</sup> Theißen/Merz, a.a.O., S. 480

<sup>686</sup> ebd.

<sup>687</sup> Ich halte gegen Hahn, a.a.O., S. 33, Mk 8,38 für die ursprünglichste Fassung der verschiedenen Überlieferungen vom kommenden Menschensohn.

b. Erste Vorstellungen von der Bedeutung der Auferweckung Jesu

Das Judentum kannte spätestens seit der Makkabäerzeit die Vorstellung einer individuellen Totenauferstehung der Märtyrer.<sup>688</sup>

Pinchas Lapide hat die Hoffnung auf eine Totenauferstehung ein „jüdisches Glaubenserlebnis“ genannt.<sup>689</sup> Darin bezieht er sich auf die Überlieferung von R. Aqiva Martyrium und schließt von hier aus auf Jesu Auferstehung: „Wenn Rabbi Akiba hierauf das ewige Leben verheißen wurde, war Rabbi Jeschua nicht ebenso würdig, die künftige Welt zu erleben?“<sup>690</sup> Damit ordnet er das urchristliche Zeugnis von Jesu Auferstehung in die Reihe der Martyriologien ein. Für die Frage, wie die ersten Jünger, die ja Juden waren und blieben, auf den Gedanken kamen, Jesus sei als Lohn für seine Standhaftigkeit bis ans Kreuz dem Tod entnommen und in göttliches Leben eingesetzt worden, ist dieser Hinweis zutreffend. Nicht jedoch, wenn es um die Bedeu-

---

o} " ga:r eja;n ejpaiscunqh'/ me kai; tou;" ejmou;" lovgou"	o} " ga:r aJn ejpaiscunqh'/ me kai; tou;" ejmou;" lovgou",
ejn th'/ genea'/ tauvth/ th'/ moicalivdi kai; aJmartwlv'/,	
kai; oJ uiJo;" tou' ajnqrwvpou ejpaiscunqhvsetai aujto;n,	tou'ton oJ uiJo;" tou' ajnqrwvpou ejpaiscunqhvsetai,
o{tan e[lqh/ ejn th'/ dovxh/ tou' patro;" aujto'u'	o{tan e[lqh/ ejn th'/ dovxh/ aujto'u' kai; tou' patro;"
meta; tw'n ajggevlwn tw'n aJgivwn.	kai; tw'n aJgivwn ajggevlwn.
Wer sich meiner und meiner Worte schämt in diesem ehebrecherischen und sündigen Geschlecht,	Wer sich meiner und meiner Worte schämt,
dessen wird sich auch der Menschensohn schämen,	dessen wird sich auch der Menschensohn schämen,
wenn er kommen wird in der Herrlichkeit seines Vaters	wenn er kommen wird in seiner Herrlichkeit und des Vaters
mit den heiligen Engeln.	und der heiligen Engel.

Keine der beiden Fassungen dürfte ganz der ursprünglichen Gestalt entsprechen (vgl. die unterschiedliche Stellung des Pronomens „sein“, die je für eine bestimmte Christologie kennzeichnend ist); mehr spricht jedoch für die Mk-Fassung: (1) Sie lässt noch stärker den semitischen Ursprung erkennen (Stellung des Attributs bei Engel, ehebrecherisches und sündiges Geschlecht), (2) die Lk-Fassung „in seiner Herrlichkeit und des Vaters“ legt eher nahe, dass der Gedanke an Jesu Verherrlichung bereits vorausgesetzt ist, während die Mk-Fassung von einer dritten Person ausgesagt sein kann, auch wenn sie im Sinne des MkEv sicher auf Jesus bezogen ist, wie die Wendung „seines“ Vaters zeigt. (3) Die von Hahn hervorgehobene, „in Lk 12,8 f. sehr betont durchgehaltene Korrelation der Satzglieder“ ist erstens für Mk 8,38 nicht relevant, da dies mit Lk 9,26 verglichen werden muss und außerdem eine spätere Stilisierung darstellen kann.

Lk 12,8 f. (J Mt 10,32 f.) greift mit dem Begriff (wer mich bekennt) deutlich nachösterliche Sprache auf, während das ejpaiscunqh'/ (Mk 8,38 f. J Lk 9,26), das keinen terminus technicus darstellt, ohne Schwierigkeiten realen Situationen zu Lebzeiten Jesu entsprechen kann.

Auch die weiteren bei Theißen/Merz, a.a.O., S. 475, genannten Beispiele verbieten aus sprachlichen Gründen ein „wie“. Dies dürfte ähnlich zu erklären sein wie in den Bilderreden des Henoch, wo zunächst von einer Gestalt „wie ein Menschensohn“ die Rede ist, die aber anschließend immer (ohne „wie“) als Menschensohn bezeichnet wird.

<sup>688</sup> Vgl. 2.Makk 7

<sup>689</sup> Pinchas LAPIDE, *Auferstehung - Ein jüdisches Glaubenserlebnis*, 2. Aufl., Stuttgart 1978

<sup>690</sup> Lapide, *Auferstehung*, S. 47

tung der Auferstehung Jesu geht. Sie erschöpft sich weder in der Bedeutung für Jesus selbst, noch im vorbildhaften Beispiel für andere Fromme.

In der urchristlichen Verkündigung besaß nicht in erster Linie der Tod, sondern zunächst sogar die Auferweckung Jesu Bedeutung für andere.

So kann Paulus davon reden, dass Christus *für* die Glaubenden auferweckt worden sei (2.Kor 5,15, vgl. Röm 14,9). An den besagten Stellen besteht die Bedeutung seiner Auferweckung darin, dass sie „ihm leben“. Dies bedeutet eine eindeutige Ausrichtung auf Jesus und das, was „in ihm“ zum Ausdruck kommt (Phil 2,5). Nimmt Jesus damit Gottes Stelle ein oder gibt es im jüdischen Bereich vorgeprägte Vorstellungen, die mit der Einschaltung einer Verantwortungsinstanz keineswegs Gottes Einzigkeit antasten?

Paulus kommt in 1.Thess 1,9 f. im Rahmen einer kurzen Zusammenfassung dessen, was er als wichtigstes Ergebnis, zugleich aber auch als das Ziel seiner Völkermission ansah, auf die Auferweckung Jesu von den Toten zu sprechen. „Sie berichten uns, ... wie ihr euch Gott zugewendet habt, weg von den Götzen, um dem lebendigen und wahren Gott zu dienen, und seinen Sohn vom Himmel zu erwarten, den er auferweckte von den Toten, Jesus, der uns vor dem kommenden Zorn rettet.“ Hier wird deutlich, womit Paulus bei seiner Mission Heiden geworben hat.<sup>691</sup>

Eindeutig ist in dieser Formulierung der Zusammenhang mit apokalyptischen Gerichtsvorstellungen. Dabei scheint in V. 10 mit Sicherheit eine *christianisierte Menschensohn-Formel* verwendet zu sein.<sup>692</sup> Dies zeigt ein Vergleich mit Dan 7,13. Dort ist von einem *wie* ein *Menschensohn* die Rede, der auf den Wolken des Himmels kommt, hier vom Warten auf *seinen* Sohn

<sup>691</sup> Marxsen, Thessalonicher, a.a.O., S. 17 f., vertritt in dieser Frage eine unklare Position. Einerseits stellt er im Blick auf das von Paulus zitierte Missionsschema fest (S. 17), es müsse „ungefähr das enthalten, was Paulus nach Thessalonich brachte, denn die Leser mußten sich ja daran erinnern können. Sie haben sich von den Götzen abgewandt und dienen nun dem lebendigen und wahren Gott. Sie müssen also vorher Heiden gewesen sein. Darüber hinaus läßt der Brief auch nirgendwo erkennen, dass es Juden in der Gemeinde gab. Die sogenannte Judenpolemik (2,14-16) scheint dies sogar auszuschließen.“ Andererseits unterstellt Marxsen, bei der Verlegung der Missionstätigkeit des Paulus nach Westen habe es nahegelegen, in Städten mit einer Synagoge dort mit seiner Tätigkeit zu beginnen, weil er hier die besten Anknüpfungsmöglichkeiten besaß (S. 18). Marxsen bringt hierfür weder Belege noch einsichtige Gründe; denn es ist nicht einzusehen, wieso Paulus in hellenistischen Städten Kleinasiens die Synagogen gemieden haben sollte, während er sie im Westen als Ausgangsbasis verwendete. Marxsen redet daher in diesem Zusammenhang nur in Vermutungen.

Der Grund hierfür wird unmittelbar danach deutlich. Indem Marxsen den Apostel in der Synagoge auftreten läßt, muß er auch den Inhalt seiner Missionspredigt entsprechend definieren: „Was Paulus den Juden in der Synagoge zu sagen hatte, war genau das, was ihn selbst vom Juden zum Christen hatte werden lassen.“ Dies ist ein implizit antijüdisches Argument. Marxsen übersieht, dass wir für diese Verkündigung des Paulus keinen einzigen Beleg haben, nicht einmal einen Hinweis. Die von Marxsen angeführten Belege aus anderen Briefen, in denen sich Paulus mit der Gültigkeit der Tora auseinandersetzt, sind nicht zu Juden gesprochen, die er missionieren will, sondern zu *Heidenchristen*, die ihren Glauben durch Übernahme einiger Toravorschriften untermauern wollen. Dies ist ein gravierender Unterschied!

<sup>692</sup> Marxsen, Thessalonicher, S. 40, weist zwar darauf hin, „dass Paulus an dieser Stelle eine vor ihm formulierte Tradition zitiert“, geht aber nicht auf deren Herkunft ein.

vom Himmel her. Es legt sich daher der Schluß nahe, daß in einem frühen Stadium christlicher Glaubensbildung die Bedeutung der Auferweckung Jesu in den Rahmen der jüdischen Menschensohn-Erwartungen eingezeichnet wurde, verknüpft mit Endzeithoffnungen, die mit anderen Heilsgestalten, die vor dem Zorngericht Gottes bewahren, verbunden sind.<sup>693</sup> Mit dem Aufgreifen der Menschensohnavorstellung war die Assoziation der Einsetzung in die Rolle des Weltrichters folgerichtig gegeben.

Diese Vorstellungen über die Bedeutung der Auferstehung Jesu müssen innerhalb des Judentums entstanden sein,<sup>694</sup> da sie auf jüdisches Traditionsgut zurückgreifen, das Heiden so nicht zu Gebote stand, wohl aber von ihnen übernommen werden konnte, da es auch ohne diesen für die Entstehung wichtigen Hintergrund der Struktur nach verständlich ist. Ein *Gottessohn*, der vom Himmel kommt, um seine Getreuen vor einer großen Gerichtskatastrophe zu retten, ist ein durchaus nachvollziehbares Denkmuster, zumal wenn es mit Belegen aus heiligen Schriften untermauert wird, die in den Augen der Neubekehrten den Rang religiösen Geheimwissens besitzen.

Allerdings ist in der paulinischen Formel eine der christlichen Überzeugung entsprechende Änderung vorgenommen worden, die diese Vorstellung erst ermöglicht. Statt „Menschensohn“ steht bei Paulus „sein [d. h. Gottes] Sohn“. Hier handelt es sich also um die Transformation eines jüdisch-apokalyptischen Gedankens. Man kann dabei geteilter Meinung sein, ob damit bereits der Rahmen jüdischen Denkens gesprengt ist. Solange jedoch die Jesuanhänger noch der Überzeugung waren, Jesus sei durch seine Auferweckung in die Rolle des künftigen, Menschensohn genannten, Weltrichters eingesetzt worden, der die Seinen vor dem Zorn Gottes rettet, blieben sie jedenfalls im Rahmen jüdischen Denkens.<sup>695</sup>

<sup>693</sup> In der jüdischen Tradition wird etwa von Elia u. a. erwartet, dass er Gottes Zorn abwendet. Interessant für unsere Fragestellung ist dabei eine Stelle aus Jesus Sirach. Dort findet sich im Rahmen eines Rückblicks auf entscheidende Wendepunkte in der Geschichte Israels in Kap. 48 auch ein Abschnitt über Elia, der ab V. 4 geradezu hymnenartig das Wirken dieses Propheten in Vergangenheit und Zukunft preist. In diesem Zusammenhang wird er bezeichnet als der, „der verbrieft ist zur Überführung für die [= letzten] Zeiten, zu beenden den Zorn, bevor er aufwallt“ (48,10). Da in V. 11 nach der Beglückwünschung derer, die in Liebe entschlafen sind, die Überzeugung ausgedrückt wird, „auch wir werden im [ewigen] Leben leben“, ist diese Stelle von besonderer Bedeutung für die Vorstellung, die hinter 1.Thess 1,10 steht.

<sup>694</sup> Interessanterweise wird Jakobus, der Bruder Jesu, bei Hegesipp zitiert: „Was fragt ihr mich über den Sohn des Menschen? Er thront im Himmel zur Rechten der großen Kraft und wird kommen auf den Wolken des Himmels.“ (Eusebius, Kirchengeschichte, a.a.O., S. 143). Dies zeigt, dass in der Erwartung Jesu als des kommenden Menschensohns die ursprüngliche Heilsbedeutung Jesu und der Sinn des Glaubens an Jesus bestand.

<sup>695</sup> Die Auferweckungsüberzeugung konnte dabei an die Verkündigung Jesu unmittelbar anknüpfen, indem Aussagen Jesu über den kommenden Menschensohn jetzt auf ihn übertragen wurden. Feneberg, a.a.O., S. 212, stellt fest, „in Mk 8,38 erscheint der Titel »Menschensohn« entsprechend dem Verständnis von Dan 7,10-14 als richterliche Gestalt der Endzeit“, und nimmt diesen Gedanken S. 220 f. wieder auf: „In Mk 8,38 war der Menschensohn einem »ehrebrecherischen und sündigen Geschlecht« als Richter gegenübergestellt.“ Dabei ist in diesem Zusammenhang nebensächlich, dass in Dan 7 der „wie ein Menschensohn“ keine Richtergestalt, sondern Verkörperung des Volkes Israel ist. Spätestens in der vorchristlichen Henochliteratur ist der Menschensohn eine endzeitliche Richtergestalt.

Ein Zusammenhang zwischen Auferweckung und Einsetzung zum Richter wird in Apg 10,40 ff. vor *Gottesfürchtigen* ausdrücklich festgestellt: „Diesen erweckte Gott am dritten Tag und ließ ihn erscheinen ... und trug uns auf, dem Volk zu verkündigen und zu bezeugen, das dieser von Gott zum Richter der Lebenden und der Toten bestimmt wurde.“<sup>696</sup> Mit anderen Worten bringt dies auch Apg 17,31 zum Ausdruck, wo vor *Heiden* davon die Rede ist, dass Gott einen Tag für das Gericht in Gerechtigkeit über den ganzen Erdkreis festgesetzt hat, „durch einen Mann, den er bestimmt und bei allen verlässlich erwiesen hat durch die Auferstehung von den Toten.“<sup>697</sup>

Ganz in diesem Denken bewegt sich auch die *Pfingstrede* des Petrus, die zunächst von Jesu Auferstehung und Erhöhung zur Rechten Gottes spricht (Apg 2,32 f.), um dann auf die Frage der Zuhörer, was sie tun sollen, zu antworten, sie sollten Buße tun und sich auf den Namen Jesu Christi taufen lassen, um aus diesem Geschlecht der Verderbnis gerettet zu werden (V. 40).<sup>698</sup>

Der Zusammenhang zwischen Auferstehung Jesu und Gerichtsfunktion wird im *Barnabasbrief* sogar heilsgeschichtlich herzuleiten versucht:

„<sup>5</sup> Aber auch das noch, meine Brüder: Wenn es der Herr ertragen hat, für uns zu leiden, obwohl er der Herr der ganzen Welt ist, zu dem Gott gleich nach der Grundlegung der Welt gesprochen hat: Lasst uns einen Menschen machen nach unserem Bild und uns ähnlich - wieso hat er es nun ertragen, von Menschenhand zu leiden? Lernt es! <sup>6</sup> Weil die Propheten von ihm die Gabe dazu hatten, haben sie auf ihn hin prophezeit. Er aber, damit er den Tod vernichte und die Auferstehung von den Toten zeige, hat es ertragen, dass er im Fleisch erscheinen musste, um den Vätern die Verheißung zu erfüllen, und dadurch, dass er sich selbst ein neues Volk bereitete, (schon) während seines Erdenlebens darauf hinzuweisen, dass er die Auferstehung selbst wirken und das Urteil sprechen werde.“<sup>699</sup>

Hier sollen nicht die judenfeindlichen Aspekte untersucht werden, die auch in den weiteren zu diesem Traditionsstück gehörenden Teilen<sup>700</sup> enthalten sind, sondern lediglich die letzten Wortes dieses Satzes, „dass er, die Auferstehung selbst schaffend, richten werde“.<sup>701</sup> Hier wird die Auferstehung Jesu und die Auferstehung der Toten in eins gesehen, aber mit dem Gerichtsgedanken verbunden.

Nicht zuletzt sollte das *Apostolikum* als Beleg dafür gelten, wie tief im Bewusstsein die Vorstellung verwurzelt ist, dass Jesus mit seiner Auferstehung zum Weltrichter eingesetzt wurde. Die einzige Aussage über eine Funktion

<sup>696</sup> tou'ton oJ qeo;" h[geiren "ejn° th'/ trivth/ hJmevra/ kai; e[dwken aujto;n ejmfanh' genevsqai ... kai; parhvggeilen hJmi'n khruvxai tw// law// kai; diamartuvrasqai o{ti outov" ejstin oJ wJrismevno" uJpo; tou' qeou' krith;" zwvntwn kai; nekrw'n.

<sup>697</sup> e[sthsen hJmevran ejn hl/ mevlliei krivnein th;n oijkoumevnhn ejn dikaiosuvnh/ ejn ajndri; w/ w{risen, pivstin parascw;n pa'sin ajnasthvsan aujto;n ejk nekrw'n.

Berger/Nord, a.a.O., S. 545, übersetzen abweichend von anderen: Denn er hat auch einen Tag bestimmt, an dem er die ganze Welt einem gerechten Gericht unterwirft. Den Richter, Jesus Christus, hat er schon bestellt, den Glauben an ihn hat er allen leicht gemacht, indem er ihn von den Toten hat auferstehen lassen.

<sup>698</sup> ... levqwn, Swvqhte ajpo; th'" genea'" th'" skolia'" tauvth'.

<sup>699</sup> Barn 5,5-7; Wengst, Didache usw., a.a.O., S. 149/151

<sup>700</sup> Vgl. Wengst, Didache usw., a.a.O., S. 198, Anm. 71

<sup>701</sup> Wengst, Didache usw., a.a.O., S. 150: o{ti th;n ajnavstasin poihsai krinei`.

Jesu im 2. Artikel lautet: „Von dort wird er kommen zu richten die Lebendigen und die Toten“.<sup>702</sup>

Mit der Erwartung Jesu in der Rolle des bald erscheinenden Menschensohns als Weltrichter blieben die ersten Jesusanhänger ganz im Rahmen der jüdischen Vorstellungswelt. Dies wird auch dadurch unterstrichen, dass dieser Hoheitstitel im Bereich des hellenistischen Christentums keine Rolle mehr spielte, sondern durch den Begriff „Gottes Sohn“ ersetzt wurde.

#### 4.1.3 Jesus, Gottes Sohn, ein unjüdisches Bekenntnis?

Bereits in 1.Thess 1,9 f. wird Jesus als Gottes Sohn, nicht mehr als Menschensohn bezeichnet, obwohl die alte jüdische Tradition noch durchschimmert. Neben „Christus“, einem jüdischen Heiltitel, der bei Paulus allerdings immer nur in griechischer Form vorkommt<sup>703</sup> und schon fast die Bedeutung eines Eigennamens erhalten hat, ist „Sohn Gottes“ bei Paulus die geläufige Bezeichnung für Jesus.

Am Anfang des Römerbriefs lässt er noch erkennen, wie der Hoheitstitel „Sohn Gottes“ für Jesus innerhalb des jüdischen Raums zustande kommen konnte. Dort bezeichnet sich Paulus als Knecht Christi Jesu, erwählt und bestimmt zum Apostel (d. h. „Missionar“) des Evangeliums Gottes von seinem *Sohn*, das durch die Propheten in den Schriften vorangekündigt wurde. Als wäre ihm allerdings die Bezeichnung „sein Sohn“ nicht ganz geheuer, jedenfalls missverständlich, fügt er eine Erläuterung an, die im Blick auf Jesus auf die unterschiedliche Art von Sohnes- bzw. Abstammungsverhältnissen verweist (Röm 1,3 f.).

Möglicherweise musste er dieses Bekenntnis gegen jüdisch-theologische Einsprüche verteidigen, indem er deutlich machte, dass es sich dabei *nicht* um eine *genealogisch-biologische Aussage* handelt; denn was die Abstammung betrifft, ist Jesus menschlichen, wenn auch ursprünglich königlichen Geblütes, „hervorgegangen aus dem Samen Davids entsprechend der Natur, bestimmt zum Sohn Gottes in Kraft entsprechend dem Heiligen Geist auf Grund der Auferstehung der Toten, und zwar Jesus Christus unser Herr“ (Röm 1,3 f.).<sup>704</sup>

<sup>702</sup> Wörtlich schon als Bekenntnis in Barn 7,2, dort aber ohne Bezug auf die Auferstehung Jesu.

<sup>703</sup> Auch 1.Kor 15,3 steht der griechische Begriff *Cristovı*, obwohl in V. 5 Petrus mit seinem aramäischen Ehrennamen *Khfa'* bezeichnet wird.

<sup>704</sup> *tou' genomevnou ejk spevrmatou* "Dau;d kata; savrka, <sup>4</sup> *tou' oJrisqevnto* " *uiJou' qeou' ejn du-navmei kata; pneu'ma aJgiwsuvnh* " *ejx ajnastavsew* " *nekrw'n, Alhsou' Cristou' tou' kurivou hJmw'n*  
Berger/Nord, a.a.O., S. 150, übersetzen: „Das Evangelium handelt von Gottes Sohn. Als sterblicher Mensch stammte er von David ab, aber indem Gott ihn von den Toten auferweckte, gab er ihm durch den Heiligen Geist die Kraft unzerstörbaren Lebens und setzte ihn als seinen Sohn ein.“ In einer Anmerkung heißt es dazu: „Damit bleibt offen, ob Jesus nach dieser (traditionellen) Formel erst durch die Auferstehung zum Sohn Gottes *wird*. Bei Paulus ist Jesus jedenfalls schon Sohn Gottes als der von Gott in die Welt Gesandte (1,3a; 8,3).“

In dieser wohl vorpaulinischen Formel<sup>705</sup> samt ihrem Rahmen innerhalb des Briefanfangs vereinigt Paulus vier Hoheitstitel: Davidsson, Gottes Sohn, Christus (Messias), Herr. Diese Anhäufung zeigt, dass keiner dieser Titel als ausreichend angesehen wurde.<sup>706</sup> Die Bezeichnung des Heilskönigs als Gottes Sohn kommt im Judentum vor. Sie ist jedoch nicht sehr breit bezeugt.<sup>707</sup> Der Vergleich zeigt aber, dass der Begriff „Sohn Gottes“<sup>708</sup> innerhalb des Judentums nicht im *metaphysischen*, sehr wohl aber im *funktionalen* Sinn möglich ist.

In diesem Zusammenhang ist auch die Aussage des *römischen* Zenturio am Kreuz (Mk 15,39) von besonderer Bedeutung. Nachdem schon 3,11 und 5,7 Dämonen Jesus als „Sohn Gottes“ bezeichnet haben,<sup>709</sup> ist es hier der *heidnische* Hauptmann.<sup>710</sup> Ungeachtet literarkritischer und redaktionsgeschichtlicher Überlegungen erscheint es immerhin interessant, dass das MkEv die Bezeichnung „Sohn Gottes“ nie im Munde der Jünger Jesu bezeugt,<sup>711</sup> so dass sich der Gedanke nahelegt, dass dieser Titel im

<sup>705</sup> Vgl. Theißen/Merz, a.a.O., S. 481

<sup>706</sup> Vgl. dazu auch Peter MÜLLER, *Wer ist dieser? Jesus im Markusevangelium*, Biblisch Theologische Studien 27, Neukirchen 1995, S. 143 f.: „Wenn Markus die verschiedenen Titel jeweils für sich genommen als unzureichend erachtet, ist zu erwarten, dass die Kombination von Titeln in besonders reflektierter Weise vollzogen wird.“

<sup>707</sup> Es klingt etwas zu selbstverständlich, wenn Theißen/Merz, a.a.O., S. 481, feststellen: Die Bezeichnung des davidischen Messias als »Sohn Gottes« ist jüdische Tradition“. In Ps 2,7 wird der judäische König bei seiner Inthronisation zwar so angeredet; aber das Zitat von 2.Sam 7,13-14 in dem Qumranfragment 4 QFlor I,11-13 kann nicht als Beleg für eine „Tradition“ angeführt werden. Das sog. Florilegium 4 QFlor = 4 Q 174 ist zwar eine messianische Schrift, doch kommt der Begriff Messias darin nicht vor. Dieses Florilegium bewegt sich in der Davidsson-Tradition. Es ist eigentlich ein Midrasch zu 2.Sam 7,10 ff., zieht aber auch andere Bibelstellen zur Auslegung heran. (Der Fachausdruck „Midrasch“ wird in I,14 ausdrücklich für die Deutung von Ps 1,1 verwendet). Dagegen ist 4Q 246 ein zu unsicherer Beleg (vgl. Theißen/Merz, a.a.O., S. 491). Aber selbst wenn der Sohntitel für den Messias dort sicher belegt wäre, könnte man daraus nur den Schluss ziehen, dass diese Bezeichnung innerhalb des Judentums möglich war. Deshalb schon von einer „Tradition“ zu sprechen, geht wohl zu weit. (Zu 4Q 246 vgl. auch Maaß, Qumran, a.a.O., S. 142 ff.; eine präzise Darstellung der Fragen vgl. Theißen/Merz, a.a.O., S. 492).

<sup>708</sup> Damit gleichzusetzen ist auch der in Mk 14,61 bezeugte Begriff „Sohn des Hochgelobten“ (Su; eìl oJ Cristo;" oJ uiJo;" tou' eujloghtou'...), wenn man davon ausgeht, dass „Hochgelobter“ (eujloghtovì) im Munde des Hohenpriesters die jüdische Ehrenbezeichnung für Gott darstellt, „gepriesen sei er“ (aWh °WrB;).

<sup>709</sup> Die Bezeichnung „mein geliebter Sohn“ (Mk 1,11; 9,7: oJ uiJov" mou oJ ajgaphtov") bleibt hier unberücksichtigt, weil (a) zwar die Vorstellung, aber nicht den Begriff enthält, (b) als Aussage Gottes kein Gemeindebekenntnis darstellt.

<sup>710</sup> Müller, *Wer ist dieser?*, a.a.O., S. 135, weist darauf hin, dass diese Erkenntnis noch nicht als vollgültiger „Ausdruck des christlichen Glaubens“ gewertet werden kann: „Wer verstehen will, wer Jesus war, dem kann dies ohne den Tod Jesu am Kreuz nicht gelingen. So richtig diese Erkenntnis jedoch ist, so unvollständig ist auch sie noch. ... Das hln unterscheidet diese Äußerung von einem vollgültigen christlichen Bekenntnis.“ Außerdem verweist er auf das Fehlen des bestimmten Artikels, so dass dieser Ausruf Jesus auch „als *einen* zum Gottessohn avancierten Heros bezeichnen könnte.“ (S. 136).

<sup>711</sup> Mk 8,29 bekennt Petrus „nur“: „Du bist der Christus!“ (Su; eìl oJ Cristov".) Erst Mt ergänzt diesen Titel durch „der Sohn des lebendigen Gottes“ (16,16: oJ uiJo;" tou' qeou' tou' zw'nto"). Lk 9,20 spricht nur vom Christus Gottes.

heidenchristlichen Raum entstanden ist bzw. sich durchgesetzt hat, obwohl er jüdisch durchaus denkbar ist.

Die Verwendung des Hoheitstitels „Sohn Gottes“ stellt also nicht in jedem Fall eine prinzipielle Distanzierung vom Judentum dar. Solange dieser Titel *funktional* verstanden wird, besteht die Unterscheidung zum traditionellen Judentum lediglich in der Bewertung der Bedeutung Jesu. Erst als diese Bezeichnung im Sinne eines *Verwandtschaftsverhältnisses* verstanden und darauf ein theologisches System gebaut wurde,<sup>712</sup> war der Trennungsstrich zum Judentum endgültig gezogen.

#### 4.1.4 Das Christusbekenntnis 1.Kor 15,3-7

Allgemein gelten diese Verse als „das älteste Auferstehungszeugnis“.<sup>713</sup> Diese Annahme wird zwar durch 1.Thess 1,10 relativiert,<sup>714</sup> trifft jedoch zu, sofern es sich um die älteste komplexe Aussage über die Bedeutung von Tod und Auferstehung Jesu handelt. Dabei sind die einzelnen Glieder dieser Formel unterschiedlich gestaltet.

Daß Christus gestorben ist für unsre Sünden *nach der Schrift*;  
<sup>4</sup> und daß er begraben worden ist;  
 und daß er auferstanden ist am dritten Tage *nach der Schrift*;  
<sup>5</sup> und daß er gesehen worden ist von Kephas, danach von den Zwölfen.

Das erste und dritte Glied tragen den Zusatz „nach der Schrift“, der beim zweiten und vierten Glied fehlt. Der Grund dürfte in der Tatsache liegen, dass hier deutende Aussagen gemacht werden, die man den Ereignissen nicht unmittelbar entnehmen konnte, so dass man angab, wie man zu der Gewissheit kam, dass der Tod zugunsten der Glaubenden geschah und die Erscheinungen als Auferstehung des Gekreuzigten zu verstehen waren: „gemäß der Schrift“.<sup>715</sup>

Die Formel zeigt noch deutliche Spuren, dass sie im judenchristlichen Bereich *entstanden* und *gewachsen* ist. (1) Der Empfänger der ersten Erscheinung wird noch mit dem aramäischen Ehrennamen *Kephas* bezeichnet, wie ihn Paulus mit Ausnahme von Gal 2,7 f. (im Zusammenhang mit dem „Evangelium für die Beschneidung“<sup>716</sup>) immer nennt. (2) Nachdem bereits Erscheinungen vor „mehr als 500 Brüdern“ genannt und durch eine kurze historische Bemerkung ergänzt wurden, werden in V. 7 Jakobus und

<sup>712</sup> Dies liegt m. E. vor, wo Jesus auf Grund dieser Beziehung besondere Einsichten zugeschrieben werden (vgl. etwa Joh 5,24; 7,16; 8,54 ff.)

<sup>713</sup> Theißen/Merz, a.a.O., S. 426

<sup>714</sup> Diese Stelle ist auf jeden Fall literarisch älter und enthält wohl auch inhaltlich die älteste Bekenntnisaussage zur Auferstehung Jesu und damit zur Bedeutung Jesu für die Gläubigen.

<sup>715</sup> Im Einzelnen vgl. Conzelmann, 1. Korinther, a.a.O., S. 296 ff.

<sup>716</sup> Ausführliche Diskussion bei Hans Dieter BETZ, *Der Galaterbrief*, Ein Kommentar zum Brief des Apostels Paulus an die Gemeinden in Galatien, München 1988, S. 184 ff.; er geht besonders auf die von Dinkler, Barnikol und Cullmann vertretene Auffassung ein, dass „er [sc. Paulus] hier ein offizielles Dokument zitiert, in dem in der griechischen Übersetzung die Form *Pevtroi* verwendet war“ (185). Er selbst hält die Verse allerdings für paulinische Formulierungen. „Aber sowohl die nicht paulinischen Begriffe »Evangelium für die Beschnittenen« und »Unbeschnittenen« als auch der Name »Petrus« können tatsächlich aus der offiziellen Erklärung stammen“ (186).

alle Apostel aufgezählt. Dies muss seinen Grund in den veränderten Leitungsverhältnissen in Jerusalem haben. (3) Auffällig ist allerdings, dass der Hoheitstitel Jesu in der ansonsten ursprünglich wohl aramäischen Formel *griechisch* wiedergegeben ist. Dies könnte darauf zurückgehen, dass Paulus an dieser Stelle den für die Gemeinde geläufigen Begriff eingefügt hat. Damit bleibt allerdings offen, was ursprünglich an dieser Stelle gestanden haben könnte. Da die alte jüdische Tradition die Vorstellung eines gekreuzigten oder sonstwie hingerichteten Messias/Christus nicht kennt,<sup>717</sup> könnte hier der Name Jesus gestanden haben.

Wenn diese Bekenntnisformel eindeutig im judenchristlichen Bereich entstanden ist, legt sich nahe, dass sie bei aller neuen Akzentsetzung doch nicht aus dem Rahmen jüdischen Denkens fällt. Als Schriftbezug für die erste Zeile wird allgemein auf Jes 53 hingewiesen. Inwieweit geht es dort um einen Tod für die Sünden anderer, und was ist damit gemeint?

Roland Gradwohl erklärt auf Grund des hebräischen Textes:<sup>718</sup> „Die Korrektur bekräftigt die Tatsache. Was dem Mann widerfährt, ist nicht das Resultat eines von Gott geführten Schlags.<sup>719</sup> Die Menschen sind es, die an seinem Elend Schuld tragen.“<sup>720</sup> In Verbindung mit Ps 69, wo der „Betende weiß, dass er wegen seiner Treue zu Gott leidet, kommt Gradwohl zu der Deutung: „Wir allein sind die Ursache seines Elends. Gott hat nichts mit diesem zu tun!“<sup>721</sup>

Es gibt im jüdischen Denken ein durch andere verschuldetes Leiden, das oft der Gerechte erleiden muss. Auf diesem Hintergrund ließe sich die Formel in ihrer ursprünglichen Sinngebung als Leiden des Gerechten verstehen, der nicht von Gott, aber von fremden Machthabern (vgl. Jes 53) tragen muss, was andere verschuldet haben.

Dies könnte im ursprünglichen historischen Zusammenhang eine nationalistische Erlösungshoffnung sein, die von den Römern als potentieller Aufruhr gedeutet wurde, dessen Haftpunkt die Begeisterung war, die Jesus weckte. Die Überlegungen der Hohenpriester in Joh 11,47 ff. sind dafür ebenso ein Indiz wie die Tatsache, dass Pilatus die Verhandlung gegen Jesus mit dem politisch brisanten Titel „König der Juden“ eröffnet; aber auch Lk 19,41 ff., wo Jesus darüber weint, dass Jerusalem nicht begreift, was seinem Frieden dient, weist ebenso auf Spannungen zwischen einer radikalen, zelotischen Vorstellung von Gottes Herrschaft und der „Theopolitik der kleinen Schritte“ bzw. der „Entfeindungsiebe“ Jesu hin, um zwei Begriffe von Lapide zu

<sup>717</sup> Vgl. Str.-Billerbeck, a.a.O., Bd. II, S. 292: „Ohne in älteren Traditionen irgendwelchen Halt zu haben, taucht um 150 n. Chr. in der rabbin[ischen] Literatur plötzlich die Gestalt eines Messias b. Joseph oder b. Ephraim auf. ... er hat die Aufgabe, in den großen Kämpfen, die dem Auftreten des Messias b. David vorangehen werden, als Heerführer im Dienste Gottes Israels Sache zum Siege hinauszuführen. Fügen wir hinzu, dass dieser Kriegsmessias schließlich in diesen Kämpfen sein Leben verlieren wird, so sind damit die älteren Traditionen über ihn der Hauptsache nach erschöpft.“ Abgesehen davon, dass weder diese Vorstellung noch irgend welche Vorläufer zur Zeit des Neuen Testaments nachweisbar sind, lässt sich auch die inhaltliche Charakterisierung als Heerführer, der im Kampf fällt, nicht auf Jesus beziehen.

<sup>718</sup> Wn<sup>ˁ</sup>yt<sup>ˁ</sup>-nOwO<sup>ˁ</sup>}<sup>ˁ</sup>me aK...<sup>ˁ</sup>dUm]

<sup>719</sup> .hN<ê[um]ˁW μyhi<sup>ˁ</sup>lōa<sup>ˁ</sup> hK<sup>ˁ</sup>āmu [ˁWgÿn: Wh<sup>ˁ</sup>nU±b<sup>ˁ</sup>v<sup>ˁ</sup>j<sup>ˁ</sup>} Wnj]n<sup>ˁ</sup>∞a<sup>ˁ</sup>}<sup>ˁ</sup>w

<sup>720</sup> Roland GRADWOHL, *Bibelauslegungen aus jüdischen Quellen*, Bd. 4, Stuttgart 1989, S. 270

<sup>721</sup> Gradwohl, a.a.O., S. 271

verwenden,<sup>722</sup> wie die dem politischen Verständnis eines „Königs der Juden“ entgegengesetzte Aussage: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“ (Joh 18,33.36).

Erst in einem späteren theologischen Entwicklungsstadium wurde dann der „Tod für unsere Sünden“ im Sinne eines Sühneopfers gegenüber Gott verstanden.<sup>723</sup>

Die griechische Präposition „für“ (υἰπερ) muss in allgemeinen Aussagen, dass Jesus „für uns“ gestorben ist, nicht im Sinne eines stellvertretenden Leidens verstanden werden.<sup>724</sup> Zu den gedanklichen Voraussetzungen der Übertragung von Jes 53 auf den Messias/Christus lässt sich feststellen: „Der Gedanke an einen leidenden und sterbenden Messias muß als spezifisch christliche Schriftdeutung von Jes 53 angesehen werden, zumal Jes 53 der Begriff »Messias« gar nicht vorkommt. Voraussetzung für ein solches Verständnis ist allerdings, daß einerseits eine theologische Deutung der Auferstehung Jesu als Einsetzung in die Funktion des Messias existiert (Röm 1,4), andererseits Jes 53 als Modell des Geschickes Jesu verstanden wird. Der Gedanke eines leidenden Messias wäre dann das Ergebnis einer Kombination verschiedener Antworten auf die Frage nach dem Leiden Jesu.“<sup>725</sup> Hinter dieser Deutung steht auch meine Annahme, dass mit „Schrift“ bei der Auferstehungsaussage an Jes 53 gedacht ist. Denn es muß durchaus erwogen werden, ob Jes 53,10 ff. etwa im Sinne einer Auferstehungsaussage verstanden wurde, vor allem dann, wenn man die Aussagen über den Tod des Gottesknechts wörtlich versteht.

#### 4.1.5 Verschiedene Arten von Jesusbekenntnissen im Rahmen jüdischen Denkens

Die vollständig oder bruchstückhaft erhaltenen frühchristlichen Jesusbekenntnisse lassen sich nach Form und Inhalt in verschiedene Gruppen einteilen.<sup>726</sup> Uns interessieren hier Distanz und Nähe zu jüdischem Denken.

Die von Vielhauer als „*Formel von der Auferweckung*“ zusammengestellten Aussagen<sup>727</sup> bewegen sich samt und sonders innerhalb jüdischen Denkens. Vielhauer verweist dabei auf den Zusammenhang zu der jüdischen „Gottesprädikation der 2. Benediktion des Achtzen-Bitten-Gebets: »Der die Toten lebendig macht«, die auch bei Paulus begegnet (Röm 4,17; 2.Kor 1,9).“<sup>728</sup>

<sup>722</sup> Pinchas LAPIDE, *Die Bergpredigt - Utopie oder Programm?* Mainz 1982, S. 40 ff. u. 99 ff.

<sup>723</sup> Vgl. Conzelmann, *1.Korinther*, a.a.O., S. 300

<sup>724</sup> Vgl. Hans MAAß, *Am Kreuz floss wenig Blut*; in „entwurf“ 1/1996, S. 19 f.

<sup>725</sup> Einen Hinweis auf ein fortgeschritteneres theologisches Entwicklungsstadium könnte man auch in der Tatsache sehen, dass das Christusbekenntnis in 1.Kor 15,3 f. zwar für Simon Petrus den *aramäischen* Ehrennamen „Kephas“ verwendet, für Jesus aber den *griechischen* Würdetitel „Christus“, nicht den hebräisch-aramäischen „Messias“. Daraus könnte man schließen, dass die Erinnerung an die Erscheinungen auf die älteste, d. h. aramäische Tradition zurückgehen, während das theologisch reflektierte und formal präzise gestaltete Bekenntnis zu Jesu Tod und Auferstehung seine uns bekannte Form erst in der hellenistischen Gemeinde erhielt.

<sup>726</sup> Vielhauer, a.a.O., S. 10 ff.

<sup>727</sup> Vielhauer, a.a.O., S. 15: Röm 4,24; 8,11; 10,9; 2.Kor 4,14; Gal 1,1; Kol 2,12; Eph 1,19 f.; 1.Petr 1,21

<sup>728</sup> Vielhauer, a.a.O., S. 15, Anm. 11

In den „Dahingabeformeln“<sup>729</sup> lässt sich bereits eine Entwicklungslinie feststellen. Wenn Gott „seinen Sohn für uns dahingibt“ (Röm 8,32), ist ausschließlich Gott handelndes Subjekt. Auch wo Jesus (mit oder ohne Titel „Sohn Gottes“) als der gepriesene wird, der sich für uns bzw. unsere Sünden dahingibt (Gal 1,4;) kann dies im jüdischen Horizont verstanden werden (vgl. zu 4.1.4 a). Allerdings finden erste Weichenstellungen in eine andere Richtung statt, wo dies nicht auf die Liebe Gottes, sondern auf die Liebe Jesu Christi zurückgeführt wird (Gal 2,20; Eph 5,2), ja sogar von seiner Liebe zur Gemeinde gesprochen wird, für die er sich hingab (Eph 5,25). Hier wird Christus als eigenständig wirkendes Subjekt gesehen, nicht mehr als der in Gottes Auftrag Handelnde.

Eine andere Situation liegt dort vor, wo Jesus nicht mehr nur als Sohn Gottes bezeichnet, sondern dieses *Bekenntnis zum Kriterium des Glaubens* bzw. der Gottesnähe gemacht wird. Hierfür seien 1.Joh 4,15 und 5,5 genannt.<sup>730</sup> Diese Jesusbekenntnisse haben den jüdischen Rahmen verlassen; denn hier besitzt nicht mehr der Glaube an den einen Gott entscheidende Bedeutung, sondern der Glaube an die Gottessohnschaft Jesu.

#### 4.2 Bekenntnisentwicklung als allmähliche Entfernung vom Judentum

Im Rahmen unserer Darstellung können nur einige Bekenntnisformeln exemplarisch herausgegriffen werden, an denen sich die Frage nach einer Bekenntnisentwicklung im Rahmen jüdischen Denkens oder gegen das Judentum besonders deutlich darstellen lässt.

##### 4.2.1 Ein Gott und ein Herr (1.Kor 8,6)

Theißen/Merz zeigen schon mit der Überschrift eines Kapitels „Von der Nachfolge Jesu zur Verehrung des Kyrios“ einen Entwicklungsgang auf, der das Verhältnis von Christen und Juden elementar berührt. Sie decken dabei einen gravierenden Unterschied zwischen Jesus und seinen Anhängern auf: „Hatte der historische Jesus noch ausdrücklich die Formel »es ist ein Gott« (eili qeovi) streng auf Gott bezogen, und sich dezidiert auf die Seite der Menschen gestellt (Mk 10,17f), so wurde eben diese Formel jetzt auf Jesus selbst übertragen.“<sup>731</sup>

Was bedeutet allerdings „jetzt“? Mit Sicherheit lässt sich bei Paulus die Bezeichnung Jesu als „Herr“ feststellen.<sup>732</sup> Seit wann wurde Jesus von seinen Anhängern so bezeichnet?<sup>733</sup> Dass Paulus, wenn er etwa Jesu Brüder als Brü-

<sup>729</sup> Vielhauer, a.a.O., S. 16: Röm 8,32; Gal 1,4; 2,20; Eph 5,2.25

<sup>730</sup> 4.15 o} " eja;n oJmologhvsh/ o{ti ΔIhsou" ejstin oJ uiJo;" tou' qeou', oJ qeo;" ejn aujtw'/ mevnei kai; aujto;" ejn tw'/ qew'/. - 5.5 tiv" <sup>3</sup>dev° ejstin oJ nikw'n to;n kovsmon eij mh; oJ pisteuwvn o{ti ΔIhsou" ejstin oJ uiJo;" tou' qeou'...

<sup>731</sup> Theißen/Merz, a.a.O., S. 485 Allerdings geht es dort nicht um eine Erhöhungstitulatur, sondern darum, ob ein Mensch oder nur Gott als „gut“ bezeichnet werden kann. Jesus wird dort als Lehrer (didavskaloi) angesprochen.

<sup>732</sup> Die Evangelien datieren aus späterer Zeit.

<sup>733</sup> Hahn, Hoheitstitel, a.a.O., S. 81 f. überlegt, ob es sich bei dem griechischen Vokativ „Kyrie“ in den Evangelien möglicherweise um eine Übersetzung von „Rabbi“ oder um eine Übersetzung des als Anrede üblichen aramäischen „Mar“ handeln könnte, also in

der „des Herrn“ bezeichnet oder mit einem „Wort des Herrn“ Worte des irdischen Jesus meint, bedeutet jedoch nicht, dass dieser Begriff bei ihm keine göttliche Komponente enthalten hätte. Er fasst mit diesem Begriff die Person Jesu in ihrer irdischen und himmlischen Wirklichkeit als Einheit auf. Irgendwann, in einem sehr frühen Stadium muss - etwa aus den von Hahn genannten Gründen - in Verbindung mit der Sprache der mehr und mehr auf Jesus bezogenen Psalmen „Herr“ zu einer sowohl Distanz als auch Nähe zu Gott ausdrückenden Hoheitsaussage geworden sein.

Deshalb sollte z. B. 1.Kor 8,6 nicht als synonym, sondern als synthetischer Parallelismus verstanden werden. D. h. die zweite Aussage ist mit der ersten nicht identisch, sondern sie fügt der ersten inhaltlich etwas hinzu. Dies bedeutet, dem jüdischen Bekenntnis zu dem einzigen Gott, tritt eine Aussage über Jesus hinzu.

„so ist doch für uns *ein* Gott, der Vater,  
von dem alle Dinge sind und wir auf ihn hin,  
und *ein* Herr, Jesus Christus,  
durch den alle Dinge sind und wir durch ihn.“<sup>734</sup>

Die gegliederte Darstellung macht die Unterschiede der beiden Aussagen deutlich. Conzelmann stellt dazu fest: „»Vater« bezeichnet Gott nicht als den Vater Jesu Christi, sondern als den Schöpfer. Das ergibt sich aus den beiden erklärenden Relativsätzen.“<sup>735</sup> Sicher liegt hier bereits die Vorstellung von Jesus als Schöpfungsmittler vor, eine Personifizierung des jüdischen Gedankens der Weisheit als Schöpfungsmittlerin (vgl. etwa Spr 8,22 ff.).

Bemerkenswert ist allerdings, dass im Bekenntnis zum „Herrn“ eine andere Präposition verwendet wird. Das zweimalige „durch“ bezeichnet die Glaubenden analog zur Welt als Schöpfungswerk des Herrn und macht damit deutlich, unter welchem Gesichtspunkt für eine heidenchristliche Gemeinde Jesus in die Nähe Gottes gerückt werden kann: Sie verdankt ihm ihre Existenz, wobei der Hinweis auf die Mittler-schaft bei der Schöpfung verständlich macht, wieso von Jesus Christus als Schöpfer der Gemeinde gesprochen werden kann. Dabei sorgt die Präposition „durch“ im Unterschied zu „aus“ und „auf ... hin“ für die um des Monotheismus willen nötige Unterscheidung: Gott ist Ursprung und Ziel alles Seienden, Jesus Christus der, durch den das Zustandekommen der Gemeinde möglich wurde, die *durch Jesus Christus* entstand, aber *auf Gott hin* angelegt ist.

Die Unterscheidung zwischen dem *einen* Gott und dem Herrn Jesus Christus zeigt, dass dieses Bekenntnis durchaus noch im Rahmen des jüdischen Monotheismus verstanden werden konnte,<sup>736</sup> auch wenn die Türen für dessen Aufweichung bereits weit geöffnet waren; denn es ist anzunehmen, dass

---

beiden Fällen *nicht* als göttliche Prädikation. „Mit dieser Anschauung sind wir in die Denkweise der palästinischen Urgemeinde zurückgeführt, die ihre bleibende Bindung an Werk und Wort Jesu bezeugt. ... Bei dem Begriff »Herr« handelt es sich ja nicht ausschließlich um ein bestimmtes soziologisches Verhältnis, sondern viel allgemeiner um die eine völlige Unterordnung beanspruchende Autorität.“ (S. 90). Zu Bezeichnung der Brüder Jesu bei Paulus als „Brüder des Herrn“ vgl. Hahn, S. 91 f.

<sup>734</sup> Revidierte Elberfelder Bibel

<sup>735</sup> Conzelmann, 1. Korinther, a.a.O., S. 171

<sup>736</sup> Vielhauer, a.a.O., S. 33, spricht von einer „Proklamation des Einen Gottes, der durch Jesus Christus zugänglich ist“.

zwar *Paulus* darin keine Verletzung des jüdischen Grundbekenntnisses sah, dass aber *Heiden*, die nicht in dieser jüdischen Tradition verwurzelt waren, in der Meinung, nicht gegen das Gebot der Verehrung des *einen* Gottes zu verstoßen, Jesus Christus in göttlichem Rang sahen und mit göttlichen Ehrungen bedachten, wie die Entwicklung dann auch tatsächlich verlief.

#### 4.2.3 Weitere mehrgliedrige Bekenntnisformulierungen

Als „traditionsgeschichtliche Weiterentwicklung von 1.Kor 8,6 zu einer triadischen Formel“ bezeichnet Vielhauer Eph 4,4-6,<sup>737</sup> bezweifelt jedoch „aus formalen und sachlichen Gründen“, dass es sich bei dem gesamten Abschnitt um ein überliefertes Traditionsstück handelt.<sup>738</sup> Umso mehr ist dann allerdings nach Sinn und Absicht dessen zu fragen, was der Verfasser des Epheserbriefs ergänzt hat:

<sup>4</sup> *Ein Leib und ein Geist,*  
wie ihr auch berufen worden seid in *einer* Hoffnung eurer Berufung!

<sup>5</sup> *Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe,*

<sup>6</sup> *ein Gott und Vater aller,*  
der über allen und durch alle und in allen ist.

Die Struktur dieses Abschnitts ist durch und durch triadisch. (a) Leib, Geist, Hoffnung, (b) Herr, Glaube, Taufe (c) über, durch, in;<sup>739</sup> dabei bilden diese drei Triaden selbst wieder eine Triade.

Allerdings ist das stilistische Mittel der Triade noch keine trinitarische Formel. Dies wird an zwei Merkmalen deutlich:

1. Die Aussage über Gott ist nur hinsichtlich seines Wirkungsbereichs (über, durch, in) triadisch, ansonsten wird Gott zwar als Vater bezeichnet, ohne dass Aussagen über den Sohn oder sonstige trinitarische Elemente beigelegt wären.
2. Auch die triadischen Reihen sind in sich nicht trinitarisch gestaltet. Allenfalls lässt sich eine vertikale „Trinität“, und zwar in den drei Gliedern Geist (1. Zeile), Herr (2. Zeile), Gott (3. Zeile) feststellen.

Diese Formel steht wohl an der Schwelle zur Entwicklung einer Trinitätsvorstellung, wobei der Begriff „Trinität“ hier anachronistisch ist, weil diese Kompromissformel mit der entsprechenden Terminologie noch nicht gefunden war. Auch der Begriff „Modalismus“ wäre nicht nur anachronistisch, sondern auch sachlich unangemessen, obwohl die Denkstrukturen nicht unähnlich sind. Die erste Zeile fasst die Erfahrung des Gemeindelebens in den Blick, die zweite nennt die im Bekenntnis vergewisserten Grundlagen dieser Einheit der Gemeinde, die dritte stellt den Monotheismus sicher: in allen unterschiedlichen Wahrnehmungen des göttlichen Wirkens manifestiert sich der eine Gott.<sup>740</sup>

<sup>737</sup> Vielhauer, a.a.O., S. 33

<sup>738</sup> Vielhauer, a.a.O., S. 34: „Zitat ist offenbar nur V. 5: eilı kuvrioi, miva pivstii, e{n bavptisma, eine triadische ... Akklamation, bei der das Zahlwort konstitutiv ist und in seinen drei genera erscheint.“

<sup>739</sup> V. 6: ... oJ ejpi; pavntwn kai; dia; pavntwn kai; ejn pa'sin.

<sup>740</sup> Vgl. auch Heinrich SCHLIER, *Der Brief an die Epheser*. Ein Kommentar, 2. Aufl., Düsseldorf 1958, S. 187

Der Rahmen dieser Formel appelliert an die Bereitschaft, „die Einheit des Geistes zu bewahren durch das Band des Friedens“.<sup>741</sup> Damit wird auch an Eph 2,11 ff. erinnert, d. h. daran, dass die ehemaligen Heiden „nun nicht mehr Fremde und Nichtbürger, sondern Mitbürger der Heiligen und Gottes Hausgenossen“ sind.<sup>742</sup>

Allerdings darf man dies nicht euphorisch als neutestamentliches Zeugnis für die Einheit der Kirche aus Heiden und Juden verstehen, sondern muss sich bewusst machen, um welchen Preis diese Einheit nach der Sicht des Eph zustande kam: „<sup>14</sup> ... Er hat aus beiden eins gemacht und die Zwischenwand der Umzäunung, die Feindschaft, in seinem Fleisch abgebrochen.<sup>743</sup> <sup>15</sup> Er hat das Gesetz der Gebote in Satzungen beseitigt, um die zwei - Frieden stiftend - in sich selbst zu *einem* neuen Menschen zu schaffen<sup>16</sup> und die beiden in *einem* Leib mit Gott zu versöhnen durch das Kreuz, durch das er die Feindschaft getötet hat.“<sup>744</sup>

Der Kontext des gesamten Briefes macht also deutlich, dass die Bekenntnisformel in Kap. 4,4 ff. zwar nicht direkt judenfeindliche Elemente enthält, aber die Einheit aus Juden und Heiden in der Kirche nur unter den heidenmissionarischen Bedingungen gelten lässt,<sup>745</sup> nämlich Abschaffung des jüdischen Gesetzes.

Auch 1.Tim 2,5 f. muss in diesem Zusammenhang betrachtet werden. Hier wird die Einzigkeit Gottes betont und Jesus als Mittler (mesivthi) zwischen Gott und Menschen bezeichnet:

„<sup>5</sup> Denn *einer* ist Gott,  
und *einer* ist Mittler zwischen Gott und Menschen,  
der Mensch Christus Jesus,  
<sup>6</sup> der sich selbst als Lösegeld für alle gab,  
als das Zeugnis zur rechten Zeit.“<sup>746</sup>

<sup>741</sup> Eph 4,3; Revidierte Elberfelder Bibel

<sup>742</sup> V. 19; Revidierte Elberfelder Bibel

<sup>743</sup> Revidierte Elberfelder Bibel: „o. ... die Feindschaft, abgebrochen. In seinem Fleisch hat er das Gesetz ...“

<sup>744</sup> Beck, a.a.O., S. 140, entnimmt diesem Text: „Eine Versöhnungstat mit Gott ist für diejenigen nichtjüdischer Herkunft notwendig gewesen. Jedoch sagt der Verfasser nichts davon, dass eine ähnliche Tat für Juden notwendig gewesen wäre.“ Dieser (Wunsch-) Vorstellung steht allerdings der Wortlaut entgegen: i{na ... ajpokatallavxh/ tou;" ajmfotevrou" ejn eJni; swvmati tw'/ qew'/ dia; tou' staurou' (damit ... er die *beiden* in einem Leib mit Gott durch das Kreuz versöhne).

<sup>745</sup> Dies wird in kirchlichen Verlautbarungen und theologischen Stellungnahmen, denen es um die Betonung dieser neutestamentlichen Ekklesiologie geht, übersehen. So zuletzt im „Votum der Evangelisch-theologischen Fakultät Tübingen zum Verhältnis von Juden und Christen“ v. 23. Februar 2000, unterzeichnet von Prof. Dr. Volker Drehsen; in: [Hrsg.] Württembergische Evangelische Landessynode, „Gottes Gaben und Berufung können ihn nicht gereuen“, Stuttgart 2000, S. 11: „Der christliche Glaube bekennt, dass Gott in Christus die Gemeinschaft der an ihn Glaubenden, die *Kirche als Heilsgemeinschaft aus Juden und Heiden*, erwählt hat (Röm 9,24; 1.Kor 1,24; Gal 3,26-28; vgl. Eph 2,11-22).“ (Hervorhebung von mir).

<sup>746</sup> Revidierte Elberfelder Bibel

Auch diese Formulierung steht an der Schwelle zu einem vom Judentum gelösten Christentum, kann aber durchaus noch im Rahmen jüdischen Denkens verstanden werden.

- Die Betonung der Einzigkeit Gottes hält an dem jüdischen Grundbekenntnis fest.
- Auch der Gedanke eines Mittlers zwischen Gott und den Menschen ist rabbinischen Vorstellungen nicht fremd: Mose kommt diese Ehrenstellung zu;<sup>747</sup> hier wäre lediglich Mose durch Jesus ersetzt. Sind dies erste Anzeichen einer Distanzierung vom Judentum unter Verwendung jüdischer Denkmuster?
- Jüdisch ist die Betonung des Menschseins Jesu.
- Das Stichwort „Lösegeld“ (ajntivlutron) ist ebenfalls in der rabbinischen Tradition bekannt.<sup>748</sup> Dass sich ein Mensch als Lösegeld hingibt, stellt allerdings eine Steigerung dar. Sollte dies im Sinne eines Opfers verstanden sein, das Gott dargebracht wird, ist dies nicht mit jüdischem Denken vereinbar, das seit der Bindung Isaaks (Gen 22) kein Menschenopfer kennt.
- Das „Zeugnis zu seinen Zeiten“ ist sowohl im Rahmen apokalyptischen wie rabbinischen Denkens möglich, ist aber hier wohl im Sinne der „erfüllten Zeit“ (Gal 4,4) verstanden.

Diese Christologie wurde zwar vom offiziellen Judentum nicht übernommen, dennoch ist sie *nicht antijüdisch formuliert*. Sie konnte durchaus von Menschen vertreten werden, die sich als jesugläubige Juden verstanden.

#### 4.2.4 Gelobt in Ewigkeit

Abschließend sei noch eine Stelle betrachtet, die unterschiedlich übersetzt wird. Dadurch ergibt sich auch eine unterschiedliche Bewertung hinsichtlich ihrer Distanz oder Nähe zum Judentum: *Röm 9,5*.

Wir kennen normalerweise den Wortlaut der *Lutherbibel*: „...aus denen Christus herkommt nach dem Fleisch, der da ist Gott über alles, gelobt in Ewigkeit. Amen.“ Hier wird die Gottheit Jesu gepriesen, eine *völlig unjüdische* Aussage. Noch stärker im Sinne klassischer christlicher Theologie gibt die katholische Einheitsübersetzung diesen Satz wieder: „... dem Fleisch nach entstammt ihnen der Christus, der über allem als Gott steht, er ist gepriesen in Ewigkeit. Amen.“

Dagegen übersetzt die „*Gute Nachricht*“: „... zu ihnen zählt nach seiner menschlichen Herkunft auch Christus, der versprochene Retter. Dafür sei *Gott, der Herr über alles*, für immer und ewig gepriesen! Amen.“ Diese Formulierung enthält zwar eine Rollenzuweisung für Jesus, der das offizielle Judentum nicht gefolgt ist, sie ist jedoch nicht

<sup>747</sup> Str.-Billerbeck, a.a.O., Bd. III, S. 512, zitiert aus DtnR 3: „Gott sprach zu Mose: Du bist der Unterhändler (der Mittler rWsr]sæ = mesivthi) zwischen mir u. meinen Kindern gewesen“. [Insgesamt wird in diesem Zusammenhang aus der Herstellung der neuen Tora- tafeln durch Mose die Schadensersatzpflicht eines Maklers abgeleitet, wenn ihm ein Gefäß zerbricht].

<sup>748</sup> *Mechilta*. Ein tannaitischer Midrasch zu Exodus, [Übers.] Jakob WINTER und August WÜNSCHE, (1909) Nachdruck, Hildesheim 1990, S. 277: Zu Ex 21,30 werden verschiedene Fälle der „Auslösung“ diskutiert. Abschließend heißt es unter Bezugnahme auf Jes 43,3: „Beliebt sind die Israeliten, denn der Heilige, gebenedeit sei er, gab die Völker der Welt als Sühne für ihre Seelen; denn es heißt: »Ich gebe als deine Sühne Ägypten usw. weil du teuer bist in meinen Augen ... und ich gebe Menschen an deiner Stelle und Nationen an Stelle deiner Seele.«“ Der Zusammenhang in *Mechilta* spricht ausdrücklich von Sühne für Schuld, obwohl davon in Jes 43 nicht die Rede ist.

antijüdisch, sofern sie die Einzigkeit Gottes nicht antastet, sondern diese Überzeugung sogar noch bestärkt.

Wie ist die Frage zu entscheiden? Handelt es sich bei der Übersetzung der „Guten Nachricht“ um eine Reverenz gegenüber den Juden, oder gibt es sachliche Argumente für diese Übersetzung?

- Der griechische Text, in den ältesten Handschriften ohne Wortabstände und Satzzeichen geschrieben, lässt beide Übersetzungen zu.<sup>749</sup> Alles hängt davon ab, wozu man den letzten Relativsatz zieht, ob man ihn als Interpretation zu Christus versteht oder als selbständigen Satz, und zwar als einen den gesamten Abschnitt abschließenden Lobpreis Gottes.
- Eine sachliche Entscheidungshilfe ist die Tatsache, dass dieser Vers in dem Abschnitt über die unverlierbaren Güter Israels steht. Ist hier eine Aussage zu erwarten, die quer zu der jüdischen Grundüberzeugung von der Einzigkeit Gottes steht?
- Am gewichtigsten ist jedoch das Vorkommen derselben Doxologie Gottes in Röm 1,25; dort bezieht sich das „der gelobt ist in Ewigkeit. Amen“, mit Sicherheit auf den Schöpfer; denn Paulus argumentiert in diesem Abschnitt ausdrücklich gegen die verweigerte Ehrung des Schöpfers.
- Bei 2.Kor 11,31 stellt sich dasselbe Dilemma.<sup>750</sup> Hier übersetzen Luther, die Einheitsübersetzung und die Revidierte Elberfelder Bibel dem Sinne nach identisch, aber sachlich unklar, worauf sie den Relativsatz beziehen: „Gott, der Vater des Herrn Jesus, der gelobt sei in Ewigkeit, weiß, daß ich nicht lüge“ (Luther). Lediglich die Gute Nachricht folgt genauer dem griechischen Wortlaut,<sup>751</sup> der deutlich erkennen lässt, dass hier von Gott die Rede ist, der als „Vater des Herrn Jesus“ näher bezeichnet ist: „Der Gott und Vater unseres Herrn Jesus weiß, daß ich nicht lüge. Gepriesen sei er für alle Zeiten!“ Die Eindeutigkeit wird allerdings im Deutschen nur durch eine Umstellung der Satzteile erreicht.

Dieses letzte Beispiel zeigt deutlich, dass manche Judenfeindlichkeit, die neutestamentlichen Texten entnommen wird, nicht auf diese selbst zurückgeht, sondern auf unsere Lesegewohnheiten, d. h. einen Niederschlag der Auslegungs- und Wirkungsgeschichte darstellt, keine unmittelbare Textaussage.

Insofern sind diese Texte Zeugnisse dafür, dass sich die ur- und frühchristliche Bekenntnisbildung auch im hellenistischen Juden- und Heidenchristentum zunächst im Rahmen jüdischer Glaubensüberzeugungen vollzog, mit der Abspaltung der Kirche vom Judentum aber zunehmend neue, mit dem Judentum nicht zu vereinbarende theologische Aussagen entwickelt und ältere entsprechend neu verstanden wurden.

#### 4.3 Paulus von Samosata, letzter Vertreter einer urchristlichen Christologie?

Bei einem Überblick über die Entwicklung der Christologie darf ein Theologe aus der Mitte des 3. Jh. nicht übersehen werden, der in Dogmengeschichten und einschlägigen

<sup>749</sup> wln oiJ patevre" kai; ejx wln oJ Cristo;" to; kata; savrka, oJ wJn ejpi; pavntwn qeo;" eujloghto;" eij" tou;" aijw'na", ajmhvn

<sup>750</sup> Röm 9,5 und 2.Kor 11,31 hängen insofern eng miteinander zusammen, als Pls direkt bzw. im unmittelbaren Kontext (9,1) betont, dass er nicht lüge (ouj yeuvsdomai). Bei der Doxologie könnte es sich also um den Anklang an eine Gerichtsdoxologie handeln.

<sup>751</sup> oJ qeo;" kai; path;r tou' kurivou ΔIhsou' oi'den, oJ wJn eujloghto;" eij" tou;" aijw'na", o{ti ouj yeuvsdomai. Das oJ wJn eujloghto;" entspricht jüdischem Brauch der Erwähnung Gottes einen Lobpreis beizufügen.

Lexika oft am Rande oder unter dem Oberbegriff „Monarchianer“<sup>752</sup> behandelt wird. Er war kein Vertreter der heute so genannten „hohen Christologie“; Eusebius stellte später fest, dass „dieser niedrige und unwürdige Ansichten über Christus hatte und im Gegensatz zur kirchlichen Lehre behauptete, er sei seiner Natur nach ein gewöhnlicher Mensch gewesen“.<sup>753</sup> Aus heutiger Sicht ist zu fragen, ob es sich dabei tatsächlich um „niedrige und unwürdige Ansichten über Christus“ handelte oder um einen letzten Versuch, die für das Judentum und die Urchristenheit selbstverständliche Einzigkeit Gottes zu verteidigen, indem man das Christusbekenntnis so formulierte, dass es zu dieser Glaubensgrundlage nicht in Widerspruch geriet.

#### 4.3.1 Biografie und Quellenlage

Da Paulus von Samosata seit seiner Verurteilung durch die Synode von 268 als Erzketzer galt, sind leider keine Schriften von ihm erhalten. Vielmehr haben wir „viele, zumeist sehr kurze Nachrichten über seine Lehre, bzw. über ihn als Ketzer.“<sup>754</sup> „Den ältesten, auch den am längsten schon bekannten und ausgiebigsten Bericht haben wir in Eusebs Kirchengeschichte.“<sup>755</sup>

Wer diesen Bericht liest, wird von zwiespältigen Gefühlen beschlichen. Einerseits schildert Eusebius die Ereignisse in Antiochien um die Mitte des 3. Jh. recht ausführlich, andererseits ergreift er eindeutig Partei. Er stellt Paulus von Samosata, wie bereits gesagt, von vornherein als Vertreter „unwürdiger Anschauungen über Christus“ vor und schließt seinen Bericht: „Als so Paulus zugleich mit dem wahren Glauben die bischöfliche Würde verloren hatte, übernahm, wie gesagt, Domnus den Dienst an der Kirche in Antiochien. Doch da Paulus um keinen Preis das Haus der Kirche räumen wollte, wandte man sich an Kaiser Aurelianus, der durchaus billig in der Sache entschied, indem er befahl, denjenigen das Haus zu übergeben, mit welchen die christlichen Bischöfe Italiens und Roms in schriftlichem Verkehre stünden. Somit wurde der erwähnte Mann zu seiner größten Schande von der weltlichen Macht aus der Kirche vertrieben.“<sup>756</sup> Dies geschah nach der Niederlage der syrischen Königin Zenobia im Jahr 272 gegen Kaiser Aurelian!<sup>757</sup>

Die Angelegenheit dürfte allerdings sehr viel komplexer abgelaufen sein. Loofs hat aus dem Synodalbrief von 268 geschlossen, die Mehrheit sei davon ausgegangen, dass Paulus von Samosata „trotz seiner »Absetzung« Haupt seiner Gemeinde blei-

<sup>752</sup> Es handelt sich dabei um ein Bündel unterschiedlichster theologischer Konzepte, die man unter diesem Oberbegriff zusammenfasst, weil ihnen gemeinsam ist, dass sie an dem vom Judentum übernommenen Gedanken der Alleinherrschaft Gottes festhalten, die allmähliche Entwicklung zu der sich später durchsetzenden Trinitätslehre jedoch nicht mitmachen können.

<sup>753</sup> Eusebius, Kirchengeschichte, VII,27,2; a.a.O., S. 346

<sup>754</sup> Friedrich LOOFS, *Paulus von Samosata*. Eine Untersuchung zur altkirchlichen Literatur- und Dogmengeschichte, Leipzig 1924, S. 60

Einen Überblick über die derzeitige Beurteilung der Quellen bietet Michael SLUSSER, *Paulus von Samosata*, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 26, Berlin/New York 1996, S. 160 f.

[Hrsg.] Konrad ZIEGLER/Walther SONTHEIMER, *Der kleine Pauly*, dtv München 1979, Sp. 566: „Wörtliche Frg. des P. werden erst im 5. Jh. zitiert, um ihn als Vorläufer des Nestorios zu erweisen. Da sie mit dieser Tendenz ausgewählt, teils auch gefälscht sind, ist ein genaues Bild der Lehre nicht zu gewinnen.“

<sup>755</sup> Loofs, Paulus, a.a.O., S. 1

<sup>756</sup> Eusebius, Kirchengeschichte, VII,30,18 f., a.a.O., S. 350

<sup>757</sup> Vgl. RGG<sup>3</sup> Bd. V., a.a.O., Sp. 191

ben werde.“<sup>758</sup> Die von Eusebius erwähnte Weigerung, das Haus der Kirche zu räumen, versteht er als Hinweis, dass Paulus von Samosata „jedenfalls bis zu Aurelians Eingreifen der »eigentliche« Bischof in Antiochien geblieben“ ist, „und dass die Majorität der Gemeinde und des Klerus ihn nicht fallen ließ.“<sup>759</sup>

Dabei hält es Loofs für gleichgültig, ob „die Furcht vor seiner Macht oder andere Gründe dabei den Ausschlag gaben“. Es ist durchaus zu erwägen, ob die zahlreichen Anhänger, mit denen der Synodalbrief rechnet, möglicherweise wie er selbst Anhänger einer alten, judenchristlichen Christologie waren. Harnack sieht in der Tatsache, dass zwei Synoden nichts gegen ihn unternehmen konnten, sondern erst eine dritte ihn verurteilte,<sup>760</sup> einen Beweis dafür, „wie wenig noch die alexandrinische Dogmatik im Orient eingebürgert war.“ Paulus von Samosata war nach Harnacks Urteil „ein kundiger Theologe ..., der die Macht der griechischen (platonischen) Philosophie in der Kirche brechen und die alte Lehre behaupten wollte.“<sup>761</sup>

Biografisches ist über Paulus von Samosata kaum bekannt. Denn er tritt nicht als Mensch in das Blickfeld des Interesses, sondern lediglich als gefährlicher Irrlehrer, so dass seine persönlichen Lebensdaten nur insofern beachtet wurden, als sie sich eigneten, ein zweifelhaftes Licht auf ihn zu werfen.

#### a. *Eine typische Ketzerbiografie*

Kraft spricht in einem Überblick über die Eusebius unmittelbar vorausgehende Zeit von „dem antiochenischen Bischof Paulus, den wir nach seiner Vaterstadt Samosata am oberen Euphrat benennen“.<sup>762</sup>

Zunächst liest man über diese Bemerkung hinweg, weil man ihn nie unter einem anderen Namen kennen gelernt hat. Aber dann wird man doch stutzig, weil alle anderen Zeitgenossen nach ihrem Bischofssitz benannt werden, nicht zuletzt Eusebius von Cäsarea selbst. Dieser nennt ihn Paulus von Samosata<sup>763</sup> bzw. Samosatener,<sup>764</sup> obwohl sich die geschilderten Vorgänge in Antiochien und während dessen Amtszeit als Bischof von Antiochien abspielten. Wollte man ihn nicht als einen der Bischöfe dieser ehrenwerten Gemeinde führen, von der aus einst der Apostel Paulus seine Missionsreisen in den Mittelmeerraum unternahm? Mit der Bezeichnung nach seinem Herkunftsort übergang man seine Verbindung mit Antiochien als unbedeutende Episode.

Der ausführlichste zusammenhängende Bericht ist der von Eusebius zitierte Brief der Bischöfe, die ihn absetzten, an alle Bischöfe, Presbyter und Diakone „auf dem ganzen Erdkreis“. Darin stellen sie fest:

„Wir haben uns also genötigt gesehen, Paulus, der sich hartnäckig Gott widersetzt, auszuschließen und an seiner Stelle mit Gottes Fügung, wie wir überzeugt sind, der katholischen Kirche einen anderen Bischof zu geben, nämlich Domnus, den Sohn des seligen Demetrianus, welcher vor jenem derselben Ge-

<sup>758</sup> Loofs, Paulus, a.a.O., S. 181

<sup>759</sup> Loofs, Paulus, a.a.O., S. 182. Er weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass auch nach Paulus von Samosata das Schisma in Antiochien noch angedauert habe.

<sup>760</sup> Neuerdings geht man davon aus, dass insgesamt nur zwei Synoden stattfanden. Vgl. Slusser, a.a.O., S. 160

<sup>761</sup> Harnack, Dogmengeschichte, a.a.O., S. 159

<sup>762</sup> Kraft, Eusebius, a. a. O., S. 47

<sup>763</sup> Eusebius, Kirchengeschichte, V,28,1; VII,27,1 u. ö.; a.a.O., S. 271 u. 346

<sup>764</sup> Eusebius, Kirchengeschichte, VII,28,2, a.a.O., S. 346

meinde mit Ehren vorgestanden. Domnus ist mit allen einen Bischof zierenden Gaben ausgestattet.“<sup>765</sup>

Dabei gibt man sich den Anschein, man wolle von den zuvor aufgezählten Dingen eigentlich gar nicht berichten.

„Da er von der Glaubensregel abgefallen und zu falschen und unechten Lehren übergegangen, so steht er außerhalb (der Kirche) und ist es nicht unsere Pflicht über seine Handlungen ein Urteil zu fällen noch darüber, dass er, der früher arm und unbemittelt war ...“<sup>766</sup> (Fortsetzung des Zitats vgl. Abschnitt b).

Wenn der nächste Abschnitt dieses Briefes erneut beginnt, „Auch brauchen wir nicht darüber zu urteilen, dass er nach Hohem trachtet und aufgeblasen ist“<sup>767</sup> fragt man sich, warum die Bischöfe überhaupt auf diese Dinge eingehen. Es handelt sich offensichtlich um eine Abrechnung mit dem theologischen Gegner, dem man mit theologischen Mitteln wohl nicht beikam, wie die Tatsache zeigt, dass es mehrerer Synoden bedurfte, bis schließlich eine Mehrheit für eine Lehrverurteilung zustande kam.<sup>768</sup> So verlegt man sich auf moralische Diffamierung, um ihn bei möglichen Sympathisanten unmöglich zu machen.

#### b. Staatsbeamter

Paulus von Samosata war seit etwa 260 „Bischof von Antiochia in Syrien, zugleich Dukenarius (Beamter mit 200 000 Sesterzien ... Gehalt) der Königin Zenobia von Palmyra“.<sup>769</sup> Es ist nicht bekannt, ob er diese staatliche Funktion möglicherweise schon vor seiner Bischofswahl ausübte. In dem Brief der Bischöfe bietet diese jedenfalls Anlass zu allerlei Verdächtigungen. Obwohl man behauptet, dass man sein Verhalten nicht bewerten wolle, teilt man mit,

„... dass er früher arm und unbemittelt war und weder von den Vätern ein Vermögen ererbt noch sich durch ein Handwerk oder irgendeine Beschäftigung etwas erworben, nunmehr zu übermächtigem Reichtum gelangt ist durch gesetzwidrige Taten und Kirchenraub und gewaltsame Forderungen gegenüber den Brüdern. Denen, die Unrecht erlitten, spielt er sich als Anwalt auf und verspricht gegen Bezahlung Hilfe. Aber er belügt auch sie und zieht, ohne et-

<sup>765</sup> Eusebius, Kirchengeschichte, VII,30,17, a.a.O., S. 350

<sup>766</sup> Eusebius, Kirchengeschichte, VII,30,6 f., a.a.O., S. 348

<sup>767</sup> Eusebius, Kirchengeschichte, VII,30,8, a.a.O., S. 348

<sup>768</sup> Vgl. auch, wie das Verhalten des Bischofs von Cäsarea in Kappadozien, Firmilianus, dargestellt wird. Er habe „sich zweimal eingefunden, verurteilte seine Neuerung, wie wir, die dabei waren, wissen und bezeugen, und mit uns viele andere. Da aber Paulus Umkehr versprach, ließ er sich damit hinhalten im Glauben und in der Hoffnung, dass nun die Sache ohne Lästerung gegen das Wort in Ordnung käme.“ (Eusebius, Kirchengeschichte, VII,30,4, a.a.O., S. 348)

<sup>769</sup> Heussi, a.a.O., S. 73

Vorsichtiger urteilt Slusser, a.a.O., S. 160: „Paulus von Samosata ... folgte Demetrius 261 als Bischof von Antiochien in Syrien. Die Konzilien von 264 und 268 bemühten sich um seine Amtsenthebung, das letztere exkommunizierte ihn und ernannte Domnus zu seinem Nachfolger. Doch Paulus behielt die Kontrolle über die Hauptkirche, bis er im Jahr 270 oder kurz danach ... auf Befehl des Kaisers Aurelian vertrieben wurde. Unabhängig von seinem kirchlichen Amt was Paulus ein wohlhabender Mann mit öffentlichem Einfluss, vielleicht ein Staatsbeamter; er wird als *ducenarius* ... beschrieben. Es ist schwierig zu entscheiden, ob Fehlverhalten, Häresie oder Neid der eigentliche Grund für Paulus' Niedergang war. Geburts- und Todesdatum sind unbekannt. Als Geburtsort wird Samosata angenommen.“

was zu erreichen, Nutzen aus der Bereitwilligkeit der Leute, die, in Prozesse verwickelt, gerne geben, um ihre Dränger loszuwerden, Gottseligkeit für einen Erwerb erachtend.“<sup>770</sup>

Damit wird Paulus von Samosata schlichtweg als betrügerischer Emporkömmling abgestempelt. Slusser stellt allerdings mit Recht fest: „Die Notiz ist tendenziös, und der Brief gebraucht viele Allgemeinplätze polemischer Rhetorik“.<sup>771</sup> Dabei ist kaum denkbar, dass er als Rechtsbeistand tatsächlich so erfolglos war, wie seine Gegner behaupten, sonst hätte er seine Klientel wohl bald verloren. Der Vorwurf des Kirchenraubs dürfte sich darauf beziehen, dass er nach der Amtsenthebung noch weiterhin in der Kirche residierte, bis Kaiser Aurelianus ihn zwang, diese aufzugeben.

Es ist allerdings zu fragen, wie der Kaiser dazu kommt, in diesen kircheninternen Streit einzugreifen. Harnack stellt fest: „Nähere Nachrichten über die Voraussetzungen und die Anlässe der Kontroverse fehlen uns. Doch bleibt es denkwürdig, dass nicht eine Provinz des römischen Reiches, sondern Antiochien, das damals zu Palmyra gehörte, der Schauplatz dieser Bewegung gewesen ist. Achtet man darauf, dass Paulus Vizekönig im Reiche der Zenobia war ..., dass von nahen Beziehungen zwischen ihm und der Königin berichtet wird, dass sein Sturz den Sieg der römischen Partei in Antiochien bedeutete, so darf man annehmen, dass hinter dem theologischen Streit auch noch ein politischer lag, und dass die Gegner des Paulus zur römischen Partei in Syrien gehörten.“<sup>772</sup>

Über das Lebensende des Paulus von Samosata wissen wir so wenig wie über sein Geburtsdatum. Ins Blickfeld des kirchlichen Interesses sind lediglich die wenigen Jahre seiner Bischofszeit getreten, und zwar auf Grund seiner Christologie. Die moralischen Verdächtigungen sind der traditionellen Ketzerpolemik zuzurechnen, historisch nicht ernst zu nehmen.

#### 4.3.2 Die Christologie des Paulus von Samosata

##### a. Der theologiegeschichtliche Rahmen

Auf unterschiedliche Entwicklungen in der Christologie der frühen Christenheit wurde bereits am Anfang von Kapitel 4 hingewiesen. Aus dem weiteren Verlauf der christologischen Auseinandersetzungen im 4. und 5. Jh. sollen hier nur einige Hauptlinien und ihre Vertreter erwähnt werden. Dabei darf nicht übersehen werden, woran das Interesse jener Theologen haftete.

Heinz Kraft versucht, wie er selbst schreibt, auf „eine primitive Formel“ gebracht, die unterschiedlichen Grundvoraussetzungen der abendländischen und östlichen Erlösungsvorstellungen so zu charakterisieren: „Wie man die abendländischen Auseinandersetzungen als verschiedenartige Antworten auf die Frage »cur deus homo?« beschreiben könnte, so könnte man in den Auseinandersetzungen des Orients die

<sup>770</sup> Eusebius, Kirchengeschichte, VII,30,6 f., a.a.O., S. 348

<sup>771</sup> Slusser, a.a.O., S. 160

<sup>772</sup> Adolf HARNACK, *Monarchianismus*, in: Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3. Aufl., Leipzig 1903, Bd. XIII, S. 319 f. Slusser, a.a.O., S. 160, ist auch hier vorsichtiger: „Seit Athanasius hat man versucht, Paulus und seine Anhänger mit Königin Zenobia von Palmyra und antirömischen politischen Bewegungen in Verbindung zu bringen, doch Chronologie und Münzfunde sprechen dagegen“.

Folgen widersprüchlicher Antworten auf eine ähnlich formulierte Grundfrage sehen: »quomodo deus homo?«.<sup>773</sup>

Man kann diese unterschiedlichen Fragestellungen auch hinsichtlich der jeweiligen Ausgangslage charakterisieren. Für die *abendländische* Theologie war die Frage, ob und wie der irdische Jesus wahrer Gott gewesen sein konnte, bereits abgeschlossen. Sie stand vor der Frage, warum die Menschwerdung des ewigen Gottessohnes nötig war. Diese wurde mit Hilfe rechtlich-logischer Begrifflichkeit beantwortet.

Die *morgenländische* Theologie stand vor einer sehr viel elementareren theologischen Frage: Wie kann man die Bedeutung Jesu für die Menschen zum Ausdruck bringen, ohne dabei die Einzigkeit Gottes in Frage zu stellen? Den als Ketzereien abgeurteilten frühkirchlichen Christologien lag vor allem an diesem Gesichtspunkt.

Durchgesetzt hat sich die Logos-Christologie, die ausgehend vom Johannesevangelium in Jesus den menschengewordenen vor aller Zeit geborenen Sohn Gottes sah, der sich auf unterschiedlich vorgestellte Weise mit dem Menschen Jesus verband. Damit entstand einerseits die Frage, wie sich dies auf das Verhältnis der unterschiedenen „göttlichen Personen“ auswirkte. Diese Frage wurde im Konzil von *Nicäa* beantwortet. Andererseits ging es um die Frage, wie sich dieser göttliche Logos in der Person Jesu Christi zu dem irdischen Jesus verhielt; darauf suchte das Konzil von *Chalcedon* eine Antwort.

Gegen diese Lehrentwicklung gab es wohl von Anfang an Vorbehalte und Einwände im Interesse der Einzigkeit Gottes. Man unterscheidet diese Gegner nach der Art, wie sie sich unter Berufung auf biblische Aussagen und Erzählungen den Zeitpunkt und die Art des Zusammenwirkens des Sohnes Gottes mit dem irdischen Jesus vorstellten.

Als *Adoptianer* bezeichnet man Theologen, die annahmen, dass eine göttliche Kraft (Dynamis) den Menschen Jesus erfüllte und vergottete, so dass er als Gottes Sohn adoptiert wurde. Weil sie die Alleinherrschaft (Monarchie) Gottes betonen, nennt man sie auch *dynamistische Monarchianer*. Zu ihnen rechnet man Theodotos den Gerber, der etwa 190 von Byzanz nach Rom kam, Artemon, der anfangs des 3. Jh. in Rom wirkte, und Paulus von Samosata.<sup>774</sup> Diese Zuordnung ist kaum zutreffend.

Davon unterscheidet man die *Modalisten* (*modalistischen Monarchianer*), die im irdischen Jesus eine besondere Art (Modus) sahen, wie der einzige Gott wirkt. Man hat ihnen vorgehalten, dass sie damit letzten Endes behaupteten, Gott der Vater sei gekreuzigt worden; man nannte sie deshalb auch *Patripassianer*. Zu ihnen rechnet man Noëtus aus Smyrna, Praxeas, der wie Theodot um 190 von Kleinasien nach Rom kam, und Sabellius aus Libyen.

Dieser Überblick zeigt, dass vor allem der asiatische Raum Träger dieser Vorstellungen war, auch wenn Sabellius aus Libyen stammt. Daneben bildete sich ein Achse Alexandrien-Rom.

Eusebius stellt eine direkte Beziehung zwischen Artemon (Artemas) und Paulus von Samosata her. Er spricht von einer Schrift „gegen die Häresie des Artemon, welche in unserer Zeit Paulus von Samosata zu erneuern suchte ..., welche lehrt, der Erlöser sei ein bloßer Mensch gewesen“.<sup>775</sup> Dieser Lehre wirft Eusebius vor, sie sei erst vor

<sup>773</sup> Kraft, Eusebius, a.a.O., S. 47

<sup>774</sup> Vgl. Heussi, a.a.O., S. 73

<sup>775</sup> Eusebius, Kirchengeschichte, V,28,1 f., a.a.O., S. 271

kurzem aufgekommen, „während ihre Stifter ihr ein hohes Alter nachrühmen wollten.“ Der Hinweis auf das hohe Alter gibt zumindest Aufschluss über das Selbstverständnis dieser Theologen. Ob sie damit recht haben, kann vorläufig auf sich beruhen. In seinem Abschnitt über Paulus von Samosata wirft Eusebius diesem vor, dass er „das Geheimnis preisgegeben und mit der schmutzigen Häresie des Artemas prahlt“. Paulus von Samosata und seinen Anhängern empfiehlt der Bischofsbrief an alle Gemeinden „des Erdkreises“ ironisch, sie sollten sich an Artemas um Unterstützung wenden, der aber zu jener Zeit kaum noch am Leben ist.

b. *„Niedrige und unwürdige Anschauungen über Christus“*

Was lässt sich aus den erhaltenen Fragmenten bei aller vorsichtigen Würdigung über die Lehre des Paulus von Samosata erheben? Von Eusebius erfahren wir darüber keine Details.<sup>776</sup> Er begnügt sich mit der Schilderung der Vorgänge um seine Verurteilung und mit einer groben theologiegeschichtlichen Einordnung. Slusser referiert die unterschiedlichen Bewertungen der Lehre des Paulus von Samosata durch Loofs („eine unter stoischem Einfluss entwickelte Form des frühchristlichen ökonomisch-trinitarischen Monotheismus“) und Bardy (der meinte, „dass Paulus die göttliche Einheit sicherzustellen versuchte, indem er Jesus an der Gottheit zwar partizipieren ließ, jedoch ohne ihn in Einheit mit ihr zu sehen“).<sup>777</sup> Die Beurteilung seiner Christologie fällt jedoch nicht nur auf Grund der fragmentarischen Quellenlage schwer, sondern auch wegen der Versuchung, heutige Klassifizierungen in die damalige Diskussion zurück zu projizieren.

Offensichtlich war es für die in Antiochien versammelten orientalischen Bischöfe nicht leicht Paulus von Samosata der Irrlehre zu überführen. Dies wird durch die hohe Einschätzung jener Bischöfe noch unterstrichen, deren Anwesenheit Eusebius ausdrücklich erwähnt:

„Die Genannten aber waren die berühmtesten unter ihnen. Alle traten nun häufig und zu verschiedenen Zeiten zusammen. Bei jeder Tagung wurden lebhaft Sätze und Fragen erörtert. Und während der Samosatener und seine Anhänger das Irrige in ihrer Lehre noch verborgen zu halten und zu verschleiern suchten, waren sie eifrig bemüht, seine Häresie und Lästerung gegen Christus zu enthüllen und offen ans Licht zu stellen.“<sup>778</sup>

Der Ausdruck „eifrig bemüht“ deutet zugleich die Erfolglosigkeit dieses ersten Anlaufs an. Möglicherweise bedeutete der Tod des alexandrinischen Bischofs Dionysius, der an jenem Konzil alters- und gesundheitshalber nicht teilgenommen, sondern eine schriftliche Stellungnahme abgegeben hatte, eine Zäsur. Mit Sicherheit war aber auch die Auffassung des Paulus von Samosata nicht ohne weiteres als Häresie zu brandmarken. Was Eusebius als geschicktes Taktieren der Antiochener wertet und als „verborgen halten und verschleiern“ bezeichnet, dürfte nichts anderes meinen als seine spezielle Art, das Wirken des göttlichen Logos im irdischen Jesus auszudrücken. Offensichtlich war es zu seiner Zeit nicht mehr möglich, unter Absehung vom Lo-

<sup>776</sup> Slusser, a.a.O., S. 160, „die Auszüge des synodalen Briefes bei Eusebius geben lediglich die allgemeine Anklage wieder“.

<sup>777</sup> Slusser, a.a.O., S. 161; dort auch Samples Auffassung, Paulus von Samosata habe „eine dynamistische Christologie des Aufstiegs“ gelehrt und sei damit ein Vorläufer des Arianismus.

<sup>778</sup> Eusebius, Kirchengeschichte, VII,28,1-3, a.a.O., S. 346

gосbegriff von Jesus zu sprechen;<sup>779</sup> Paulus von Samosata versuchte jedoch, diesen Begriff so in die christologische Diskussion einzubringen, dass dadurch der konsequente Monotheismus nicht in Gefahr geriet.

Charakteristisch für Paulus von Samosata ist die Unterscheidung zwischen dem irdischen Jesus und dem Logos.

Dies geht ausgerechnet aus einer Schrift Kaiser Justinians gegen die Monophysiten hervor, in der er Paulus von Samosata und Nestorius in einem Atemzug der Blasphemie bezichtigt und feststellt:

„Der gottlose Paulus sagt in seinen Ausführungen: Der Logos kam mit dem von David Abstammenden zusammen; das ist Jesus Christus, der aus dem Heiligen Geist geboren ist; und diesen brachte die Jungfrau durch den Heiligen Geist, jenen aber, den Logos, brachte Gott hervor ohne Jungfrau und ohne jemanden, als niemand außer Gott war. Und so existiert der Logos.“<sup>780</sup>

Umstritten ist, ob Paulus von Samosata den Logos als „unpersönliche Kraft“<sup>781</sup> verstand, oder ob er „den Logos in Gott gedacht“ hat, d. h. „der Logos war ewig in Gott, ist später von ihm ausgegangen.“<sup>782</sup> Der Streit ist wohl müßig; denn offensichtlich bestand diese Unklarheit schon während der ersten Synode von Antiochien, so dass Eusebius behaupten konnte, Paulus von Samosata habe seine Irrlehre verschleiert. Die Synode, die ihn verurteilte, hat wohl weniger daran Anstoß genommen als vielmehr an der Art, wie er zwischen Jesus Christus und dem Logos unterschied.

Dass es Paulus von Samosata weniger um christologische Spekulationen als um die *Wahrung der Einheit Gottes* ging und er dafür sogar die Verurteilung als Ketzer in Kauf nahm, macht auch eine Aussage des Epiphanius deutlich, wonach dieser Logos in Gott gewesen sei, wie die Vernunft im Menschen.<sup>783</sup>

<sup>779</sup> Vgl. Harnack, *Monarchianismus*, a.a.O., S. 319: „Durch die alexandrinische Theologie des 3. Jahrhunderts war der Gebrauch der Begriffe *logoi*, *oujsiva*, *provswpon* etc. in der Dogmatik legitimiert und unumgänglich gemacht. Zugleich war in den weitesten Kreisen die Vorstellung zur Herrschaft gekommen, dass die ursprüngliche Natur des Erlösers nicht menschlich, sondern göttlich sei, dass derselbe mithin nicht erst von der menschlichen Geburt ab existiert habe. Hier setzte Paul ein.“

<sup>780</sup> Vgl. Loofs, *Paulus*, a.a.O., S. 86, Fragm. 24:  
levgei gou`n oJ ajsebhi; Pau`loi ejn toi`i aujto` pepragmevnoi: Sunh`lqen oJ lovgoi tw`/ ejk Dabi;d gegenhmevwn/, o{1 ejstin jhsou`1 Cristo; oJ gennhqe;1 ejk pnevmato; aJgivou: kai; tou`ton me;n h[vnegken hJ parqevnoi dia; pnevmato; aJgivou, ejkei`non de; to;n lovgon ejgevnnhsen oJ qeo;1 a[neu parqevnou kai; a[neu tinov1, oujdeno;1 o[ntoi plh;n tou` qeou`. kai; ou{tw1 uJpevsth oJ lovgoi.

Ein syrisches Fragment gibt Loofs, *Paulus*, a.a.O., S. 205, in Übereinstimmung dazu wieder: „Zu diesem erklärt der Lehrer der Häresie das Gegenteil und ferner, dass Jesus Christus zwar von der Maria stamme, der Logos aber von Gott erzeugt sei.“

Harnack, *Monarchianismus*, a.a.O., S. 320, gibt eine von Fragm. 24 bei Loofs etwas abweichende Fassung (ohne Fundort) wieder: „*logoi* proforikovı - oJ pro; aijwvwn uiJovı - to;n lovgon ejgevnnhsen oJ qeo;1 a[neu ...“. Ohne diesen von Harnack vorausgesetzten Anfang, der allerdings stilistisch sehr konstruiert wirkt, sind verschiedene für selbstverständlich gehaltene Deutungen der Theologie des Paulus von Samosata nicht haltbar.

<sup>781</sup> Vgl. Harnack, *Dogmengeschichte*, a.a.O., S. 159

<sup>782</sup> Vgl. Loofs, *Paulus*, a.a.O., S. 207

<sup>783</sup> Vgl. Loofs, *Paulus*, a.a.O., S. 207: h`n ejn tw`/ patri; wJ1 oJ lovgoi ejn kardiva/ ajnqrwv pou

Diese enge Beziehung zu Gott hat notwendigerweise eine Lockerung der Beziehung des Logos zu Jesus Christus zur Folge.

Ob dieser bildhafte Vergleich allerdings nur für die Zeit *vor* der Zeugung des Logos gilt, wie Loofs meint,<sup>784</sup> ist zumindest fraglich; denn das  $\text{ou}\{\text{tw}\iota$  könnte auch bedeuten, dass die Existenz des Logos *so und nicht anders* zu denken ist. Die Unterscheidung hinsichtlich einer Zeit vor und nach der Zeugung des Logos setzt dagegen wohl bereits spätere Diskussionen im Gefolge der Trinitätslehre voraus. Statt dessen wurde von Paulus von Samosata und seinen Anhängern „Logos“ immer auch im Sinne des gesprochenen Wortes Gottes gebraucht, so dass ihm nachgesagt wird, er habe den Logos als „Instrument“ Gottes bezeichnet.<sup>785</sup>

Im Zusammenhang unserer Problemstellung interessiert jedoch vor allem die Christologie. Loofs ist davon überzeugt, Paulus von Samosata habe dem Logos das Prädikat „Sohn“ nicht zugestanden, sondern sei davon ausgegangen, dass Gott und der Logos *eine* Wesenheit darstellten.<sup>786</sup> In welchem Sinn konnte er dann aber den Menschen Jesus als *Sohn Gottes* bezeichnen?

Fest steht für Paulus von Samosata: „Maria gebar nicht den Logos“, „Maria empfang den Logos“, „Der Logos kam zusammen mit dem aus David Hervorgegangen“.<sup>787</sup> Allerdings fehlt in all diesen Fragmenten der Sohnes-Begriff. Es ist daher zu fragen, ob Paulus von Samosata diesen nicht nur für den Logos abgelehnt, sondern auch für den irdischen Jesus zumindest relativiert hat. Immerhin lässt sich ein Fragment in diesem Sinne interpretieren, das bei Leontius<sup>788</sup> erhalten ist. Demnach wehren sich die Anhänger des Paulus von Samosata gegen eine Christologie, die sie als Lehre von zwei Söhnen Gottes verstünden. Nach Leontius lautet ihre Logik: „Wenn Jesus Christus der Sohn Gottes wäre und die Weisheit<sup>789</sup> ebenso, die Weisheit aber und Jesus Christus je etwas anderes, dann würden sie zwei Söhne unterstellen.“<sup>790</sup> Ist daraus auch schon zu schließen, dass Paulus von Samosata Jesus tatsächlich als Sohn Gottes bezeichnete?

<sup>784</sup> Vgl. Loofs, Paulus, a.a.O., S. 207 f.

<sup>785</sup> Vgl. Loofs, Paulus, a.a.O., S. 208:  $\text{lovgon e[lege th;n kevleusin kai; to; provstagma, tou}^{\text{t}}\text{e e[stin: e}j\text{kevlousen o}J\text{ qeo;}\iota\text{ di}\alpha\text{ e}j\text{keivnou tou}^{\text{t}}\text{ ajnqrwv pou, o} \text{ e}j\text{bouvleto kai; e}j\text{poivei}$

<sup>786</sup> Vgl. Loofs, Paulus, a.a.O., S. 209 f.

<sup>787</sup> Vgl. Loofs, Paulus, a.a.O., S. 219, Zitate aus drei verschiedenen Fragmenten:  $\text{Mariva to;}\iota\text{ n lovgon ou}j\text{k e[teke - Mariva to;}\iota\text{ n lovgon u}J\text{pdevxato - sunh}^{\text{t}}\text{ lqen o}J\text{ lovgoi tw}^{\text{t}}\text{ e}j\text{k Dabi;d gegenhmev nw/}$

<sup>788</sup> Leontius von Byzanz (ca. 484 - 543) einer der sog. skythischen Mönche, die einen Ausgleich zwischen der christologischen Konzilsformulierung von Chalcedon und der monophysitischen Auffassung versuchten. Vgl. Heussi, a.a.O., § 36 h u. n, S. 150 ff.

<sup>789</sup> Loofs, Paulus, a.a.O., S. 219, weist darauf hin, dass Paulus von Samosata „in einer ganzen Reihe von Fragmenten das Göttliche in Christo als die *sofiva* bezeichnet hat, während in einer zweiten, minder zahlreichen Reihe von Fragmenten in diesem Zusammenhange der Logosbegriff sich findet“. Er erwägt zwar die Möglichkeit, „erst der Referent habe den ihm vertrauteren Logosbegriff für das von PvS gebrauchte *sofiva* eingesetzt“, verwirft aber diese Erwägung wieder und verweist dazu auf Justin, Tertullian, Clemens v. Alexandrien, Origenes und andere, die ebenfalls beide Begriffe abwechselnd gebrauchen. Weitere Erörterungen zum Verhältnis von Weisheit und Logos können hier übergangen werden, da sie die Pneumatologie, nicht unmittelbar die Christologie betreffen.

<sup>790</sup> Loofs, Paulus, a.a.O., Fr. 19, S. 79 f.:  $\text{Kaivtoi mh; duvo u}J\text{fivstasqai ui}J\text{ouv}\iota\text{: e}j\text{ de; ui}J\text{o;}\iota\text{ o}J\text{ j}^{\text{h}}\text{sou}^{\text{t}}\text{ i}^{\text{t}}\text{ Cristo;}\iota\text{ tou}^{\text{t}}\text{ qeou}^{\text{t}}\text{, ui}J\text{o;}\iota\text{ de; kai; h}J\text{ sofiva, kai; a}[\text{llo me;}\iota\text{ n h}J\text{ sofiva, a}[\text{llo de; j}^{\text{h}}\text{sou}^{\text{t}}\text{ i}^{\text{t}}\text{ Cristo;}\iota\text{, duvo u}J\text{fivsantai ui}J\text{oiv.}$

Eigenartigerweise kommt der Begriff „Sohn Gottes“ in den überlieferten Fragmenten nur in Aussagen seiner Kontrahenten vor, denen Paulus allenfalls zustimmt. Es ist daher fraglich, ob Loofs mit Recht folgert, dass „*der Sohn Gottes Jesus Christus ist, der welcher litt, der Backenstreiche und Schläge erduldet, der begraben ward und niederfuhr ins Totenreich, der auferstand aus dem Totenreich*, sieht PvS mit Recht als *communis opinio an*.“<sup>791</sup>

Die von Loofs kursiv gesetzten Worte sind einer Sammlung von Fragmenten entnommen, über die er selbst feststellt, dass es „unmöglich ist, sie auf den zurückzuführen, auf den diese Exzerpte letztlich zurückgehen“, dass diese „Sammlungen noch die Akten der Synode von 268 benutzt haben, ist aber ausgeschlossen.“<sup>792</sup>

Eine genaue Betrachtung des Textes zeigt allerdings, in diesem Zitat wird zweimal in *signifikant unterschiedlicher* Weise der Begriff „Sohn“ gebraucht:

„Jesus Christus, er, der von der Maria stammt (οἰ εἰκ Μαριβαί), verbunden mit der Weisheit (συναφειῖ; τὴ' σοφία/), war einer, mit ihr und durch sie »Sohn« und »Christus«. Denn es heißt (φῆσι; γα;ρ), es sei der Sohn Gottes Jesus Christus, jener, der litt, der Backenstreiche und Schläge erduldet, der begraben ward und niederfuhr ins Totenreich, der auferstand aus dem Totenreich. Denn man darf jenen, der vor den Weltaltern ist (το;ν προ; αιωνων), nicht trennen von diesem, der am Ende der Tage geboren wurde; denn ich scheue mich, zwei Söhne zu behaupten; ich scheue mich, zwei Christi zu behaupten.“<sup>793</sup>

Vielleicht sollte man jenes „denn es heißt (φῆσι; γα;ρ)“, nicht als *Ausdruck* der gemeinsamen Auffassung (*communis opinio*) zwischen Paulus von Samosata und seinen Gegnern verstehen, sondern als *Zugeständnis* an die Terminologie der allgemeinen Überzeugung, von der er sich sehr dezent, aber dezidiert absetzt. Nimmt man nämlich den ersten Satz ernst, so besagt er, dass dieser Christus „Sohn“ heißt, weil er von Maria geboren wurde, d. h. als ihr Sohn „Sohn“ ist. Vom Sohn *Gottes* ist hier so wenig die Rede wie im abschließenden Satz. Gerade dieser letzte Satz erinnert an Fragment 19, in dem sich Paulus von Samosata ebenfalls von der Vorstellung distanzieret, es gebe „zwei Söhne“.

Dann aber ist der mittlere Satz so zu verstehen, dass er die Sprache der kirchlichen Mehrheit aufnimmt, aber präzisiert und feststellt, in welchem Sinne er vom Sohn reden kann, wenn er nicht „zwei Söhne“ annehmen will.

Dies unterstreicht auch Fragment 13 bei Loofs. Es stammt von Leontius und setzt sich offensichtlich etymologisch<sup>794</sup> mit dem Christusbegriff auseinander und grenzt ihn vom Logos ab.

„Der Mensch wurde gesalbt, nicht der Logos; der Nazarener wurde gesalbt, unser Herr. Denn der Logos war größer als der Christus; denn Christus wurde durch Weisheit groß. Denn der Logos ist von oben, Jesus Christus aber ist ein Mensch von hier. Maria gebar nicht den Logos; auch war Maria nicht vor aller Zeit, Maria empfangt den Logos. Maria ist nicht älter als der Logos, sondern einen uns gleichen Menschen gebar sie, der aber größer als alles ist, weil er aus

<sup>791</sup> Loofs, Paulus, a.a.O., S. 242. Dabei interpretiert er in Anm. 2 »φῆσι; γα;ρ« (= „es heißt ja“) „als Hinweis auf die *communis opinio*“.

<sup>792</sup> Loofs, Paulus, a.a.O., S. 87

<sup>793</sup> Loofs, Paulus, a.a.O., Fragm. 34, S. 90 f., [Übers.] S. 337

<sup>794</sup> Wenn im ersten Satz vom Gesalbtwerden die Rede ist, so will das *chrietai* (civetai) den Zusammenhang mit Christus, dem Gesalbten, aufzeigen.

dem Heiligen Geist stammt und aus den Verheißungen und aus dem, was über die Gnade, die auf ihm (liegt), geschrieben ist.“<sup>795</sup>

In mehreren Anläufen werden hier Überzeugungen abgelehnt, die offensichtlich für Paulus von Samosata unangemessen wären, und durch sachgerechtere ersetzt:

1. Da der Logos größer ist als der Mensch Jesus, kann er nicht gesalbt werden. Damit ist er aber auch größer als der Gesalbte, d. h. der Christus, eine Bezeichnung, die nur für den irdisch-menschlichen Jesus zutreffend ist.
2. Christus wurde erst durch die (vom Logos kommende) Weisheit groß; er war es nicht bereits von Natur aus.
3. Dennoch scheint hier kein adoptianisches Modell vorzuliegen, denn Maria empfing den Logos. Sie war nicht vor dem Logos da, sie kann ihn daher auch nicht geboren haben.
4. Deshalb ist Jesus ein Mensch wie wir, weil er aber vom Heiligen Geist stammt und die biblischen Verheißungen auf ihn weisen, ist er größer als alles.
5. Das Empfangen des Logos durch Maria wird wohl mit dem „vom Heiligen Geist“ gleichzusetzen sein, ohne dass dadurch allerdings ein physischer Unterschied des Christus zu anderen Menschen bestünde. Offensichtlich wird dieses mögliche Verständnis als Missverständnis abgewehrt.<sup>796</sup>

Damit wird deutlich, worum es Paulus von Samosata geht. Ihm liegt daran, dass Jesus *gerade als Christus* ein ganz *normaler*, wenn auch *besonderer Mensch* ist. Dabei führt er hinsichtlich des Menschseins des Christus über Heb 2,17; 4,15 hinaus; dort ist von der Vergleichbarkeit die Rede, ihm geht es um Gleichheit.<sup>797</sup> Eine ähnliche Unterscheidung zwischen Christus und Logos findet sich auch in Fragment 24. Dort fehlt allerdings der Sohnesbegriff völlig, auch wenn vom „Geborenwerden“ die Rede ist.<sup>798</sup> Ist dies Zufall oder in seinem Denken begründet?

Loofs vertrat 1924 die Auffassung, die Frage, wie Paulus von Samosata „sich das Verhältnis des Göttlichen zu dem Menschlichen dachte“, sei dadurch, „dass PvS nach Ausweis mehrerer Fragmente das Göttliche in Christus ... und den Menschen, den Maria gebar, scharf unterschied, noch nicht erledigt.“<sup>799</sup> Wenn er Fragment 34 entnimmt, Subjekt des Handelns im geschichtlichen Leben Jesu sei weder der Logos noch der Mensch aus Maria, sondern der Mensch aus Maria verbunden mit der Weisheit,<sup>800</sup> so ist die Ausgangsfrage auch dadurch noch nicht beantwortet; denn es bleibt zu klären, wie diese Verbindung gedacht ist, dauerhaft oder aktuell, d. h. situationsbezogen.

<sup>795</sup> Vgl. Loofs, Paulus, a.a.O., S. 77, Fr. 13: ( JO) a[nqrwpoi crivetai, oJ lovgoi ouj crivetai: oJ Nazwrai`oi crivetai, oJ kuvrioi hJmw`n. kai; ga;r oJ lovgoi meivzwn h`n tou` Cristou`: Cristo; i ga;r dia; sofivai mevgai ejevneto. (oJ) lovgoi me;n ga;r a[nwqen, jllsou`i de; Cristo; i a[nqrwpoi ejnteu`qen. Mariva to;n lovgon oujk e[teken: oujde; ga;r h`n pro; aijwvniou hJ Mariva (.) Mariva to;n lovgon uJpedevxato. oujk e[sti presbutera tou` lovgou Mariva, ajlla; a[nqrwpon hJmì`n i[son e[teken, kreivtona de: kata, pavnta, ejpeidh; ejk pnevmato; iJgivou kai; ejx ejpaggeliv`n kai; ejk tw`n gegrammevwn hJ ejpæ aujtw`/ cavrii.

<sup>796</sup> Ob der Logosbegriff in diesem Zusammenhang von Leontius eingetragen oder von Paulus von Samosata selbst stammt, ist für die sachliche Wertung unerheblich.

<sup>797</sup> Hebräerbrief = Wortstamm oJmoi-, Paulus von Samosata = i[soi.

<sup>798</sup> Vgl. Loofs, Paulus, a.a.O., S. 86

<sup>799</sup> Loofs, Paulus, a.a.O., S. 242

<sup>800</sup> Loofs, Paulus, a.a.O., S. 243, a[nqrwpoi ejk Marivai sunafqei; i th`/ sofiva/

Loofs entnimmt dem leider schlecht erhaltenen Fragment 23 sicher mit Recht die Aussage, „die Verbindung des Göttlichen und Menschlichen in Christo ist anders als die von Leib und Seele im Menschen, weil sie nicht, wie diese, eine *fusikh*; e{nwsiu [= natürliche Einheit] ist.“ Den Text, eine Entgegnung des Paulus von Samosata an seinen Kontrahenten Malchion, übersetzt er:

„Auch du gib mir Antwort! Ich formuliere zunächst die Frage. Eine ungleiche Sache [nämlich die Zusammensetzung des Menschen aus Leib und Seele] versuchte deine Rede zum Vergleich heranzuziehen als [hier, bei der Person Jesu] vorliegend; denn der Wesenszustand bei den Menschen hat eine andersartige Herrichtung. Wir sprachen aber vom Logos und der Sophia; und alles ...“<sup>801</sup>

Auch hier spielt das Stichwort „Sohn“ bemerkenswerter Weise keine Rolle! Während Loofs unter Rückgriff auf andere, z. T. sehr verstümmelt erhaltene Fragmente, den Eindruck erweckt, Paulus von Samosata habe aus *ontologischen* Gründen gegen Malchion argumentiert,<sup>802</sup> wird man doch zumindest in Rechnung stellen müssen, dass er sich nach *biblischer* Auffassung eine Verschmelzung Gottes mit Menschlichem nicht vorstellen konnte und daher ablehnte. Worum es ihm tatsächlich ging, macht ein Fragment deutlich, das aus zwei sehr viel späteren, gegen die Lehre des Apollinaris von Laodicea gerichteten Schriften stammt. Dort wird Paulus von Samosata gewissermaßen als Urheber der apollinarischen Theologie bezeichnet, weil man verkannte, dass beide ähnlich klingende Aussagen mit völlig entgegengesetzter Absicht machten. Ging es Apollinaris um die Einheit von Göttlichem und Menschlichem in der Person Jesu, so ging es Paulus von Samosata gerade um das Gegenteil, wie die bereits betrachteten Zitate zeigen. Ungeachtet der ursprünglichen Gestalt und späterer Bearbeitungen des vollständigen Textes ist der letzte Satz aus der zweiten Schrift besonders aufschlussreich: „Damit Gott, der Vater über allem, sagen sie, eins sei.“<sup>803</sup>

Dies ist der Grund, warum Paulus von Samosata den Logos bzw. die Sophia nur punktuell in Jesus wirkend denken konnte, nicht wie Apollinaris als ständiges Wesensmerkmal Jesu, das an die Stelle des menschlichen Verstandes Jesu getreten sei.<sup>804</sup>

Auseinandersetzungen des 4. Jh. mit nicänumkritischen theologischen Auffassungen zeigen, dass Paulus von Samosata zusammen mit Marcellus von Ancyra<sup>805</sup> geradezu als Prototyp einer Theologie galt, von der die Gottessohnschaft Jesu gelehrt wurde.

<sup>801</sup> Loofs, Paulus, a.a.O., S. 246; griechischer Text S. 83: Kai; suv moi ei[pev: ejrtw` de; prw ton: ajnovmoion pra` gma pareikavsai ejpeiravqh soi oJ lovgoi wJ1 prokeivmenon... hJ ga;r diavqesiu hJ kata; ajnqrwvpou eJteroivan e[cei th;n kataskeuhvn: peri; lovgou de; kai; sofiva dielevgcqhmen: kai; pavnta ...

<sup>802</sup> Vgl. Loofs, Paulus, a.a.O., S. 247; z. B. Fragm. 15: oJ fainovmenoi oujk h`n (hJ) sofiva: ouj ga;r hjduvnato ejn schvmati euJrivskeqai oujde; qeva/ ajndrov1, meivzwn ga;r tw`n oJrwmevwn ejstivn. (Der Erschienene war nicht die Weisheit; denn sie konnte nicht in einer Gestalt gefunden werden, noch im Anblick eines Mannes; denn sie ist größer als das Sichtbare)

<sup>803</sup> Vgl. Loofs, a.a.O., S. 139: i{na eil1 ei[h, fhsivn, oJ ejpi; pavnta qeo;1 oj pathvr.

<sup>804</sup> Vgl. Heussi, a.a.O., S. 102

<sup>805</sup> Vgl. Heussi, a.a.O., S. 103, Anm. 3: „Marcellus von Ancyra (in Galatien, † 373, fast hundertjährig ...) leugnete die persönliche Präexistenz, indem er den lovgoi oJmooovsioi als unpersönliche Kraft fasste; sein Schüler Photinus von Sirmium (verurteilt 344 und 355) dachte auch im Menschgewordenen den Logos nicht als Person, sondern als unpersönliche Kraft.

So warf etwa die Synode von Sardica (342) den Anhängern des Paulus von Samosata vor, sie leugneten, dass Christus schon vor aller Zeit Gott gewesen sei, und Photin wurde 351 in Sirmium abgesetzt, weil er angeblich wie Paulus von Samosata dachte. Es wurde damals festgestellt, wenn einer sage, Jesus Christus sei nicht vor aller Zeit Sohn Gottes, der sei verflucht.<sup>806</sup> Am klarsten wird der Vorwurf in einer Denkschrift des Georg von Laodicea und Basilius von Ancyra (359):

„Paulus der Samosatener und Marcellus wollen den Sohn Gottes nicht mehr wahrhaftigen Sohn nennen, sondern sie nehmen die Bezeichnung »Logos« zum Ausgangspunkt, wie gesagt, und wollen den Sohn Gottes als Wort aus dem Mund und Ausspruch bezeichnen“.<sup>807</sup>

Daraus kann geschlossen werden, dass Paulus von Samosata tatsächlich sehr zurückhaltend mit der Bezeichnung „Sohn Gottes“ umging, ihn sogar mied, wo er sich meiden ließ.

### c. Fazit

Die ausführliche Beschäftigung mit fragmentarisch erhaltenen, z. T. von den Gegnern wohl auch nicht immer korrekt wiedergegebenen Aussagen des Paulus von Samosata legt nahe, in ihm einen Vertreter einer uralten, jüdenchristlichen Christologie zu sehen, der versuchte, mittlerweile geläufig gewordene, durchaus neutestamentlich bezeugte Begriffe in sein theologisches Konzept zu übernehmen, ohne dessen Grundanliegen zu verraten.

Scheinbar verwendet das Neue Testament den Begriff „Sohn Gottes“ problemlos für Jesus. Das älteste der synoptischen Evangelien beginnt: „Dies ist der Anfang des Evangeliums von Jesus Christus, dem Sohn Gottes“ (Mk 1,1). Der Apostel Paulus setzt diesen Titel zwar voraus, verwendet ihn aber nicht allzu häufig.<sup>808</sup> Dabei zeigt gerade der Anfang des Römerbriefs, dass Paulus eine Tradition kennt, derzufolge Jesus nicht als Sohn Gottes geboren, sondern mit seiner Auferstehung als Sohn eingesetzt wurde (Röm 1,4). Dies empfindet er offensichtlich nicht als Widerspruch zu dem Bekenntnis in Phil 2,5 ff., das er allerdings gerade nicht als Hoheitsaussage über den irdischen Jesus versteht, sondern paradigmatisch für Gehorsam und Erniedrigung verwendet. In der Anfangszeit der christlichen Bekenntnisbildung schien sich diese Prädikation erst langsam zu entwickeln, die wohl erst im hellenistischen Bereich ihren Siegeszug antrat.<sup>809</sup>

Paulus von Samosata knüpft vermutlich an diese jüdenchristliche Tradition an, die in Antiochien wohl seit den Tagen der Apostel beheimatet war. Seine Christologie ist ein Beispiel, wie man Bedeutendes über Jesus aussagen, sogar Gottes unmittelbares Wirken in ihm bekennen konnte, ohne gegen das jüdische Grundbekenntnis zur Einzigkeit Gottes zu verstoßen. Das Wirken des u. a. auch durch den Prolog des Johannevangeliums in das Bekenntnis eingeführten Logos<sup>810</sup> konnte in seinem Denksy-

<sup>806</sup> Vgl. Loofs, Paulus, a.a.O., S. 64

<sup>807</sup> Vgl. Loofs, Paulus, a.a.O., S. 65: ... Pau`loi oJ Samosateu;1 kai; Mavrkelloi, oujkev ti qevlonte levgein to;n uiJo;n tou` qeou` uiJo;n ajlhqw`1, ajlla; ajpo; tou` ÆlovgoiÆ oinovmatoi ajformh;n lavbonte, fhmiv, ejk stovmatoi rJh`ma kai; fqevgma hjboulhvqhsan eijpei`n to;n uiJo;n tou` qeou`

<sup>808</sup> Im 1.Thess nur einmal, in den beiden Korintherbriefen zusammen nur dreimal, im Phil überhaupt nicht! Etwas häufiger dagegen in Gal (dreimal) und Röm (siebenmal).

<sup>809</sup> Vgl. oben Kap 4.1.3

<sup>810</sup> Dieser Begriff kommt in terminologischem Sinn nur in Joh 1 vor. Im übrigen Evangelium wird „Logos“ nicht titular, sondern für das gesprochene Wort verwendet.

stem zum Ausdruck gebracht werden, ohne dass der irdische Jesus vergöttlicht oder der Logos zu einem zweiten Gott gemacht wurde.

Die Theologie des Paulus von Samosata war eindeutig christliche Theologie, nicht jüdische; aber sie hatte mit dem jüdischen Glauben gemeinsam, was für Juden bis heute unaufgebbar ist: das eindeutige Bekenntnis zur Einzigkeit Gottes. Damit war auch der Glaube an Jesus ein Bekenntnis zu Gottes Wirken in einem Menschen, nicht zu einer göttlichen Person. Eine solche Christologie hätte von Juden nicht als Vorwurf empfunden und deren Ablehnung von Christen gegenüber Juden nicht als Kennzeichen des Unglaubens, der Verstockung und Verwerfung durch Gott verstanden werden können.

Allerdings war die Entwicklung längst über Paulus von Samosata hinweggeschritten, ehe er seine Stimme erhob. Die einhundert Jahre vor ihm lebenden und lehrenden Apostolischen Väter und Apologeten zeigen dies deutlich. Sie argumentierten nicht nur unjüdisch, sondern - was unvermeidliche Folge war - antijüdisch. Paulus von Samosata wurde dagegen als jüdisch oder ebionitisch charakterisiert.<sup>811</sup> Die orientalische Gruppe verwarf auf der Synode von Sardika Marcellus und Paulus von Samosata und sprach von der „nova secta Judaeo cuniti Marcelli“.<sup>812</sup>

---

<sup>811</sup> Häufig wird dies mit seiner Beziehung zu Königin Zenobia begründet, die aber entgegen altkirchlicher Tradition keine Jüdin war: vgl. Loofs, Paulus, a.a.O., S. 20 ff.

<sup>812</sup> Loofs, Paulus, a.a.O., S. 64

## 5. Eusebius von Cäsarea am Wendepunkt christlicher Geschichtsauffassung

### 5.1 Lebenslauf des Eusebius

#### a. Die Anfänge

„Das Geburtsjahr des Eusebius ist nicht direkt überliefert,“<sup>813</sup> doch nimmt Kraft das Todesjahr des alexandrinischen Bischofs Dionysos an.<sup>814</sup>

Eusebius macht auch keine Angaben über Elternhaus und Geburtsort, so dass man daraus folgert, „dass er aus Cäsarea stammt, seinem späteren Bischofssitz.“<sup>815</sup> Auch über seine Herkunft aus höheren Kreisen oder einfachen Verhältnissen ist nichts bekannt. Er scheint aber mit Sicherheit nicht aus einer christlichen Familie zu stammen. „Denn er lebte in einer Zeit und einer Umgebung, die die Geburt aus christlicher Familie hochschätzte“,<sup>816</sup> so dass er dies sicher erwähnt hätte. Da er andererseits auch nichts von einer Bekehrung berichtet, nimmt man an, er stamme aus einer „halbchristlichen Familie“, was auch immer das heißen soll. „Eusebius tritt erst in dem Augenblick in unseren Gesichtskreis, in dem Pamphilos<sup>817</sup> sein Lehrer wird. Von irgendeiner Vorbildung erfahren wir nichts. Das gilt auch für HE VII,32,4“.<sup>818</sup>

<sup>813</sup> Kraft, Eusebius, a.a.O., S. 11.

<sup>814</sup> ebd.: „Es ergibt sich daraus, dass die Geburt noch in der Zeit stattfand, in der Dionys Bischof von Alexandrien war (HE III 28,3); dieser ist aber im zwölften Jahr des Kaisers Gallienus (264/65) gestorben (HE VII 28,3). Dieses Jahr fügt sich am besten zu allem anderen, was wir sonst über den Lebensgang des Eusebius heranziehen können. ... Es bleibt dann vorstellbar, dass er in den Jahren 295 - 310 seinem väterlichen Freund und Lehrer Pamphylos assistierte; er hat längst das gehörige Alter, um etwa 315 Bischof von Cäsarea zu werden, und die erstaunliche politische Wendigkeit und Aktivität der nun folgenden 25 Jahre verbietet es uns, das Geburtsjahr nennenswert früher anzunehmen.“ Er wäre nach dieser Chronologie mit etwa 50 Jahren Bischof geworden und mit etwa 75 Jahren gestorben. Allerdings klingt die Formulierung, „Dionysios, der zu unserer Zeit Bischof der Kirche von Alexandrien geworden war“ (III,28,3; vgl. Kraft, Eusebius, a.a.O., S. 178), als ob er zu Lebzeiten des Eusebius erst Bischof geworden wäre. Da dieser jedoch um 247 Bischof wurde (vgl. Heussi, a.a.O., S. 73), müssten die entsprechenden Lebensdaten des Eusebius um etwa 20 Jahre heraufgesetzt werden, so dass er mit 70 Jahren Bischof geworden und mit 95 Jahren gestorben wäre. Dies ist wenig wahrscheinlich.

<sup>815</sup> Kraft, a.a.O., S. 12

<sup>816</sup> ebd.

<sup>817</sup> Näheres zu seiner Person vgl. Kraft, Eusebius, a.a.O., S. 13

<sup>818</sup> Kraft, a.a.O., S. 12 (Zu verschiedenen Spekulationen über die Zeit davor vgl. die folgenden Seiten bei Kraft. Jedenfalls war Pamphilos unter Bischof Agaprios nach Cäsarea berufen worden, um die Bücherei des Origenes zu verwalten [Kraft, a.a.O., S. 15]). Eusebius berichtet in diesem Zusammenhang auch von einem Presbyter in Antiochien. „Dieser beschäftigte sich eifrig mit den göttlichen Dingen und befliss sich auch der hebräischen Sprache, so dass er die hebräischen Schriften selbst lesen und verstehen konnte. Von feinsten Bildung und wohlbevandert in den griechischen Wissenschaften, war er von Geburt an Eunuch. Der Kaiser zog ihn darob gleichsam als eine Seltenheit in seine Nähe und zeichnete ihn aus durch Übertragung der Purpurfärberei in Tyrus. Wir hörten ihn in der

Eusebius verfasste zunächst Schriften apologetischer Art. Diese waren der Tradition entsprechend darauf „ausgerichtet, die Überlegenheit der christlichen Offenbarung über alle anderen mit ihr konkurrierenden Offenbarungen zu beweisen.“<sup>819</sup> Kraft sieht diese Apologetik zum einen in der Tatsache begründet, dass man in der Zeit, in der Eusebius mit seiner literarischen Arbeit begann, allmählich ahnte, „dass die lange Zeit der Toleranz, die die Kirche bis dahin genossen hatte, ihrem Ende entgegengehe und dass der Kaiser eine endgültige Lösung des Problems ins Auge gefasst habe,<sup>820</sup> das durch die Existenz der christlichen Kirche im Römerreich gegeben war.“<sup>821</sup> Andererseits war die Apologetik gegen die heidnische Philosophie gerichtet, die „das Ziel hatte, die faktische Wahrheit der christlichen Botschaft zu bestreiten.“<sup>822</sup>

#### b. *Der Konzilstheologe*

Nach dem Erringen der Alleinherrschaft Kaiser Konstantins war das Konzil von Nicäa auf dessen Betreiben in diesen Ort eingeladen worden. Es sollte Fragen klären, die aus dem vorausgehenden Jahrhundert durch die Auseinandersetzung zwischen dem antiochenischen Bischof Paulus von Samosata und der origenistischen Theologie noch nicht aufgearbeitet waren.

Paulus war 268 als Bischof von Antiochien abgesetzt worden.<sup>823</sup> Eusebius, der ihn persönlich nicht kannte, charakterisierte später seine Theologie, dass „dieser niedrige und unwürdige Ansichten über Christus hatte und im Gegensatz zur kirchlichen Lehre behauptete, er sei seiner Natur nach ein gewöhnlicher Mensch gewesen“.<sup>824</sup> Die Absetzung, die sich etwa zu der Zeit ereignete, als Eusebius geboren wurde, schilderte er folgendermaßen:

„Unter ihm [Kaiser Aurelius] versammelten sich sehr viele Bischöfe zu einer letzten Synode, auf welcher das Haupt der antiochenischen Häresie [Paulus von Samosata], entlarvt und klar und einhellig wegen Ketzerei verurteilt, aus der katholischen Kirche, soweit sie sich unter dem Himmel ausbreitet, ausgeschlossen wurde.“<sup>825</sup>

Dies war eine machtpolitische Entscheidung, die sich später rächte, als sich Eusebius als Bischof einer Nachbardiözese bei einer Jahrzehnte später stattfindenden Bischofswahl in Antiochien beteiligen wollte. Es kam jedoch nicht dazu, weil die Theologie Eusebs verurteilt und er von dieser Wahlsynode ausgeschlossen wurde.<sup>826</sup>

---

Kirche mit Geschick die Schriften erklären.“ (VII,32,2 f.; Kraft; a.a.O., S. 350)  
Daraus ist allerdings nicht zu schließen, dass Eusebius bei ihm als Vorbereitung auf sein Bischofsamt studierte.

<sup>819</sup> Kraft, Eusebius, a.a.O., S. 19

<sup>820</sup> ebd. „Seit 284 regierte Diokletian, ein Herrscher, der nicht nur die Fähigkeit besaß, eine große politische Konzeption zu entwerfen, sondern auch die Tatkraft, sie durchzuführen.“

<sup>821</sup> ebd.

<sup>822</sup> ebd. - Dies trifft den Sachverhalt allerdings nur teilweise. Bei Justin etwa wird deutlich, dass sich die Apologeten mit dem Judentum nicht weniger polemisch auseinandergesetzt haben, sei es, um sich gegenüber der Mutterreligion zu emanzipieren und eigenes Profil zu gewinnen oder um dem Vorwurf zu begegnen, den gemeinsamen Boden des Monotheismus verlassen zu haben.

<sup>823</sup> Vgl. Kap 4.3.1

<sup>824</sup> Eusebius, Kirchengeschichte, VII,27,2; a.a.O., S. 346

<sup>825</sup> Eusebius, Kirchengeschichte, VII,29,1; a.a.O., S. 347

<sup>826</sup> Vgl. Kraft, Eusebius, a.a.O., S. 58

Diese Scharte wollte er bei passender Gelegenheit auswetzen. Das Konzil von Nicäa bot ihm dazu Gelegenheit.

Kaiser Konstantin hatte erkannt, „dass hier nicht belanglose Schulmeinungen umstritten waren, sondern dass es um zentrale Glaubensfragen ging. ... Er veranlasste die Bischöfe, an einem Ort zusammenzukommen, wo er selber an den Verhandlungen teilnehmen konnte. Dafür wählte er Nizäa aus, eine seiner Residenzen; ... Mit der Verlegung nach Nizäa wurde aus dem Konzil ein Staatsakt. ... Eusebius hatte als einer der angesehensten Bischöfe keine Ursache, sich im Hintergrund zu halten ... in der vollen Gunst des Kaisers kam es ihm zu, auf die Begrüßungsrede Konstantins zu antworten und den Dank der Kirche auszusprechen. ... Um dafür die geeignete Form zu finden, hatte Eusebius sich den günstigsten Platz neben dem Kaiser gesichert, ... Von da aus wurde es ihm leicht, alsbald noch einmal das Wort zu ergreifen, um von seiner Verurteilung auf der gegnerischen Synode von Antiochien zu reden. Er legte das Bekenntnis seiner Gemeinde Cäsarea vor, vielleicht mit geringfügigen Änderungen und Anpassungen an seine Theologie; dies sei das Bekenntnis seiner Kirche seit ihrer Gründung durch die Apostel, dies sei sein Glaube, und um eben dieses Bekenntnisses willen habe man ihn in Antiochien zum Ketzer gemacht. Man hat den Eindruck, dieser Teil der Tagesordnung sei im Einvernehmen mit dem Kaiser festgelegt worden. Denn augenblicklich, bevor irgendein Widerspruch laut werden konnte, griff Konstantin ein. Er erklärte dieses vorgelegte Bekenntnis für rechtgläubig. Es stimme mit seinem eigenen Glauben überein. Darum möge die heilige Versammlung es approbieren und sich aneignen. Damit war Eusebius rehabilitiert; gegen seine weitere Teilnahme konnte nichts eingewendet werden.“<sup>827</sup>

Verlauf und Ergebnis hinsichtlich der christologischen Frage sind bekannt. Auch hier griff der Kaiser massiv in die Lehrentscheidungen ein, indem er beispielsweise verlangte, dass der Sohn Gottes als „eines Wesens mit dem Vater“ (οἰμοουvsιοι) bezeichnet werde.<sup>828</sup> Damit war die einst von Paulus von Samosata vertretene Christologie endgültig unmöglich und damit für Juden als Gesprächsthema unannehmbar geworden.

Die Ereignisse nach dem Konzil von Nicäa brachten Eusebius in einige Schwierigkeiten. Trotzdem bleibt festzuhalten, „in der Öffentlichkeit galt er als der tonangebende Sprecher der Kirche, ein hervorragender Wortführer der kaiserlichen Kultur- und Kirchenpolitik in der neuen Ära. Sein höchster Triumph wurde es, als ihn Kaiser Konstantin für den heißumkämpften Patriarchenstuhl von Antiochien zum Bischof wählen ließ. Eusebios lehnte die Berufung unter Hinweis auf entgegenstehende kirchliche Satzungen bescheiden ab. Vielleicht fühlte er die Grenzen seiner Fähigkeiten. Er zog es jedenfalls vor, bei seiner unvergleichlichen Bibliothek in Cäsarea in seinem gewohnten Wirkungskreise zu bleiben. Hier ist er wenige Jahre nach Konstantin in Frieden gestorben (339/340).“<sup>829</sup> Vielleicht war ihm Antiochien nach allem, was in den vergangenen Jahrzehnten vorausgegangen war, auch ein zu heißes Pflaster.

<sup>827</sup> Kraft, Eusebius, a.a.O., S. 59 f.

<sup>828</sup> Vgl. Kraft, Eusebius, a.a.O., S. 61

<sup>829</sup> Hans von CAMPENHAUSEN, *Griechische Kirchenväter*, ub 14, Stuttgart 1956, S 70

## 5.2 Das theologische Konzept des Eusebius

### a. Eusebius als apologetischer Schriftsteller

Wie schon jüdische Schriftsteller des 1. Jh.<sup>830</sup> wollten die christlichen Apologeten die Wahrheit ihrer Botschaft durch den Nachweis des hohen Alters untermauern. Dem stand zwar die *junge* Geschichte des Christentums entgegen. Hierbei leistete ihnen jedoch der *Rückgriff auf das Volk Israel* wertvolle Dienste, „indem sie die junge Geschichte der Kirche mit der uralten des Volkes Israel zusammenfügten.“<sup>831</sup>

Dieser Rückbezug erfolgte allerdings sehr selektiv. Kraft verharmlost das Problem, wenn er meint, „nur dann, wenn Anlass bestand, das Judentum als eine völlig überwundene Stufe herauszustellen“,<sup>832</sup> habe man sich von dessen Geschichte distanziert. Genau hier liegt das Problem! (1) Aus welchen Gründen bestand überhaupt jemals Anlass, sich vom Judentum zu distanzieren? (2) Wie konnte man die Verheißungen der Bibel auf sich beziehen, wenn man gleichzeitig das Judentum als „völlig überwundene Stufe“ verstand? Für diesen Akt geistlicher Enterbung fehlt Kraft offensichtlich das Problembewusstsein! Dies wird auch an der Art deutlich, wie er den Unterschied darstellt, der zwischen den „Weissagungsbeweisen“ im Neuen Testament und bei den Apologeten besteht: „Sie sind nicht mehr wie die älteste Christenheit, vordringlich an der Person Jesu interessiert; nur dort, wo sie sich mit den Juden auseinandersetzen, kann das eine Rolle spielen. Für sie ist aber wichtig, dass der Weissagungsbeweis die alt- und neutestamentliche Heilsgeschichte verklammert. Er stellt die Einheit beider her und erlaubt dadurch der christlichen Apologetik, sich mit Argumenten auszurüsten, die die jüdische Apologetik für ihre Auseinandersetzung mit den Heiden bereitgestellt hatte. ... Nicht minder wichtig ist für die Apologeten der Weissagungsbeweis für Christus aber darum, weil man aus dem Eintreffen der Prophezeiungen die Zuverlässigkeit der Offenbarung selber beweisen konnte.“<sup>833</sup>

Aus heutiger Sicht muss gesagt werden: Hier wird der Zusammenhang mit dem jüdischen *Volk* ebenso wenig gewahrt wie bei Marcion. Hatte jener versucht, alles Jüdische aus dem christlichen Glauben, sogar aus den urchristlichen Schriften des späteren Neuen Testaments zu eliminieren, so werden hier die jüdischen Schriften den Juden entrissen und als grundlegende Schriften der Christenheit in Anspruch genommen, den Juden sogar das Recht bestritten, sich darauf zu berufen. Es wird keine heilsgeschichtliche Kontinuität der gegenwärtigen Juden mit den Verheißungsträgern des Alten Testaments anerkannt, allenfalls eine Kontinuität des Ungehorsams und der Verwerfung.

Erfahrungen des 20. Jh. haben allerdings gelehrt, das Verhältnis der Christenheit zur Hebräischen Bibel neu zu sehen. Es ist die Urkunde des Glaubens und der Heilsgeschichte Israels, die der Christenheit nur insofern, als sie die bleibende Erwählung Israels anerkennt und sich durch den Glauben an den Juden Jesus in die Verheißungen einbezogen versteht. Wie sehr sich seit neutestamentlicher Zeit die Bewusstseinslage gewandelt hatte, macht ein Blick in den Epheserbrief deutlich. Musste dort den Heidenchristen noch bestätigt werden, dass sie nicht Gäste und Fremdlinge, sondern

<sup>830</sup> Vgl. z. B. Flavius JOSEPHUS, *Gegen Apion*; [Übers.] Heinrich CLEMENTZ, *Flavius Josephus, Kleinere Schriften*, Wiesbaden 1993

<sup>831</sup> Kraft, Eusebius, a.a.O., S. 20

<sup>832</sup> Kraft, Eusebius, a.a.O., S. 21

<sup>833</sup> ebd.

Mitbürger der Heiligen und Hausangehörige Gottes seien,<sup>834</sup> so war diese Gewissheit mittlerweile so selbstverständlich geworden, dass man die ursprünglichen „Hausbewohner“ nicht mehr als zugehörig betrachtete, eine Haltung, die sich allerdings schon im Matthäusevangelium andeutete.<sup>835</sup>

#### b. *Geschichtsbild des Eusebius*

Mit Recht weist Kraft darauf hin, dass Eusebius „sich nicht mit der Apokalyptik auseinanderzusetzen hat“ und deshalb auf Geschichtsdeutung (jedenfalls im apokalyptischen Sinn) verzichten kann.<sup>836</sup> Den Grund sieht Kraft in der Tatsache, dass zur Zeit des Eusebius die Basis apokalyptischer Stimmung fehlte: „Apokalyptische Erregung flackert regelmäßig in Zeiten schwerer Verfolgung auf und flaut mit dem Nachlassen der Verfolgung auch wieder ab.“<sup>837</sup> So gesehen, hätte Eusebius allerdings sehr stark von apokalyptischem Gedankengut geprägt sein müssen; denn er war Zeitgenosse der schlimmsten Christenverfolgung unter Diocletian.<sup>838</sup> Dennoch hat sich bei ihm kein traditionell apokalyptisches Zeitverständnis entwickelt. Ich möchte sogar behaupten, dieses habe sich bei ihm unter dem Eindruck der Religionspolitik Konstantins in einer für das künftige christliche Denken entscheidenden Weise transformiert. Dies lässt sich an seiner Charakterisierung der neuen Zeit aufzeigen.

In der Aufzählung dessen, was er zu beschreiben sich vorgenommen hatte, ist nichts von einer baldigen Erwartung des Endgerichts zu spüren. Er steht inmitten eines Verlaufs und will „über die von unserem Erlöser bis auf uns verflossenen Zeiten“ berichten.<sup>839</sup> Offensichtlich will er verhindern, dass dies alles vergessen wird, denn er sieht sich an einem *Wendepunkt der Geschichte*. Die gegenwärtige, mit Konstantin angebrochene Zeit besitzt für ihn bereits Erlösungscharakter.

In den Schlusskapiteln seiner Kirchengeschichte beschreibt er zunächst Verfolgungen, die unter Licinius noch einmal aufflammten,<sup>840</sup> der sogar die Möglichkeit zur Ver-

<sup>834</sup> Eph 2,19: a[ra ou'n oujkevti ejste; xevnoi kai; pavroikoi ajlla; ejste; sumpoli'tai tw'n aJgivwn kai; oijkei'oi tou' qeou'. Zur Problematik dieser Sichtweise vgl. oben, Kap 4.2.3!

<sup>835</sup> Im Unterschied zu Lk, der ein entsprechendes Wort nicht verallgemeinernd, sondern als unmittelbares Mahnwort an die Zuhörenden überliefert (Lk 13,28 f.: ejkei' e[stai oJ klauqmo;" kai; oJ brugmo;" tw'n ojdoivntwn, o{tan o[yhsqe ΔAbraa;m kai; ΔIsaa;k kai; ΔIakw;b kai; pavnta" tou;" profhvta" ejn th'/ basileiva/ tou' qeou', uJma" de; ejkballomevnou" e[xw. ≥ kai; h{xousin ajpo; ajnatolw'n kai; dusmw'n kai; ajpo; borra' kai; novtou kai; ajnakliqhsontai ejn th'/ basileiva/ tou' qeou'.), macht Mt daraus durch verschärfende Zusätze einen Ausschluss der „Söhne des Reichs“ (Mt 8,11 f.: levgw de; uJmi'n o{ti polloi; ajpo; ajnatolw'n kai; dusmw'n h{xousin kai; ajnakliqhsontai meta; ΔAbraa;m kai; ΔIsaa;k kai; ΔIakw;b ejn th'/ basileiva/ tw'n oujranw'n, ≥oiJ de; uiJoi; th'" basileiva" ejkblhqhsontai eij" to; skovto" to; ejxwvte-ron: ejkei' e[stai oJ klauqmo;" kai; oJ brugmo;" tw'n ojdoivntwn.)

<sup>836</sup> Kraft, Eusebius, a.a.O., S. 23. Ob er völlig auf Geschichtsdeutung verzichtet oder eine andere Art der Deutung praktiziert, muss gesondert überlegt werden.

<sup>837</sup> Kraft, Eusebius, a.a.O., S. 22

<sup>838</sup> Vgl. dazu auch Kraft, Eusebius, a.a.O., S. 19. Nimmt man als Geburtsjahr ca. 265 an, so war er zur Zeit der Diocletianischen Verfolgung etwa 40 Jahre alt!

<sup>839</sup> Eusebius, Kirchengeschichte, I,1,1, a.a.O., S. 83

<sup>840</sup> Eusebius schildert die Untreue und Hinterlist des von Konstantin zum Mitkaiser ernannten Schwagers Licinius in den schlimmsten Farben. „Zuerst vertrieb er von seinem

nichtung des Christenheit gehabt hätte, „wenn nicht Gott, der Streiter für die ihm zugehörigen Seelen, ... wie aus tiefster Finsternis und dunkelster Nacht ein großes Licht und einen Erlöser zugleich allen hätte aufleuchten lassen, seinen Diener Konstantin mit erhobenem Arme auf den Schauplatz führend.“<sup>841</sup>

Hier wird die Geschichtskonzeption des Eusebius deutlich erkennbar. Nicht das Abklingen der Verfolgungen, sondern die bewusst neue Religionspolitik hob das apokalyptische Zeitschema auf; denn Konstantin wird bereits in den Farben des endzeitlichen Erlösers gemalt!

„Diesem nun schenkte Gott vom Himmel herab als verdienten Lohn für seine Frömmigkeit Triumph und Sieg über die Gottlosen, den Frevler aber streckte er samt allen seinen Ratgebern und Freunden zu Boden und legte ihn Konstantin zu Füßen. Da es Licinius in seinem Wahnsinn bis zum äußersten getrieben, glaubte es der Kaiser, der Freund Gottes, nicht mehr länger ertragen zu dürfen. Er ging mit sich in kluger Weise zu Rate und entschloss sich, die Strenge des Gerechten mit Güte verbindend, denen, welche unter dem Tyrannen schmachteten, zu Hilfe zu kommen. Durch Beseitigung einiger Bösewichte wollte er so rasch den größten Teil der Menschheit retten. Denn Licinius ging von seiner Bosheit nicht ab, steigerte vielmehr noch seine Raserei gegen die ihm untergebenen Völker. Und den übel behandelten Menschen war keine Hoffnung auf Erlösung mehr belassen. Lagen sie doch unter der Gewalt eines schrecklichen Untiers.“<sup>842</sup>

Die apokalyptischen Farben sind hier mit Händen zu greifen! Das „schreckliche Untier“ am Ende des Zitats erinnert an die Tiervisionen in Dan 7, in den jüdischen Apokalypsen und Apk 13 sowie den Drachen in Apk 12, die „übel behandelten Menschen ohne Hoffnung auf Erlösung“ an die Seelen der Ermordeten in Apk 6,9 f.; schließlich verleiht die Bezeichnung Konstantins als „Retter des größten Teils der Menschheit“ diesem geradezu messianische Züge. Eine apokalyptische Geschichtsschau in die Zukunft erübrigt sich allerdings, da der Geschichtsverlauf bereits an einen entscheidenden Wendepunkt gelangt ist.

Mit der Feststellung, dass Konstantin und seine Söhne den Gotteshass aus dem Leben tilgten „eingedenk des Guten, das sie von Gott erfahren, ihre Liebe zur Tugend und zu Gott und ihre Frömmigkeit und Dankbarkeit gegen die Gottheit durch Taten, die sie offen vor den Augen aller Menschen vollbrachten“,<sup>843</sup> schließt das Buch. Was sollte er auch noch berichten? Eusebius ist nicht nur in seiner eigenen Gegenwart angelangt, sondern, wie den Wertungen zu entnehmen ist, an der entscheidenden Etappe der Kirchengeschichte. Man überzieht wohl kaum, wenn man davon ausgeht, dass sich für ihn mit diesem Etappenziel das Gottesreich von nun an innerhalb von Kirche und Gesellschaft verwirklicht. Hoffen auf das baldige Ende der gegenwärtigen

---

Hofe alle Christen ... Doch waren dies Kleinigkeiten im Vergleich zu den schlimmeren Dingen, die folgten. ... Erließ er doch das Gesetz, dass sich niemand gegen die Unglücklichen in den Gefängnissen durch Verabreichung von Speise menschenfreundlich zeigen ... dürfe. ... So ging er im Endzustand seines Wahnsinns gegen die Bischöfe vor und rüstete wider sie, in denen er als den Dienern des höchsten Gottes Gegner seiner Unternehmungen erblickte“ (Kirchengeschichte, X,8,10 ff.; Eusebius, a.a.O., S. 438 f.).

<sup>841</sup> Eusebius, Kirchengeschichte, X,8,19, a.a.O., S. 439 f.

<sup>842</sup> Eusebius, Kirchengeschichte, X,9,1 ff.; a.a.O., S. 440

<sup>843</sup> Eusebius, Kirchengeschichte, X,9,9; a.a.O., S. 441

gen Weltzeit wie in der Urchristenheit hat hier keinen Platz mehr. Die Geschichte der Kirche kann sich jetzt entfalten! Das endgültige Reich Gottes steht zwar noch aus, aber man lebt zumindest im Sinne eines apokalyptischen Chiliasmus<sup>844</sup> im Reich Christi.<sup>845</sup> Das mittelalterliche Kirchenverständnis war geboren!<sup>846</sup>

### 5.3 Eusebius und die Juden

Welcher Platz bleibt innerhalb einer solchen geschichtlichen Gesamtkonzeption für die Juden übrig? Einiges wurde aus den bisherigen Ausführungen bereits deutlich.

#### a. Israels Väter und Propheten

Da sich Eusebius nicht mit der Apokalyptik auseinandersetzen muss, wie Kraft feststellte,<sup>847</sup> sondern „nur“ den Altersbeweis des Christentums führen will, beginnt seine Geschichtsdarstellung „nicht bei der Schöpfung, sondern mit Abraham. Das ist genug, denn damit reicht er weiter zurück in das Altertum als die heidnischen Historiker“.<sup>848</sup>

Diese Feststellung ist nur bedingt richtig, sofern nämlich Eusebius kein Interesse an der Vorstellung besitzt, dass sich Anfang und Ende der Welt entsprechen. Ihm liegt an „dem als übermenschlich erkannten Wirken Christi und seinem göttlichen Wesen“;<sup>849</sup> er beginnt daher zwar nicht mit, sondern bereits *vor* der Welterschöpfung. In einem Gebinde unterschiedlichster Schriftstellen aus Propheten, Psalmen und Evangelien,<sup>850</sup> vermischt mit logischen Argumenten, legt er die Ewigkeit Christi dar, um dann fortzufahren:

„Und der große Moses, der älteste aller Propheten, gibt, da er, vom göttlichen Geiste erleuchtet, beschreibt, wie das All sein Wesen und seine Ausgestaltung erhielt, die Lehre, der Weltbildner und Schöpfer des Alls habe eben Christus und keinen anderen als seinen offenbar göttlichen und eingeborenen Logos<sup>851</sup> die Erschaffung der niederen Wesen überlassen und sich mit ihm über die Schöpfung des Menschen besprochen. Er berichtet: »Gott sprach: Lasset uns Menschen machen nach unserem Bilde und Gleichnisse!«<sup>852</sup> Die gleiche Ansicht vertritt noch ein anderer Prophet, in dem er in seinen Psalmen über Gott verkündet: »Er sprach, und es wurde erschaffen; er befahl, und es wurde gebildet.«<sup>853</sup> Hiermit deutet er an, dass der Vater und der Schöpfer als der Allherrscher mit königlichem Wink befiehlt und dass der göttliche Logos, dersel-

<sup>844</sup> Vorstellung eines tausendjährigen Zwischenreichs in messianischem Frieden vor dem Endgericht

<sup>845</sup> Vgl. z. B. Apk 20,2.4

<sup>846</sup> Vgl. auch Hans MAAß, *Als die Christen flügge wurden*; in: *entwurf* 3/1999, S. 14 ff.

<sup>847</sup> Vgl. oben 5.2 b

<sup>848</sup> Kraft, Eusebius, a.a.O., S. 23

<sup>849</sup> Eusebius, Kirchengeschichte, I,1,7; Kraft, a.a.O., S. 84

<sup>850</sup> Jes 53,8; Mt 11,27; Jes 9,6; Joh 1,1.3

<sup>851</sup> Nach Joh 1,1 ff. wird Jesus als vor aller Zeit geborener „Logos“ (= Wort) bezeichnet, so dass im Sinne dieser Logos-Christologie auch jede biblische Aussage über Gottes Worte auf Christus gedeutet werden kann.

<sup>852</sup> Gen 1,26

<sup>853</sup> Ps 33,9; 148,5

be, der von uns verkündet wird,<sup>854</sup> als der zweite nach ihm den väterlichen Befehlen gehorcht.“<sup>855</sup>

In welchem Sinn bezieht er sich hier auf die Tradition der hebräischen Bibel? Sie ist nicht das Buch der *Geschichte Israels*, sondern der *Geschichte Christi*! Die biblischen Zeugen, ob Mose, die Propheten oder die Dichter der Psalmen, werden ungeschichtlich als unmittelbare Träger göttlicher Offenbarungen gesehen, die sie ihren Zeitgenossen, darüber hinaus aber der ganzen Menschheit mitteilen.<sup>856</sup> So sind alle Frommen der Bibel persönliche Zeugen von Gerechtigkeit und Tugend, nicht Glieder des Gottesvolkes. Dieses spielt für Eusebius keine Rolle.

Auch Abraham wird nicht als Stammvater Israels gesehen, sondern als Vater des Monotheismus, zugleich aber auch als Zeuge der Menschwerdung Gottes im „präexistenten Logos“:

„Keineswegs ließ Abraham von der Anbetung des Vaters ab, wodurch er für alle zum Lehrer der Erkenntnis des Vaters geworden ist. Gott der Herr erschien, wie es heißt,<sup>857</sup> als einfacher Mensch dem Abraham, da er unter der Eiche Mambre saß. Abraham fiel sofort, obwohl er mit seinen Augen nur einen Menschen sah, nieder, betete ihn als Gott an, flehte zu ihm als Herrn und gestand, dass er ihn genau erkenne, mit den Worten: »Herr, der du die ganze Erde richtest, stehe vom Urteil ab!«<sup>858</sup> Wenn nun keine vernünftige Überlegung zulässt, dass das un erzeugte und unveränderliche Wesen Gottes, des Allherrschers, sich in die Gestalt eines Mannes verwandelt habe oder in der Gestalt eines Geschöpfes die Augen täusche oder dass die Schrift hier gar Falsches berichte, da aber Gott, der Herr, der die ganze Erde richtet und das Urteil fällt, in menschlicher Gestalt erschien, wer anders als allein der präexistente Logos dürfte darunter verstanden werden?“<sup>859</sup>

Hier wird Abraham weder als Stammvater Israels gesehen noch in geschichtlichem Sinn als Vorläufer des christlichen Glaubens, sondern als Zeuge für ungeschichtlich zeitlose, dogmatische Ansichten. Im weiteren Verlauf dieses Kapitels werden noch andere „Belege“ für die Existenz des Logos angeführt, wobei man sich des Eindrucks nicht erwehren kann, dass Eusebius sich weder mit Heiden noch mit Juden auseinandersetzte, sondern für innerkirchliche Leser schrieb, die er mit seiner Darstellung der Kirchengeschichte in ihrer Überzeugung festigen wollte. Heidnische Gegner hätten seine Begründungen wohl kaum überzeugt.

<sup>854</sup> Vgl. Joh 1,1 ff.

<sup>855</sup> Eusebius, Kirchengeschichte, I,2,4 f.

<sup>856</sup> Eusebius, Kirchengeschichte, I,2,6: Denn: „Schon von Beginn des Menschengeschlechtes an haben alle, welche sich bekanntlich durch Gerechtigkeit und Tugend der Frömmigkeit ausgezeichnet haben, der große Diener Moses mit seinen Gefährten und schon vor ihm Abraham und seine Kinder und alle, die nach ihm als Gerechte und Propheten gelebt haben, den göttlichen Logos mit den reinen Augen des Geistes erkannt und ihm als Sohn Gottes die gebührende Ehrfurcht erwiesen.“

<sup>857</sup> Gen 18,1

<sup>858</sup> Gen 18,25. Die LXX Übersetzung (ouj poihevsei krivsin) könnte übersetzt werden: „du wirst kein Gericht üben“. Diesen Sinn unterstellt Eusebius offensichtlich. Der hebräische Wortlaut (fP...âv]mi hc≤`[]y" aloo ≈r<a;+~h;AlK; fpevo~h}) lässt dieses Verständnis jedoch nicht zu. fP...âv]mi bedeutet dabei eindeutig „Recht, gerechtes Urteil“; dies geht u. a. auch aus dem Wortspiel f~pevo~/fP...âv]mi hervor.

<sup>859</sup> Eusebius, Kirchengeschichte, I,2,7 f.; a.a.O., S. 85 f.

b. *Die Offenbarung des Logos*

Die Frage, warum Gott den Logos nicht schon früher zu den Menschen gesandt hatte, beantwortet Eusebius lakonisch: „Das frühere Leben der Menschen war noch nicht fähig, Christi Lehre, die voll Weisheit und Kraft ist, zu erfassen.“<sup>860</sup> Darauf folgt eine Darstellung des moralischen Zerfalls der Menschheit, der u. a. tierisches Verhalten und Menschenfresserei vorgeworfen wird. Im Zusammenhang mit einem Erziehungsprozess der Menschheit, in der der Logos einzelnen Gottesfreunden in Menschengestalt erschienen war, „weil es bei ihnen nicht anders möglich war“, kommt Eusebius wieder auf das Volk Israel zu sprechen:

„Erst als nun durch diese Gottesfreunde die Samen der Gottesfurcht in die Masse getragen wurden und aus den alten Hebräern auf Erden ein ganzes Volk der Gottesfurcht erstand, erst als der Logos dieser noch in alten Gewohnheiten irregegangenen Volksmasse durch den Propheten Moses Vorbilder und Symbole eines geistigen Sabbat und einer (geistigen) Beschneidung und Hinweise auf andere geistige Lehren gab, ohne aber schon in die Geheimnisse selbst einzuführen, erst als durch das Bekanntwerden der jüdischen Gesetze welche gleich einem Wohlgeruch unter die ganze Menschheit drangen, infolge der Bemühungen von Gesetzgebern und Philosophen, die überall auftraten, zahlreiche Völker gesitteter wurden, ihr wilder, roher, tierischer Sinn sich in Sanftmut verwandelte und sie in aufrichtigem Frieden freundschaftlich miteinander verkehrten, erst jetzt, zu Beginn des Kaiserreiches erschien allen übrigen Menschen und den Heiden des ganzen Erdkreises, da sie vorbereitet und bereits fähig waren, die Erkenntnis des Vaters anzunehmen, derselbe Lehrer der Tugenden, der Diener des Vaters in allem Guten, der erhabene himmlische Logos Gottes in Menschengestalt, ohne sich seinem körperlichen Wesen nach von unserer Natur zu unterscheiden. Jetzt erst wirkte und litt er, wie es die Prophezeiungen verkündet hatten, indem sie erklärten, es werde jemand, der Mensch und Gott zugleich ist, öffentlich auftreten, wunderbare Werke verrichten und sich allen Völkern als Lehrer der Verehrung des Vaters erweisen, und indem sie seine wunderbare Geburt, seine neue Lehre, das Außerordentliche seiner Taten, ferner die Art seines Todes, seine Auferstehung von den Toten und schließlich seine wunderbare Himmelfahrt prophezeiten.“<sup>861</sup>

Für unsere Fragestellung sind an diesem Abschnitt folgende Gesichtspunkte wichtig:

1. Das Volk Israel wird zwar als erster Ansprechpartner Gottes und „ganzes Volk von Gottesfreunden“ erwähnt, aber
2. die Kennzeichen jüdischer Identität werden als Hinweise auf geistige Lehren verstanden, wie dies bereits von den Apostolischen Vätern und früheren Apologeten bekannt ist.
3. Der positive Sinn der „jüdischen Gesetze“ wird anerkannt, da er aber nur in seiner erzieherischen Bedeutung für die Menschheit gesehen wird, kann es sich lediglich um die ethischen, nicht um die rituellen Gebote handeln.
4. Der Sinn der Gebote als Inhalt und Ausdruck des bestehenden Bundes zwischen Gott und *seinem* Volk kommt nicht einmal andeutungsweise in den Blick.
5. Auch die Geschichte Israels spielt keine Rolle; sie wird überblättert, indem von Mose direkt auf Jesus gesprungen wird.

<sup>860</sup> Eusebius, Kirchengeschichte, I,2,17; a.a.O., S. 88

<sup>861</sup> Eusebius, Kirchengeschichte, I,2,21-23; a.a.O., S. 88 f.

6. Die Propheten spielen nur als Vorhersager der Offenbarung des Logos, seines Tuns und Erleidens eine Rolle, nicht als Boten Gottes gegenüber seinem Volk.
7. Die Ausbreitung des christlichen Glaubens in der Völkerwelt wird als Ergebnis dieser erzieherischen Vorarbeit gesehen. Die urchristliche Frage, ob die Verheißungen überhaupt auf die Völker übertragen werden dürfen, ist nicht mehr von Bedeutung, ja, nicht einmal mehr im Blick.

Die folgenden Kapitel des ersten Buches versuchen den Nachweis zu erbringen, dass sogar die Namen „Jesus“ und „Christus“ von den biblischen Frommen vorausgesagt wurden (Kap 3), „damit niemand meine, unser Heiland und Herr Jesus Christus gehöre nur der neueren Geschichte an, weil er in *der* Zeit im Fleische erschienen ist.“<sup>862</sup> Hier begegnet also wieder das apologetische Motiv der Anciennität. In Kap 5 beginnt Eusebius dann „gewissermaßen die Reise mit der Menschwerdung unseres Erlösers“<sup>863</sup>, indem er den historischen Rahmen unter Verwendung von Notizen des Flavius Josephus und des Evangelisten Lukas absteckt.

Eusebius getraut sich sogar aus der Geschichte Israels zu erklären, warum die Offenbarung des Logos nicht früher geschehen konnte. Eine Verheißung aus dem Jakobssegen über den Stamm Juda, dass es nie an einem Herrscher aus diesem Hause fehlen werde (Gen 49,10), deutet er dahingehend: „Die Verheißung blieb unerfüllt, solange die Juden unter einem eigenen Volksführer leben konnten, nämlich von Moses bis zur Herrschaft des Augustus. Unter diesem wurde Herodes als erster Fremdling von den Römern mit der Herrschaft über die Juden betraut. ... Als das Reich der Juden auf diesen Mann übergang, war nunmehr gemäß der Prophezeiung die Erwartung der Heiden nahe“.<sup>864</sup>

Die Geburt Jesu in Bethlehem schildert Eusebius als Mischung von Elementen aus Matthäus und Lukas, den Tod des Herodes nach Josephus.

### c. *Das Verhalten der Juden gegenüber Jesus, dem Logos*

Für die Geschichte Jesu zitiert Eusebius zunächst einen „unverdächtigen“ Zeugen, nämlich den jüdisch-römischen Schriftsteller Flavius Josephus, mit dem sog. „Testimonium Flavianum“ (Jüdische Altertümer 18,63 f.)<sup>865</sup>

„Zu jener Zeit lebte Jesus, ein weiser Mann, wenn man ihn überhaupt einen Mann nennen darf. Denn er wirkte Wunder und war der Lehrer wahrheitsliebender Menschen. Viele Juden und auch viele Heiden gewann er für sich. Er war der Christus. Obwohl ihn Pilatus auf Denunziation unserer angesehensten Männer hin zum Kreuzestod verurteilt hatte, verharrten die, welche ihn von Anfang an geliebt hatten, in seiner Verehrung. Er erschien ihnen nämlich am dritten Tag als Lebendiger, nachdem schon die göttlichen Propheten die Auferstehung und tausend andere wunderbare Ereignisse über ihn vorausgesagt hatten. Auch heute noch existiert dieses Geschlecht der Christen, welches sich nach jenem benannt hat.“<sup>866</sup>

<sup>862</sup> Eusebius, Kirchengeschichte, I,4,1; a.a.O., S. 94

<sup>863</sup> Eusebius, Kirchengeschichte, I,5,1; a.a.O., S. 96

<sup>864</sup> Eusebius, Kirchengeschichte, I,6,2.4; a.a.O., S. 97 f.

<sup>865</sup> Dieses gilt allgemein als spätere christliche Interpolation in den Josephustext

<sup>866</sup> Eusebius, Kirchengeschichte, I,11,7 f.; a.a.O., S.109 f.

Im Zusammenhang mit dem Tod Jesu kommt Eusebius in besonders abfälliger Weise, beschuldigend und anklagend auf die Juden zu sprechen.

Bereits in der Einleitung spricht er von dem „Schicksal, welches das jüdische Volk unmittelbar nach seinem *Anschlag* auf unseren Erlöser getroffen hat“.<sup>867</sup> Dieses Ereignis kommentiert er später als Ereignis zur Zeit des Kaisers Vespasian, „der sich im Kampf gegen die Juden *ausgezeichnet* hatte“,<sup>868</sup> folgendermaßen: „Als endlich die Kirchengemeinde in Jerusalem in einer Offenbarung, die ihren Führern geworden war, die Weissagung erhalten hatte, noch vor dem Krieg die Stadt zu verlassen und sich in einer Stadt Peräas namens Pella niederzulassen, und als sodann die Christgläubigen von Jerusalem weggezogen waren, und weil damit gleichsam die heiligen Männer die königliche Hauptstadt der Juden und ganz Judäa völlig geräumt hatten, da brach zuletzt das Strafgericht Gottes über die Juden wegen der *vielen Freveltaten*, die sie an Christus und seinen Aposteln begangen hatten, herein<sup>869</sup> und *vertilgte gänzlich dieses Geschlecht der Gottlosen aus der Menschengeschichte*.“<sup>870</sup> Wenig später resümiert er die letzten Tage Jerusalems: „Es sollte so sein, dass sie gerade in den Tagen, an welchen sie über den Erlöser und Wohltäter aller und den Gesalbten Gottes das Leiden verhängt hatten, wie in einem Gefängnis eingeschlossen wurden und von der göttlichen Gerechtigkeit den sie ereilenden Untergang erfuhren.“<sup>871</sup> Schließlich erklärt er, diese Berichterstattung für notwendig zu halten, „damit die Leser dieser Geschichte aus einem Ausschnitt ersehen, dass die *Strafe Gottes* für die *Frevel an dem Gesalbten Gottes* sie gar bald erreichte.“<sup>872</sup>

Mit dem Volk Israel verbindet den Christen Eusebius nichts mehr. Im Gegenteil! Sie erleiden nach seiner Überzeugung Gottes gerechtes Strafurteil.

---

<sup>867</sup> Eusebius, Kirchengeschichte, I,1,2, a.a.O., S. 83; Hervorhebung von mir

<sup>868</sup> Eusebius, Kirchengeschichte, III,5,1, a.a.O., S. 154; Hervorhebung von mir. Diese Formulierung zeigt seine Einstellung gegenüber den Juden überdeutlich.

<sup>869</sup> Hier liegt offensichtlich eine Analogie zu Erzählung von Sodoms Untergang vor (vgl. Gen 18,22 ff. mit 19,17 ff.).

<sup>870</sup> Eusebius, Kirchengeschichte, III,5,3, a.a.O., S. 154; Hervorhebung von mir. vgl. auch oben, Kap 2.4.6

<sup>871</sup> Eusebius, Kirchengeschichte, III,5,6, a.a.O., S. 155

<sup>872</sup> Eusebius, Kirchengeschichte, III,5,7, a.a.O., S. 155; Hervorhebung von mir.

## 6. *Jesus und die Christen im Talmud*

Angesichts der vielen Beschuldigungen und Verunglimpfungen der Juden durch christliche Schriftsteller, Bischöfe und Presbyter stellt sich fast von selbst die Frage, wie die Judenheit darauf reagierte.

### 6.1 *Kritik an christlicher Traditionsverachtung?*

#### 6.1.1 *Ein Paket von Vorwürfen*

Wenn ein Text keine unmittelbaren Adressaten nennt, bleiben eindeutige Zuweisungen immer ein Wagnis. Dies gilt grundsätzlich auch für den Spruch von Rabbi Eleazar aus Mode'in<sup>873</sup> (+ 135) in Pirque Avot III,15. Deshalb soll in einem ersten Schritt festgestellt werden, was Eleazar aus Mode'in denen vorwirft, denen er den Anteil an der kommenden Welt bestreitet, in einem zweiten Schritt ist dann zu prüfen, inwieweit diese Vorwürfe auf Christen oder (auch) auf andere Gruppierungen zutreffen.

„Rabbi Eleazar aus Moda'im spricht: Wer das Geheiligte entweiht, wer die Feste schändet, wer das Gesicht seines Nächsten öffentlich erbleichen macht, und wer das Bündnis unseres Vaters Abraham zerstört, und wer das Gesetz falsch deutet,<sup>874</sup> der hat, wenn er auch Torakenntnis und gute Taten besitzt, keinen Anteil an der zukünftigen Welt.“<sup>875</sup>

Fünf Verhaltensweisen beanstandet Eleazar, ihnen stellt er zwei positive gegenüber, die jedoch jene ersten nicht aufwiegen können: (1) Entweihung des Heiligen, (2) Schändung der Feste, (3) öffentliche Beschämung, (4) Zerstörung des Abrahambundes, (5) Schriftauslegung, die nicht der Halacha entspricht. Den Gegenpol bilden (1) Torakenntnis und (2) gute Taten. Auf wen trifft eine solche Charakterisierung zu?

Ein Blick auf die zeitgeschichtlichen Umstände, in die R. Eleazar verwickelt war, kann vielleicht weiterführen.

Rabbi Eleazar von Mode'in war eine hochgeschätzte, wenn auch tragische Gestalt. Er kam durch seinen Neffen Simon ben Koseva (Bar Kochba), ums Leben. Vielleicht war es ein Unfall. Der Vorfall könnte aber auch auf die unbeherrschte und gewalttätige Natur Bar Kochbas zurück gehen. Dieser muss ein besonders kräftiger, auch brutaler Mensch gewesen sein. Daran lassen jüdische Quellen, die Yigael Yadin - leider ohne Fundort - zitiert, keinen Zweifel.<sup>876</sup> Der

<sup>873</sup> Die Schreibweise wechselt je nach zitierter Quelle.

<sup>874</sup> Wörtlich: Wer sich eine Auslegung der Tora herausnimmt, die der Halacha nicht entspricht.

<sup>875</sup> Goldschmidt, a.a.O., Bd. IX, S. 672 f.

<sup>876</sup> Vgl. Yigael YADIN, *Bar Kochba*, Hamburg 1971, S. 23 ff.: „So wird erzählt, er habe die Tapferkeit seiner Soldaten geprüft, indem er ihnen einen Finger abschnitt. Die Weisen pflegten ihn zu fragen: »Wie lange wirst du noch die Männer Israels verstümmeln?« Als er entgegnete: »Wie sonst soll ich sie prüfen?«, antworteten sie: »Verweigere jedem, der keine Libanon-Zeder mit den Wurzeln ausreißen kann, die Aufnahme in dein Heer.« ... Seine Brutalität zeigte sich nach einigen Quellen auch in der Art, wie er den verehrten Rabbi Eleazar von Modi'in tötete, der mit ihm im belagerten Bethar war und

Verdacht, Eleazar könnte mit den Römern kollaboriert haben, lässt sich aus den talmudischen Zeugnissen über ihn nicht erhärten. Eher ist daran zu denken, dass Eleazar die Brutalität seines Neffen kritisierte und dann selbst deren Opfer wurde. Der Jerusalemer Talmud überliefert hierzu:

„Sofort<sup>877</sup> ging eine Bath-Qol<sup>878</sup> aus, welche sprach: »Wehe, du nichtsnutziger Hirt, der die Herde im Stich lässt! Schwert über seinen Arm und sein rechtes Auge! Sein Arm müsse gar verdorren und sein rechtes Auge gar erblinden! (Sach 11,17). Du hast den R. El'azar aus Mod'im getötet, den Arm von ganz Israel und ihr rechtes Auge; deshalb soll der Arm dieses Mannes<sup>879</sup> gar verdorren und sein rechtes Auge gar erblinden.« Als bald wurde Beth-ther eingenommen und Ben Kozeba getötet.“<sup>880</sup>

Eleazar von Mode'in gilt nach dieser Überlieferung als „Arm und Auge Israels“, d. h. als einer, der (mehr als sein Neffe Bar Kochba) die Anliegen Israels wahrnimmt. Der Spruch aus Avot III,15 könnte sich also kritisch mit Ben Kozeba auseinandersetzen.

Auch ein Blick auf die christlichen Zeitgenossen kann helfen, das geistige Klima in der damaligen Auseinandersetzung zwischen Christen und Juden zu erfassen.

Von den in den vorangehenden Kapiteln behandelten Beispielen christlicher Auseinandersetzung mit dem Judentum und der Gültigkeit seiner Erwählung sind der Barnabasbrief und der 1.Klemensbrief mit ihren antijüdischen Passagen besonders zu nennen. Aber auch Ignatius<sup>881</sup> distanzierte sich deutlich vom Judentum, so dass sich Eleazar von Mode'in gegen ein solches Christentum abgegrenzt haben könnte. Meliton von Sardes und Justin der Märtyrer, die zwar erst in die Zeit nach dem Bar-Koba-Aufstand gehören, vertreten dennoch keine in ihrer Zeit neu entstandenen Auffassungen, sondern eine Sicht des Judentums, die sich in der Christenheit bereits einige Jahrzehnte zuvor herausgebildet und mittlerweile etabliert hatte.

Nicht unterschätzt werden darf dabei die möglicherweise christenfreundliche Politik Kaiser Hadrians, wenn man dem von Eusebius zitierten Erlass des Kaisers Antoninus Pius<sup>882</sup> folgt. Das Judentum war also zu Eleazars Zeit staats- und religionspolitisch in die Defensive gedrängt. Dass er hierbei möglicherweise seinem Neffen zu größerer militärisch-politischer Zurückhaltung riet, um alle Kräfte auf die geistige Auseinandersetzung und innere Stärkung zu lenken, und dass dieser ihm diese Einstellung als Kollaboration mit den Römern auslegte, ist denkbar.

### 6.1.2 Ein innerjüdischer Konflikt?

Für die Erklärung des Eleazar-Spruchs in Avot III,15 könnte eine Stelle in Bava Me'cia in Frage kommen. Dieser Spruch stammt zwar nicht von R. Eleazar, gibt aber eine Einschätzung der verschiedenen Richtungen des Toraverständnisses in Jerusalem zur Zeit der Römerherrschaft wieder:

---

den er im Verdacht hatte, die Geheimnisse von Bethar an die Römer verraten zu haben.“

<sup>877</sup> D. h. nachdem Bar Kochba seinen Oheim, den R. Elazar aus Modi'im, durch einen Fußtritt, etwa 135 n. Chr., getötet hatte.

<sup>878</sup> Himmelsstimme

<sup>879</sup> D. h. dein Arm

<sup>880</sup> Str.-Billerbeck, a.a.O., Bd. I, S. 129; 7.

<sup>881</sup> Vgl. oben 3.2.2

<sup>882</sup> Vgl. oben 3.5.1

„R. Jochanan sagte nämlich, Jerusalem sei nur deshalb zerstört worden, weil sie nach dem Rechte der Tora richteten. Sollten sie denn nach dem Dorfrechte richten? Vielmehr ist dies zu verstehen: sie sprachen Recht genau nach der Tora und verblieben nicht innerhalb der Rechtslinie.“<sup>883</sup>

a. *Qumranische Vorwürfe gegen die Jerusalemer Tempelhierarchie*

Offensichtlich meint R. Jochanan die sadduzäische Torainterpretation, die insofern mit der qumranischen übereinstimmt, als auch dort die pharisäische, d. halachische Auslegung abgelehnt wird. Die Damaskusschrift fordert von den Gemeinschaftsmitgliedern (CD VI,11 ff.):

„Aber alle, die in den Bund gebracht worden sind,<sup>12</sup> sollen nicht in das Heiligtum eintreten, auf seinem Altar vergeblich Feuer zu entzünden. ...<sup>14</sup> Wahrlich, sie sollen darauf achten, der Deutung des Gesetzes entsprechend zu handeln zur Zeit der Gottlosigkeit und sich abzusondern<sup>15</sup> von den Söhnen der Grube und sich zu trennen von dem Besitz der Gottlosigkeit“.<sup>884</sup>

Hier geht es um die Trennung von der Jerusalemer Tempelhierarchie, der man vorwirft, nicht „der Deutung des Gesetzes entsprechend zu handeln“. Andererseits distanziert man sich auch von den Pharisäern, deren *Halachot* man als *Chalajaqot*, schlüpfrige Dinge,<sup>885</sup> bezeichnet. Ihnen warf man Kollaboration mit dem Seleukidenherrscher Demetrius III. vor, wie aus einer Deutung von Nah 2,12 im Nahumkommentar (4 QpNah I,2) hervorgeht.

„[Seine Deutung bezieht sich auf De]metrios, den König von Jawan, der beehrte, nach Jerusalem zu kommen nach dem Rat derer, die nach glatten Dingen suchen.“<sup>886</sup>

Gibt es Hinweise, dass es sich bei denen, die sich Demetrius anschlossen, um Pharisäer handelte?

b. *Alexander Jannai und die Pharisäer*

Die Bemerkung im Nahumkommentar muss sich auf einen Vorfall beziehen, den Josephus in seinen Jüdischen Altertümern schildert, ohne dass daraus eindeutig hervorginge, wer genau sich an Demetrius wandte.<sup>887</sup>

Josephus berichtet, wie sich das jüdische Volk gegen den Makkabäerkönig Alexander Jannai erhob. Es „bewarf ihn während einer Festfeier, als er am Altare stand und opfern wollte, mit Zitronen. Es ist nämlich bei den Juden Gebrauch, dass am Laub-

<sup>883</sup> BM 30 b; vgl. Goldschmidt, a.a.O., Bd. VII, S. 531 f.; in Anm. 303 wird „Dorfrecht“ erklärt: „Richter, die nicht nach einem einheitlichen Nomokanon, sondern nach Gutdünken und Willkür richten.“

<sup>884</sup> [Übers.] E. Lohse, Qumran, a.a.O., S. 79. Im Original steht für „Deutung des Gesetzes“ hr:/Thæ vWrpeK] - Dabei ist vWrpe ein Beispiel dafür, dass diese Vokabel zu dieser Zeit noch nicht einseitig als Bezeichnung für die „Pharisäer“ festgelegt war, sondern die korrekte Tora-Auslegung bezeichnet, um die sich verschiedene Gruppen stritten. (Vgl. dazu Maaß, Qumran, S. 167 f.)

<sup>885</sup> Der Ausdruck t/ql;j}“ begegnet bereits in Ps 73,18

<sup>886</sup> E. Lohse, Qumran, a.a.O., S. 263

<sup>887</sup> Vgl. auch Hans MAAß, *Jerusalem und Judäa von Herodes dem Großen bis zur Tempelzerstörung*, Beiträge Pädagogischer Arbeit, 1994/1, S. 1 ff.

hüttenfest jedermann Palm- und Zitronenzweige mitbringt,<sup>888</sup> ... Hierüber ergrimmt, ließ Alexander gegen sechstausend von ihnen niedermetzeln.<sup>889</sup> Josephus schildert anschließend, wie Alexander in einem Kampf gegen den Araber-(Nabatäer)könig Obedas fliehen muss und von Jerusalem aus sechs Jahre Krieg gegen das jüdische Volk geführt habe, wobei er fünfzigtausend umbrachte. „Und obwohl er sie beständig ermahnte, von ihrer Feindseligkeit abzulassen, hassten sie ihn immer noch mehr. Da er sie nun endlich fragen ließ, was sie denn eigentlich verlangten, schrien sie: seinen Tod. Dann schickten sie zu Demetrius Eukaerus und ließen ihn zu Hilfe rufen.“<sup>890</sup>

Wie es weiter ging, schildert Josephus im folgenden Kapitel. Zunächst versuchten die Kontrahenten, einander die Verbündeten abspenstig zu machen, Demetrius die griechischen Söldner des Alexander, dieser „dagegen die zu Demetrius haltenden Juden ... Da indes keiner von beiden etwas ausrichtete, kam es zu einer Schlacht, in welcher Demetrius siegte und alle Söldner Alexanders, die sich heldenmütig und treu benommen hatten, jedoch auch viele von Demetrius' Kriegern fielen.“<sup>891</sup> Alexander floh ins Gebirge, Demetrius zog sich zurück. Die zu ihm übergelaufenen Juden kämpften jedoch weiter, wurden aber geschlagen, Alexander rächte sich: „Als er nämlich mit seinen Buhldirnen an einem in die Augen fallenden Orte schmauste, ließ er gegen achthundert dieser Gefangenen kreuzigen und, während sie noch lebten, ihre Frauen und Kinder vor ihren Augen niedermetzeln. Damit vollzog er für das erlittene Unrecht eine so grausame Strafe, wie sie ein Mensch je ersonnen haben mochte. Freilich hatten die Juden ihm in den gegen ihn geführten Kämpfen hart zugesetzt und auch sein Leben wie seinen Thron aufs äußerste bedroht.“<sup>892</sup> Etwa achttausend Kriegern gelang es, bei Nacht zu fliehen „und lebten bis zum Tode Alexanders als Flüchtlinge.“

Dass es sich bei diesen Gegnern um Pharisäer handelte, lässt sich aus folgenden Angaben schließen.

1. Kurz vor seinem Tod trägt er seiner Frau Alexandra auf, sich mit den Pharisäern zu versöhnen. Sie „solle als Siegerin in glänzendem Aufzuge sich nach Jerusalem begeben und den Pharisäern irgend ein Vorrecht einräumen. Diese würden ihr dann aus Dankbarkeit für die Auszeichnung das Volk geneigt machen, denn sie besäßen großen Einfluss auf die Juden und könnten ihren Feinden großen Schaden, ihren Freunden dagegen großen Vorteil bringen, da das Volk auf jedes ihrer Worte, welches sie aus Hass gegen jemand richteten, höre. Habe er sich doch selbst beim Volke missliebig gemacht, weil er ihrem Übermut entgegengetreten sei.“<sup>893</sup> Bei den Überläufern zu Demetrius wird es sich daher um Pharisäer oder ihnen nahe stehende Kreise gehandelt haben.
2. Auch der Talmud scheint auf diese Begebenheit anzuspielen. Im Traktat Berachot wird folgende kurze Begebenheit erzählt: „Der König Jannaj und die Königin speisten zusammen, und da er die Rabbanan getötet hatte, so war niemand da, ihnen den Tischseggen zu sprechen. Da sprach er zu seiner Frau: Wer schafft uns einen Mann her, der uns den Segen sprechen könnte? Seine Frau erwiderte: Schwöre mir, dass du, wenn ich dir einen solchen Mann schaffe, ihm nichts zu Leide tun wirst. Nachdem er es ihr geschworen hatte, holte sie ihren Bruder Schimon b. Schatach. Da ließ er ihn Platz nehmen zwischen sich und ihr und sprach zu ihm: Sieh doch, welche Ehre ich dir erweise! Die-

<sup>888</sup> Der Feststrauß heißt *lulaw* und besteht bis heute aus Etrog [eine zitronenähnliche Zitrusfrucht], Palmen-, Myrten- und Bachweidenzweigen (vgl. 3.Mos 23,40)

<sup>889</sup> Josephus, *Altertümer*, XIII,13,5, a.a.O., II, S. 191

<sup>890</sup> ebd., S. 191 f.

<sup>891</sup> Josephus, *Altertümer* XIII,14,1, a.a.O., S. 192

<sup>892</sup> Josephus, *Altertümer* XIII,14,2, a.a.O., S. 192 f.

<sup>893</sup> Josephus, *Altertümer* XIII,15,5, a.a.O., S. 196

ser erwiderte: Nicht du erweistest mir Ehre, die Tora ist es vielmehr, die mir Ehre erweist, denn es heißt [Pr 4,8]: *halte sie hoch, so wird sie dich erheben und zwischen Fürsten setzen*. Jener [= Alexander] sprach dann: du siehst ja, dass sie die Herrschaft nicht anerkennen. Als man ihm [= Schimon] den Becher reichte, den Segen zu sprechen, sprach er: Wie soll ich den Segen sprechen, etwa gepriesen sei er, dessen Jannaj und seine Genossen gegessen<sup>894</sup> haben?“<sup>895</sup> - Diese Anekdote steht im Rahmen von Erörterungen über Fragen der Tischgemeinschaft, die für unseren Zusammenhang nicht von Belang sind. Sie zeigt jedoch deutlich die gespannte Atmosphäre zwischen Jannai und den Rabbanan. Selbst sein Schwager isst nicht mit ihm! Andere Rabbanan, d. h. die pharisäischen Gelehrten, hatte er umgebracht und Schimons Wort über die Ehre, die die Tora dem erweist, der sie hochhält, deutet er (mit Recht) als Nichtanerkennung seiner Herrschaft.

Dies legt nahe, dass mit den im Nahumkommentar genannten Demetrius-Anhängern Pharisäer gemeint sind. Qumran grenzte sich offensichtlich nach zwei Seiten hin ab, einerseits gegen die Jerusalemer Tempelhierarchie, andererseits gegen die Pharisäer, und zwar aus je unterschiedlichen Gründen. Die pharisäische Toraauslegung erschien als zu „schlüpfrig“, die Tempelaristokratie war nicht zadoqitisch und wich etwa mit ihrem Kalender von der Schöpfungsordnung ab.<sup>896</sup>

### c. Folgerung

Der Vorwurf Eleazars, die Tora nicht nach der Halacha auszulegen, könnte sich tatsächlich auf sadduzäische Kreise sowie auf Qumran beziehen. Die Verachtung der Festtage könnte man notfalls den Qumran-Essenern anlasten, weil sie einen anderen Kalender befolgten, also nicht die Termine der allgemeinen jüdischen Feiertage beachteten. Die Distanzierung vom Jerusalemer Tempelkult als Entweihung der Heiligtümer zu bezeichnen, wäre allerdings eine sehr weit hergeholte Deutung. Die Aufhebung des Abrahambundes lässt sich dagegen auf keine religiöse jüdische Gruppe übertragen. Schließlich wäre auch zu fragen, auf welche jüdische Gruppe zur Zeit Eleazars von Mode'in sich dieser Spruch realistisch bezogen haben könnte: Karäer gab es noch nicht, Sadduzäer und Qumran-Essener nicht mehr.

### 6.1.3 Abgrenzung gegen Christen?

Vermutlich spiegeln sich in den einzelnen Abgrenzungen Erfahrungen mit der mittlerweile heidenchristlich geprägten Kirche, allenfalls auch mit hellenistischen Judenchristen, obwohl mit dem „Zerstören des Bundes unseres Vaters Abraham“ auch der seit der seleukidischen Zeit praktizierte Epispasmus, d. h. die Unkenntlichmachung der Beschneidung, gemeint sein könnte. Man könnte aber auch an die Neuinterpretation des Abrahambundes durch Paulus denken, was von Juden durchaus als Zerstören des Abrahambundes empfunden werden konnte. Vor allem aber zeigt sich im Hinweis auf Toraauslegung, die nicht der Halacha entspricht, etwas von einer ersten

<sup>894</sup> Goldschmidt, a.a.O., Bd I, S. 208, Anm. 69: „Er selber hatte nichts genossen.“ Dies hatte seinen Grund wohl darin, dass R. Schimon zwar bereit war den Segen zu sprechen, jedoch nicht zur Tischgemeinschaft.

<sup>895</sup> Ber 48 a, Goldschmidt, a.a.O., Bd I, S. 207 f.; – Sota 47 a (Goldschmidt, a.a.O., Bd. VI, S. 170) berichtet über Schimon b. Schatach: „Als der König Jannaj die Gelehrten tötete, wurde Schimon b. Schatach von seiner Schwester verborgen, und R. Jehoschua b. Perachja floh nach Alexandrien in Ägypten

<sup>896</sup> Zum Qumran-Kalender vgl. Maaß, Qumran, a.a.O., S. 182 ff.

„kanonischen“ Formierung des Judentums angesichts christlicher Schriftdeutung (Usurpation der Septuaginta für christliche Dogmatik und Schriftbeweise).

Angesichts dieser Entwicklung beginnt die Halacha (auch bei Vorhandensein genereller Torakennntnis und guten Taten) normatives Kriterium legitimer Schriftauslegung zu werden. Entwickelt sich jüdische Orthodoxie als Antwort auf christliche Enterbung?

Sollte der Bezug von Avot III,15 auf Christen zutreffend sein, wird daran deutlich, was Juden den Christen zur Zeit des Bar-Kochba-Aufstands vorzuwerfen hatten:

a. *Entweihung des Heiligen*

Der an erster Stelle genannte Sachverhalt wird auch mit „Heiligtümer“ übersetzt,<sup>897</sup> weil es sich um einen Plural handelt. Damit kann jedoch nicht der Tempel gemeint sein, da dieser zur Zeit Eleazars längst nicht mehr bestand. Auch der Streit um den Wiederaufbau, der schließlich den Bar-Kochba-Aufstand auslöste, kann nicht gemeint sein, da hierfür der Plural unpassend wäre.<sup>898</sup> Man wird also mit Goldschmidt den Plural als Neutrum „das Geheiligte“ übersetzen müssen. Ob damit die Sabbate und Festtage gemeint sind, ist nicht sicher, aber möglich, da der Sabbat dem Dekalog zufolge „geheiligt“ werden soll. Auch die paulinische Feststellung, dass einige besondere Tage beachten, andere jeden Tag gleich bewerten,<sup>899</sup> zeigt, dass die Frage der Sabbathheiligung im heidenchristlichen Bereich zumindest in der Diskussion war. Insofern wäre eine Bezugnahme Eleazars auf christliche Praktiken denkbar und an dieser Stelle ein deutlicher Trennungsstrich gezogen.

b. *Verachtung der Feste*

Goldschmidt nimmt zwar einen verkürzten Ausdruck an: gemeint seien die Halbfeste.<sup>900</sup> Diese Überlegung ist jedoch nur nötig, weil er Feste bereits unter den Begriff „das Heilige“ fasste. Gemeint sind wohl alle Festzeiten, die nicht zu den biblischen Wallfahrtsfesten<sup>901</sup> gehören. Konnte zumindest für die Datierung von Ostern und Pfingsten parallel zu Pessach und Schavuot anfangs noch von einer zeitlichen Parallelität,<sup>902</sup> wenn auch nicht von einer inhaltlichen Entsprechung ausgegangen werden, so scheidet bei allen anderen Festen selbst diese Möglichkeit aus. Nichts deutet darauf hin, dass die Christenheit zu irgend einem Zeitpunkt etwa das Laubhüttenfest oder den Gedenktag der Tempelzerstörung, den Versöhnungstag Jom Kippur oder eines

<sup>897</sup> Vgl. z. B. [Übers.] David HOFFMANN, *Mischnajot*, Bd IV, 3. Aufl. (Nachdruck), Basel 1986, S. 341

<sup>898</sup> Es kann sich auch nicht um eine Nachwirkung des unklaren Tempelwortes im Zusammenhang mit der Schilderung des Prozesses gegen Jesus (Mk 14,28 par. vgl. Joh 2,19) und gegen Stephanus (Apg 6,14) handeln.

<sup>899</sup> Röm 1,5: ο} me;n ḡga;rḡ krivnei hJmevran parΔ hJmevran, ο} de; krivnei pa'san hJmevran. - vgl. auch Gal 4,10: hJmevra" parathrei'sqe kai; mh'na" kai; kairou;" kai; ejniautouv".

<sup>900</sup> Goldschmidt, a.a.O., S. 672, Anm. 19

<sup>901</sup> Pessach, Schavuot und Sukkot tragen den Namen *Chag*

<sup>902</sup> Vgl. oben Quartadezimaner, Kap. 3.5.2 a

der anderen Feste und Gedenktage, und sei es mit eigenen inhaltlichen Deutungen, begangen hätte.

Zu beachten ist auch der Unterschied in der Wortwahl, war vom „Entweihen“ des Heiligen die Rede, was seinen Ausdruck etwa darin fand, dass am Sabbat gearbeitet wurde und der Herrentag allenfalls von denen als Ruhetag gehalten wurde, die es sich auf Grund ihrer gesellschaftlichen Stellung leisten konnten, so geht es bei den Festzeiten um schlichte Nichtbeachtung, vielleicht auch deshalb, weil die originalen jüdischen Inhalte den heidenchristlichen Gemeinden nichts sagten, eine symbolische Umdeutung nicht erfolgte bzw. für nötig gehalten wurde und ein genuin christlicher Inhalt nicht gegeben war.

c. *Öffentliche Beschämung eines anderen*

Zu diesem Stichwort lässt sich zwar an die Ausführungen denken, die im Traktat Bava Me'cia zu diesem Verhalten überliefert sind.<sup>903</sup> Doch dürfte hier ein derart allgemeiner Sachverhalt nicht gemeint sein; denn entsprechende Vorkommnisse können im innerjüdischen Kontext jener Zeit kaum so häufig gewesen sein, dass man dieses Vergehen in eine derart grundlegende Verwerfungsformel aufgenommen hätte. Zieht man allerdings die Texte der christlichen Apologeten in Betracht, so zielen diese durchaus auf Beschämung ab, indem sie Dinge, die für das Judentum konstitutiven Charakter besitzen (wie etwa Sabbat, Beschneidung, Reinheits- und Speisegebote), verhöhnen. Insofern könnte auch hierin eine deutliche Spitze gegen Christen liegen.

d. *Zerstörung des Abrahambundes*

Auch hier sind verschiedene Konkretionen möglich. Goldschmidt denkt an den Epispasmus, „eine zur Zeit der Religionsverfolgung unter den Juden verbreitete Operation, um das Judentum zu verleugnen“,<sup>904</sup> d. h. die Beschneidung wieder unsichtbar zu machen. Man kann darüber diskutieren, ob

<sup>903</sup> Vgl. BM 58 b/59 a: „Ein Jünger rezitierte vor R. Nachman b. Jiçhaq: Wenn jemand seinen Nächsten öffentlich beschämt, so ist es ebenso, als würde er Blut vergießen. Dieser sprach: Du hast recht; wir sehen auch, wie die Röte schwindet und die Blässe kommt.“ Es folgen weitere Sentenzen über dieses Thema, zuletzt: „Mar Zutra b. Tobija sagte im Namen Rabhs, manche sagen, R. Chana b. Bizna im Namen R. Schimon des Frommen, und manche sagen R. Jochanan im Namen des R. Schimon b. Jochaj: Lieber lasse man sich in einen Schmelzofen werfen, als seinen Nächsten öffentlich beschämen. Woher dies? - Von der Tamar, denn es heißt: *sie wurde hinausgeführt, da schickte sie zu ihrem Schwiegervater.*“ (Goldschmidt, a.a.O., Bd. VII, S. 634 f.) In Anm. 481 vermerkt Goldschmidt: „Auch als sie zur Verbrennung hinausgeführt worden war, sagte sie nicht, dass sie von Jehuda, ihrem Schwiegervater, schwanger sei.“ Raschi erklärt zur Stelle: „Sie wollte ihn nicht öffentlich beschämen, dass sie von ihm empfangen habe, sie sagte nur: Demjenigen Manne, welchem diese Dinge gehören, bin ich schwanger; sie dachte, will er's gestehn, ist es gut, wo nicht, so soll man mich lieber verbrennen, als dass ich ihn beschäme; hiervon der Ausspruch der Weisen Sota 10: Der Mensch lasse sich lieber ins Feuer werfen, als dass er seinen Nächsten beschäme.“ ([Übers.] Julius DESSAUER, *Thora. Die Fünf Bücher Mosche. Nebst dem Raschi-Commentare*, Nachdruck Tel-Aviv 1967, Bd. I, Bereschit, S. 316).

<sup>904</sup> Goldschmidt, a.a.O., Bd. IX, S. 672 f, Anm. 20

dies aus Furcht vor Verfolgung geschah, oder auch aus Anpassung an hellenistische Lebensformen und Einstellungen.<sup>905</sup>

Auch Judenchristen scheinen als Konsequenz ihres Übertritts zu einem in den griechischen Großstädten deutlich vom Judentum getrennten Christentum den Epispasmus vollzogen zu haben, was Paulus zu der Weisung veranlasst, jeder solle in dem Zustand bleiben, in dem er berufen wurde: „Ist jemand als Beschnittener berufen, so soll er sich nicht (eine Vorhaut) überziehen lassen“.<sup>906</sup> Conzelmann ist allerdings der Meinung: „Man braucht nicht anzunehmen, dass in Korinth wirklich Fälle von Beschneidung oder Epispasmus vorgekommen seien“,<sup>907</sup> und begründet dies einmal damit, dass „keine judaistische Forderung sichtbar“ wird, zum anderen mit dem Diatribenstil, d. h. mit einer hypothetischen Diskussionsform.

Selbst wenn man sich dieser Auffassung anschließt, kann man in der Ausweitung des Abrahambundes über Israel hinaus ein Zerstören des Abrahambundes sehen, erst recht in der Inanspruchnahme der Verheißungen an die Nachkommen Abrahams für Unbeschnittene aus der Völkerwelt. Dies konnte jüdischerseits nicht schweigend mit angesehen werden.

*e. Schriftauslegung, die nicht der Halacha entspricht*

Mögliche innerjüdische Bezüge wurden bereits erörtert. In besonderer Weise trifft dieser Vorwurf allerdings auf den frühchristlichen Umgang mit der Schrift zu. Nicht nur die apokalyptische Hermeneutik, wonach „am Ende der Tage“ der eigentliche Schriftsinn erkennbar wird, bzw. die christologische Schriftauslegung, die unterschiedlichste Schriftaussagen auf das Geschick und die Bedeutung Jesu auslegt, trennen das frühe Christentum vom Judentum, sondern auch konkrete ethische Weisungen, die nicht der Halacha entsprechen, vor allem aber die Ablehnung der rituellen Observanzen.

Dabei kann hier die Frage auf sich beruhen, inwieweit einzelne torakritische Aussagen und Deutungen tatsächlich auf den historischen Jesus zurückgehen oder auf das Verständnis der späteren Gemeinde; denn R. Eleazar aus Mode'in setzt sich gegebenenfalls mit Christen im 2. Jh. auseinander, nicht mit dem historischen Jesus.

So entspricht die Aussage, dass Jesus alle Speisen für rein erklärte (Mk 7,19) mit Sicherheit nicht der Halacha, auch wenn es für die Auffassung, dass die Dinge den Menschen unrein machen, die aus dem Herzen kommen, durchaus rabbinische Parallelen gibt.<sup>908</sup> Jacob Neusner hat schon die Überlegung, ob man am Sabbat Gutes

<sup>905</sup> Vgl. 1.Makk 1,15. Dort liegt keine Verfolgungs-, sondern eine Anpassungssituation vor.

<sup>906</sup> 1.Kor 7,18, [Übers.] Hans CONZELMANN, *Der erste Brief an die Korinther*, KEK V, 1.(11.) Aufl., Göttingen 1969, S. 150

<sup>907</sup> Conzelmann, *Korinther*, a.a.O., S. 151, Anm. 10

<sup>908</sup> Vgl. dazu etwa Avot II,13: „Er sprach zu ihnen [= R. Jochanan b. Zakkai zu seinen fünf besonderen Schülern]: Geht und seht, welches der richtige Weg ist, an den ein Mensch sich halte. R. Eliezer sagte: Ein wohlwollendes Auge. R. Jehoschua sagte: Ein guter Gefährte. R. Jose sagte: Ein guter Nachbar. R. Schimon sagte: Die Folgen voraussehen. R. Eleazar sagte: Ein gutes Herz. Da sprach er zu ihnen: Die Worte des R. Eleazar b. Arakh leuchten mir am besten ein; denn in seinen Worten sind eure enthalten.“ (Goldschmidt, a.a.O., Bd. IX, S. 669) Die anschließende Unterhaltung über den schlechten Weg, den der Mensch meiden soll, endet wieder zu Gunsten R. Eleazar b. Arakhs, der das böse Herz nennt. [Er ist nicht R. Eleazar von Mode'in zu verwechseln!]

tun dürfe, als Verstoß gegen die Sabbathheiligung verstanden, da es um dessen Heiligung gehe. „Beim Sabbath geht es nicht darum, Gutes zu tun oder nicht. Es geht vielmehr um Heiligkeit, und heilig sein bedeutet nach der Thora, Gott ähnlich sein.“<sup>909</sup> Diese Hinweise mögen genügen, um deutlich zu machen, inwiefern R. Eleazars Vorwurf auf Christen zutreffen kann.

*f. Torakenntnis und gute Taten als Gegengewicht?*

Wenn Eleazar aus Mode'in betont, dass die von ihm Genannten keinen Anteil an der kommenden Welt haben, selbst wenn sie Torakenntnis und gute Taten aufzuweisen haben, so könnte dies ebenfalls auf Christen gemünzt sein; denn Torakenntnis ist ihnen nicht abzusprechen.

Schon das Neue Testament macht reichlich Gebrauch von allen möglichen Texten aus der Schrift, auch die folgenden Generationen sind in der Schrift bewandert, selbst wenn es sich oft nur um Florilegien handelt, deren sie sich bedienen. Dass die Bezugnahme auf die Schrift nicht Kontinuität mit dem Judentum bedeuten muss, sondern dass diese dem jüdischen Volk entrissen werden kann, wurde bereits dargestellt. Torakenntnis ist also kein Nachweis der Zugehörigkeit zum Gottesvolk Israel und damit zur kommenden Welt.

Dasselbe gilt für Liebeswerke. Sie werden im Judentum zwar höher eingeschätzt als Weisheit,<sup>910</sup> unterliegen aber offensichtlich auch noch anderen Kriterien, wie Avot III,15 zeigt. So könnte bei aller Anerkennung des richtigen Tuns der Christen dennoch der Verstoß gegen die zuvor genannten Kriterien den Ausschlag gegeben haben, ihnen einen Anteil an der kommenden Welt abzusprechen.

Eine ausdrückliche Bezugnahme auf Christen liegt bei R. Eleazar aus Mode'in nicht vor, die Indizien sprechen jedoch dafür, dass vor allem sie gemeint sind. hätten damit eine erste jüdische Abgrenzung gegen Christen vor uns, gegen eine Gruppe, deren Mitglieder oder Führer sich zwar auf die Tora berufen und diese bestens kennen, sowie hohen ethischen Ansprüchen genügen, aber dennoch nicht als Juden anerkannt werden können.

*6.1.4 Andere talmudische Bezugnahmen auf Christen?*

*a. Christen als Auferstehungsleugner?*

In Sanh XI,1 (bzw. X,1<sup>911</sup>) steht zunächst der bekannte Grundsatz: „Ganz Israel hat Anteil an der kommenden Welt“. Anschließend werden die Aus-

<sup>909</sup> Neusner, a.a.O., S. 80. Vgl. zum Ganzen: Hans MAAß, *Neue Töne in der jüdischen Jesurezeption?*; in: karlsruher pädagogische beiträge, 46/1998, S. 9 ff.

<sup>910</sup> Vgl. Avot III,12: „Er [R. Chanina b. Dosa] sagte ferner: Wessen [gute] Werke (wyc;[Ämæ) mehr sind als seine Weisheit, dessen Weisheit hat Bestand, und wessen Weisheit mehr ist als seine [guten] Werke, dessen Weisheit hat keinen Bestand.“ (Goldschmidt, a.a.O., Bd. IX, S. 672)

<sup>911</sup> Es gibt unterschiedliche Zählungen. David Hoffmann, *Mischnajot IV*, a.a.O., S. 188, weist darauf hin, dass in den Ausgaben des Babylonischen Talmuds dieser Abschnitt zwar als 11. gezählt wird, aus dem Traktat Makkot jedoch hervorgehe, dass ursprünglich der jetzt als 10. Abschnitt gezählte der letzte gewesen sein muss, unser Abschnitt dagegen der 10.

nahmen genannt: Keinen Anteil an der kommenden Welt hat u. a. : „Wer sagt, die Auferstehung der Toten befinde sich nicht in der Tora.“<sup>912</sup> Goldschmidt merkt hierzu an: „Selbst wenn er daran glaubt, jedoch nicht, dass dies in der Tora angedeutet ist.“<sup>913</sup>

In der Diskussion wird u. a. die Meinung vertreten, diese Äußerung beziehe sich auf „Christen, die die Auferstehung nicht aus dem AT, sondern von der Auferstehung Christi her ableiten.“<sup>914</sup> Dagegen spricht mehreres: „Überzeugend ist dies nicht, schon wegen Mt 22,32, aber auch vom Kontext her nicht.“<sup>915</sup>

Maier weist außerdem auf den Midrasch NumR XIV,1 hin, wonach „die Männer der großen Versammlung“ die Ausnahmen aufgezählt haben sollen, „was voraussetzt, dass der Midrasch die alttestamentlichen und nicht irgendwelche neutestamentlichen Gestalten meint“,<sup>916</sup> wobei die alttestamentlichen Gestalten nur Decknamen wären.

Mir scheint außerdem eine andere Beobachtung wichtig: Diese Mischna ist sehr klar gegliedert und lässt deutlich 1. einen ursprünglichen Kern erkennen, 2. eine Erweiterung durch R. Aqiva, 3. die Aufzählung weiterer Verhaltensweisen, 4. die Nennung einzelner Personen, Könige und Leute aus der Bevölkerung:

„Ganz Jisraël hat einen Anteil an der zukünftigen Welt, denn es heißt [Jes 60,21]: *dein Volk besteht aus lauter Gerechten; für immer werden sie ihr Land in Besitz nehmen; es ist der Spross meiner Pflanzung, das Werk meiner Hände zur Verherrlichung.* Folgende haben keinen Anteil an der zukünftigen Welt: Wer sagt, die Auferstehung der Toten befinde sich nicht in der Tora, [wer sagt], die Tora sei nicht vom Himmel, und der Gottesleugner.<sup>917</sup> R. 'Aqiba sagt, auch wer die ausseitigen Bücher liest,<sup>918</sup> und wer über eine Wunde flüstert und spricht [Ex 16,26]: *Keine der Krankheiten, die ich über die Miçrijim gebracht, werde ich über dich bringen, denn ich, der Herr, bin dein Arzt.* Abba Schaul sagt, auch wer den Gottesnamen buchstäblich ausspricht. Drei Könige und vier Gemeine<sup>919</sup> haben keinen Anteil an der zukünftigen Welt ...“

Dies zeigt, dass die verurteilten Verhaltensweisen innerjüdisches Fehlverhalten betreffen. Es geht nicht um Kritik an Außenstehenden. Selbst wenn mit dem Lesen der „außenseitigen“ Bücher christliche Schriften gemeint wären, wendet sich die Kritik an Mitglieder der jüdischen Gemeinschaft; denn es geht darum, wer von „ganz Israel“ keinen Anteil an der kommenden Welt hat, nicht um Aussagen über Außenstehende. Christen könnten nur gemeint sein, wenn man eine sehr frühe Entstehungszeit annehmen wollte, in der die Jesusgläubigen sich noch als Teil der jüdischen Gemeinschaft verstanden. Diese Zeit ging allerdings mit der Völkermission zu Ende. Die Selbstbezeichnung als „Christen“ (Apg 11,26) markiert dies deutlich.

<sup>912</sup> Goldschmidt, a.a.O., Bd. IX, S. 27.

<sup>913</sup> ebd., Anm. 2

<sup>914</sup> So die Wiedergabe dieser von ihm nicht vertretenen Auffassung bei Johann MAIER, *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung*, EdF 82, Darmstadt 1978, S. 57

<sup>915</sup> ebd.

<sup>916</sup> Maier, *Jesus*, a.a.O., S. 53

<sup>917</sup> Wörtl. „Epikureer“

<sup>918</sup> Hoffmann, *Mischnajot IV*, a.a.O., S. 189, Anm. 11, meint: „Nach einer Ansicht im Talmud sind es die Bücher der Minim. Nach einer anderen Ansicht ist auch das Buch des Ben Sira zu lesen verboten.“ Es folgen noch weitere Beispiele.

<sup>919</sup> Hoffmann, *Mischnajot IV*, a.a.O., S. 177, Anm. 92 a, leitet das hier verwendete aramäische Wort t/f/yd]h, von dem griechischen Wort ijdiwvthi = „Laie, Privatmann“ ab.

### b. *Christen als Heiler?*

Mehrere jüdische Schriften überliefern in verschiedenen Variationen Erzählungen von durchgeführten bzw. unterlassenen Heilungen, die im Verdacht stehen, verbotene Handlungen zu sein.

So berichten der Jerusalemer Talmud in Avoda Zara (= Götzendienst) und in Schabbat sowie der Midrasch zum Buch Prediger über eine Heilung an einem Sohn bzw. Enkel des R. Josua b. Levi, der etwas Lebensgefährliches verschluckt hatte. Nach jAZ II,2 (40 d) und jSchab XIV,4 (14 d) *kommt* einer, der ihn „im Namen des Je=ʔu (ben) Pand(j)ra“ bespricht, so dass er gesund wird. Nach KohR X,5 *holt* R. Josua b. Levi „einen von denen des bar Pandjra, um das Verschluckte herauszuholen“.<sup>920</sup> Alle drei Varianten enden damit, dass R. Josua b. Levi den Heiler fragt, was er über den Patienten gesprochen hatte, und als er den betreffenden Namen bzw. Vers hört, feststellt, es wäre besser gewesen, das Kind sterben zu lassen.

Der Wortlaut erinnert teilweise an R. Aqivas Erläuterung in Sanh XI,1. Maier stellt literarkirtisch fest, dass man über den Jesus-Passus hinweglesen könnte, ohne dass eine sachliche Lücke entstehen würde, da offensichtlich der Inhalt des über dem Kranken Gesprochenen das eigentlich Anstößige sei. Die Schreibweise von „Je=ʔu“ hält er für mittelalterlich und meint, sie rühre „unter Umständen von einer Zeit her, da man die Stelle wirklich auf Jesus Christus bezog.“<sup>921</sup>

In Avoda Zara wird der Fall diskutiert, ob und unter welchen Bedingungen man sich von einem Minäer heilen lassen darf. Als Beispiel wird erzählt:

„Einst wurde Ben Dama, ein Schwestersohn R. Jischmaéls, von einer Schlange gebissen und als Jaqob aus Kephars Sekhanja<sup>922</sup> kam, um ihn zu heilen, ließ es R. Jischmaél nicht zu. Da sprach jener zu ihm: Meister und Bruder Jischmaél, lass ihn, auf dass ich durch ihn geheilt werde, und ich will dir aus einem Schriftverse der Tora beweisen, dass dies erlaubt sei! Kaum hatte er dies gesprochen, als seine Seele ausfuhr und er starb. Hierauf sprach R. Jischmaél über ihn: Heil dir, ben Dama, dein Leib war rein und deine Seele ist in Reinheit ausgefahren; du hast die Worte deiner Kollegen nicht übertreten“.<sup>923</sup>

Diese Stelle zeigt die Berührungsangst mit Christen, denen man Zauberei unterstellt, so dass man sich des Götzendienstes schuldig machen würde, wenn man ihre Heilkunst in Anspruch nähme. Zugleich ist dies ein Beleg dafür, dass die Christen um jene Zeit noch Heilung durch Gebet und Handauflegung praktizierten.<sup>924</sup>

### 6.2 *Jesus im Talmud?*

Die Nachweise angeblich direkter Bezugnahmen talmudischer Stellen auf Jesus von Nazaret reichen von Vermutungen über Wahrscheinlichkeiten bis zu Behauptungen.

<sup>920</sup> Synoptische Darstellung bei Maier, Jesus, a.a.O., S. 193 f.

<sup>921</sup> Maier, Jesus, a.a.O., S. 195

<sup>922</sup> Goldschmidt, a.a.O., Bd. IX, S. 518, Anm. 113: „Der Apostel Jakobus“

<sup>923</sup> AZ 27 b; Goldschmidt, a.a.O., Bd. IX, S. 518. Es wird ein Schriftvers aus Eccl 10,8 zitiert, wonach der, der einen Zaun niederreißt, von einer Schlange gebissen werde. Dies wird an Ben Damas Geschick problematisiert und damit erklärt, das Wort „Schlange“ meine „die Schlange der Rabbanan, gegen die es keine Heilung gibt.“

<sup>924</sup> Vgl. Jak 5,14 f.

Größere Sicherheit ist nicht zu erlangen. Teils spielen angebliche Decknamen eine Rolle, teils wird der Name „Jesus“ ausdrücklich erwähnt; dies besagt jedoch nicht viel; denn es könnte sich sowohl um eine andere Person dieses nicht seltenen Namens handeln als auch um eine spätere Interpolation. Wie ist korrekt vorzugehen?

Am ehesten sind verwertbare Ergebnisse zu erwarten, wenn man diese Stellen auf ihre konkreten Aussagen über die betreffende Person hin überprüft. Dies soll an einigen exemplarischen Texten geschehen.

### 6.2.1 *Jesus und Jehoschua b. Perachja*

Sanhedrin 107 b wird im Rahmen einer Diskussion über Bann und Wiederaufnahme eine eigenartig anmutende Erzählung von Jehoschua b. Perachja überliefert, deren erster und letzter Satz für uns wichtig ist.

„Als der König Jannaj die Gelehrten tötete, flohen R. Jehoschua b. Perachja und Jeschus nach Alexandrien in Ägypten. Nachdem Friede eingetreten war, sandte Schimon b. Schatach<sup>925</sup> an ihn ... [es folgt eine bildhaft verschlüsselte Nachricht, auf die hin Jehoschua zurück kehrt. In einem Gasthaus kommt es zu einem Zwischenfall, auf Grund dessen Jehoschua einen nicht namentlich Genannten bannet. Als dieser einen Ziegelstein anbetet, ist Jehoschua bereit, ihm Buße zu ermöglichen, was dieser nicht glauben kann:] ... Es ist mir von dir überliefert, dass, wenn jemand sündigt und das Publikum zur Sünde verleitet, man ihm nicht gelingen lasse, Buße zu tun. Der Meister sagte nämlich, Jeschus trieb Zauberei, verführte Jisraël und machte es abtrünnig.“<sup>926</sup>

Der letzte Satz ist stilistisch eindeutig ein Nachtrag, der jenen Anonymen mit einem „Jeschus“ gleichsetzt. Eine parallele Überlieferung in Sota 47 a stimmt in den Grundzügen überein, allerdings mit einigen für unsere Fragestellung relevanten Abweichungen. Der Name „Jeschus“ fehlt völlig, ebenso die Schlussbemerkung über Zauberei und die Verführung Israels.

Maier hat beide Fassungen in einer minutiösen Synopse einander gegenübergestellt.<sup>927</sup> Dabei stellt er fest, dass der Name „Jesus“ in vielen alten Handschriften fehle.<sup>928</sup> In kritischer Sichtung verschiedenster Lösungsvorschläge kommt er zu dem Ergebnis, dass die Erwähnung des Namens „Jesus“ eine spätere Einfügung sein müsse. Demnach hätten wir in diesen Jesusstellen „frühmittelalterliche Jesuspolemik vorliegen, erwachsen aus dem neuen Bedürfnis, im autoritativen babylonischen Talmud auch Aussagen über den Gründer des Christentums vorzufinden.“<sup>929</sup>

Historischen Wert besitzen diese Bemerkungen nicht, weder für die antike Bewertung Jesu durch das Judentum noch für eine Erklärung der Verurteilung Jesu durch jüdische Behörden wegen Zauberei und Volksverführung und anschließende Auslieferung an die römische Besatzungsmacht.

<sup>925</sup> Schwager Alexander Jannais

<sup>926</sup> Goldschmidt, a.a.O., Bd. IX, S. 119

<sup>927</sup> Maier, Jesus, a.a.O., S. 118 ff.

<sup>928</sup> Maier, Jesus, a.a.O., S. 259, Anm. 259: „w]÷w fehlt in vielen Mss. (auch Ms. München) und alten Drucken.“

<sup>929</sup> Maier, Jesus, a.a.O., S. 127

### 6.2.2 *Jesus der Zauberer*

Das Motiv, ein Jesus sei als Zauberer hingerichtet worden, begegnet öfter im Talmud, doch sind die damit verbundenen historisch-biografischen Angaben so verwirrend, dass man fragen muss, ob damit überhaupt Jesus von Nazaret gemeint sein kann, oder ob man so wenig Biografisches über ihn wusste, dass die historischen Angaben derart unbrauchbar ausfielen.

#### a. *Der Sohn Mirjams und Panderas*

##### a. 1 *Mirjams Sohn, ein Verführer?*

Im Zusammenhang mit relativ kurzen Auslegungen zu der Mischna Sanh VII,10,1, in der es um genaue Bestimmungen geht, was unter einem Verführer zu verstehen sei, den man steinigen muss, heißt es u. a.:

„So verfuhr man auch mit dem Sohne Satedas<sup>930</sup> in Lud, und man henkte ihn am Vorabend des Pessachfestes. - Wieso Sohn des Satedas, er war doch der Sohn Panderas!? R. Hisda erwiderte: Der Gatte [seiner Mutter] hieß Sateda, ihr Buhle hieß Pandera. - Ihr Gatte war ja Papos b. Jehuda!? - Vielmehr seine Mutter hieß Sateda. - Seine Mutter war ja Mirjam die Frauenhaarflechterin!? - In Pumbeditha erklärten sie [diesen Namen] wie folgt: [Satatd-da], untreu war diese ihrem Gatten.“<sup>931</sup>

Lediglich aus dem Kontext geht hervor, dass dieser Sohn der Mirjam als Verführer verurteilt wurde. Diesem Kontext zufolge wurde er gesteinigt. Der Name „Jesus“ kommt allerdings nicht vor. Worin bestehen also die Ähnlichkeiten zu Jesus von Nazaret? Vergleichbar sind: der Name der Mutter Jesu einerseits und des Gehängten von Lud andererseits sowie der Zeitpunkt der Hinrichtung: am Vorabend des Pessachfestes. Genügt dies, um darin eine Anspielung auf Jesus zu sehen?

Maier vergleicht diese Stelle mit der Überlieferung in der Tosefta und im Jerusalemer Talmud und stellt fest: „Ernsthaft zu erörtern ist allein die Frage, ob der Babli-Zusatz »und man hängte ihn am Vorabend des Passah« ein Indiz dafür ist, dass man in Babylonien - oder später - aus mangelhafter Kenntnis der Geschichte Jesu ... in Analogie zu bSanh 43 a ... formulierte, um einen Hinweis auf Jesus anzubringen.“<sup>932</sup> Er präzisiert diese Frage an gleicher Stelle: „War ein solcher Hinrichtungstermin für jüdisches Bewusstsein der spät- oder nachtalmudischen Zeit eo ipso mit dem Gedanken an Jesus Christus verbunden?“ Er weist dann auf andere Belege für eine Hinrichtung am Vorabend eines Wallfahrtsfestes zur Zeit R. Aqivas hin. „In der Bar-Kochba-Zeit wäre ein solches Verfahren in Lod durchaus möglich gewesen - und gegebenenfalls mit einer Hinrichtung zu Passah.“<sup>933</sup>

##### a. 2 *Parthenos - Pantheros*

Ein Zusammenhang mit Jesus könnte auch vorliegen, wenn man annimmt, die Bezeichnung *ek Pantherou* sei eine Verballhornung des Bekenntnissesatzes

<sup>930</sup> Mit anderer Vokalisierung auch „ben Stada“.

<sup>931</sup> Sanh 67a; Goldschmidt, a.a.O., Bd. VIII, S. 730

<sup>932</sup> Maier, Jesus, a.a.O., S. 217

<sup>933</sup> Maier, Jesus, a.a.O., S. 218. Lod liegt in der Nähe von Javne, also im Nahbereich des Lehrhauses, dem damaligem Mittelpunkt jüdischer Lehrentwicklung.

„geboren aus der Jungfrau Maria“ (*ek parthenou*), die offensichtlich schon sehr früh erfolgte.

„Nach einem allerdings nicht verbürgten Berichte des röm[isch]-heidnischen Schriftstellers Celsus (2. Jhdt.), der ihn angeblich von einem J[uden] erhalten hat, soll J[osef] P[anthera] ein röm[ischer] Soldat gewesen sein. Nach einem anderen lat[einischen] Berichte soll Kaiser Diokletian den Christen gezürnt haben, dass sie einem außerehe-lichen Sohn eines seiner Soldaten namens Panthera göttliche Verehrung zollten“.<sup>934</sup>

Eine entsprechende Bezugnahme auf Jesus in Sanh VII,10,1 ist durchaus denkbar, zumal auch Schab 104 b den Vorwurf der Zauberei mit dem Motiv des Sohnes des Pandera verknüpft.

„R. Eliezer sprach zu den Weisen: Der Sohn Satedas brachte ja Zauberkünste aus Miçrajim durch Ritzungen auf seinem Leibe!? Sie erwiderten ihm: Dieser war ein Narr und von Narren ist kein Beweis zu erbringen. - ‚Sohn Satedas‘, er war ja der Sohn Panderas!? R. Hisda erwiderte: Der Ehemann [seiner Mutter hieß] Sateda, ihr Buhle hieß Pandera. Ihr Ehemann war ja Papos b. Jehuda!? - Seine Mutter hieß Sateda. - Seine Mutter war ja Mirjam die Frauenhaarflechterin!? - Wie sie es in Pumbeditha erklärten: [Satath-da], diese war ihrem Mann untreu.“<sup>935</sup>

Diese Überlieferung enthält dieselben Unsicherheiten bezüglich der Namen des Verurteilten und ist daher eher ein Beweis für variierende volkstümliche Überlieferung als für eine verlässliche Notiz über Jesus.

#### b. *Der verurteilte Jesus*

Immer wieder wird die Notiz in Sanh 43 a als historische Reminiszenz an Jesu Verurteilung und Hinrichtung angesehen:

„Am Vorabend des Pessachfestes hängte man Jeschu<sup>936</sup>. Vierzig Tage vorher hatte der Herold ausgerufen: Er wird zur Steinigung hinausgeführt, weil er Zauberei getrieben und Jisraël verführt und abtrünnig gemacht hat; wer etwas zu seiner Verteidigung zu sagen hat, der komme und bringe es vor. Da aber nichts zu seiner Verteidigung vorgebracht wurde, so hängte man ihn am Vorabend des Pessachfestes!? ‘Ula erwiderte: Glaubst du denn, dass für ihn überhaupt eine Verteidigung anzustreben war, er war ja ein Verführer und der Allbarmherzige sagt [Dtn 13,9]: *du sollst seiner nicht schonen und seine Schuld nicht verheimlichen*, vielmehr war es bei Jeschu anders, da er der Regierung nahe stand.“<sup>937</sup>

Maier erörtert überlieferungsgeschichtliche und literarkritische Fragen des gesamten Passus, die uns hier nicht zu interessieren brauchen.<sup>938</sup>

Diese Darstellung der Hinrichtung eines Jesus besitzt kaum Übereinstimmungen mit den Darstellungen der Verurteilung Jesu in den Evangelien, so

<sup>934</sup> Jüdisches Lexikon, a.a.O., Bd IV/1, Sp. 772

<sup>935</sup> Goldschmidt, a.a.O., Bd. I, S. 749

<sup>936</sup> Anm. Goldschmidt vgl. oben, Kap. 2.2.1 d

<sup>937</sup> Goldschmidt, a.a.O., Bd. VIII, S. 631 f. - Vgl. oben, Kap. 2.2.1 b

<sup>938</sup> Vgl. Maier, Jesus, a.a.O., S. 219 ff.

dass man entweder von Unkenntnis der historischen Abläufe ausgehen muss oder von einem völlig anderen Fall.<sup>939</sup>

Der Todestag am Vorabend des Pessachfestes stimmt mit dem JohEv überein, nicht aber mit den Synoptikern. Die parallelen Angaben über das Hängen und Steinigen des Delinquenten müssen keinen Widerspruch bedeuten, da es durchaus üblich war, Gesteinigte zur Abschreckung aufzuhängen. Alle neutestamentlichen Schriften gehen dagegen von der *Kreuzigung* Jesu aus.

Schwerwiegender ist die Erwähnung einer vierzigtägigen Ausrufung des Urteils. Dies ist im Blick auf Jesus mit Sicherheit historisch unzutreffend, die Bemerkung könnte allenfalls gegenüber Christen betonen wollen, dass kein einziger Mensch für Jesus als Entlastungszeuge aufgetreten sei. Ein derartiges Verständnis ist jedoch zweifelhaft; denn nach dem Kontext wird dieser Fall ausdrücklich als Ausnahme von der Regel bezeichnet, unmittelbar vor der Hinrichtung die Schuld durch einen Herold ausrufen zu lassen. Es muss sich also um einen historischen Fall handeln, der sich nicht auf Jesus beziehen lässt. Sollte es sich jedoch um eine bewusste Verunglimpfung Jesu handeln, so wäre auch diese ohne historischen Wert.

Der angegebene Hinrichtungsgrund, Zauberei und Verführung zum Götzendienst bzw. zur Abtrünnigkeit von seinem Gott, wäre zwar ein todeswürdiges Vergehen; aber es gibt in Botschaft und Leben Jesu nichts, was in diesem Sinne ausgelegt werden könnte. Allenfalls der heidenchristlichen Anhängerschaft Jesu könnte jüdischerseits ein solches Verhalten vorgeworfen werden. Dann aber wäre diese Tradition, sollte sie tatsächlich Jesus von Nazaret meinen, ein Beleg für die Auseinandersetzung von Juden mit Christen, unter Absehung vom historischen Sachverhalt.

Bedenklich ist schließlich, dass sich die Judenheit mit dieser Begebenheit, sollte sie sich tatsächlich auf Jesus von Nazaret beziehen, selbst als Richter und Vollstrecker der Hinrichtung Jesu bezeichnen würde, wobei die lange Frist zwischen Ausrufung der Beschuldigung und Vollstreckung mit den guten Beziehungen Jesu zur römischen Besatzung oder der hohepriesterlichen Hierarchie erklärt würde.

Dies alles widerspricht so erheblich gerade auch den neutestamentlichen Darstellungen, dass man darin keinesfalls eine historische Erinnerung an die Hinrichtung Jesu und ihre Gründe sehen kann, sondern eher annehmen muss, dass hier von einem anderen Fall die Rede ist.

### 6.3 Jüdische Verunglimpfungen Jesu?

Maier fasst seine detaillierten Textanalysen zusammen: „Kontextanalyse, überlieferungs-, stoff-, motiv-, und formgeschichtliche Beobachtungen sprechen sogar dafür, dass es keine einzige rabbinische »Jesus-Stelle« aus tannaitischer Zeit (bis ca. 220 n. Chr.) gab.“<sup>940</sup> Darüber hinaus lautet sein Ergebnis auch hinsichtlich der amoräischen Texte: „Es gibt keine »Jesus-Stelle« die als solche nicht eine umgemünzte ältere Tradition, welche mit Jesus Christus zunächst nichts zu tun hatte, darstellt. ... Als Frage, die nicht mit Sicherheit zu beantworten ist, bleibt die Datierung der jeweiligen Ummünzungen.“<sup>941</sup> Dafür nennt er folgende Beispiele, die er zuvor ausführlich analysiert hatte:

<sup>939</sup> Vgl. auch oben, Kap 2.2.1 b

<sup>940</sup> Maier, Jesus, a.a.O., S. 268

<sup>941</sup> Maier, Jesus, a.a.O., S. 269

„Die Amoräer Babyloniens haben *Ben Pandera'* als Bezeichnung für Jesus nicht gekannt, die Amoräer Palästinas haben den Beinamen *han-nôvrî* für Jesus nicht gebraucht. Der Babli hat in bSabb 104b und bSanh 67a zwar noch die Tradition bezeugt, wonach *Ben Pandera'* mit *Ben Stada'*<sup>942</sup> identisch und eine Gestalt des 2. Jh. n. Chr. war, hat aber die *Ben-Pandera'*-Texte der palästinischen Tradition noch in einer Form aufgenommen, die keinen Bezug auf *Ben-Pandera'*, geschweige denn auf Jesus Christus aufwies. Es liegt also eine vielschichtige Entwicklung vor, in deren Verlauf ältere Erzählstoffe zweimal mit jeweils aktuellen Gestalten verknüpft wurden: Die *Ben-Stada'*-Überlieferung mit der *Ben-Pandera'*-Gestalt und dieser Komplex später wieder mit Jesus Christus.“<sup>943</sup>

Wichtig für unsere Fragestellung sind auch Maiers Überlegungen zur zeitlichen Ansetzung:

„Angesichts des Befundes im Babli muss angenommen werden, dass im Talmud Jeruschalmi der Name *Je-û* erst zu (*ben*) *Pandera'* hinzugefügt wurde, als eine Übernahme in den Babli nicht mehr möglich war. Dies schließt die Möglichkeit nicht aus, dass es sich um einen Vorgang im späten 4. Jh. handelte, doch dürfte es eher noch später gewesen sein.“<sup>944</sup>

Diese Datierung ist insofern aufschlussreich, als an ihr deutlich wird, solange sowohl Christen als auch Juden angesichts der heidnischen Übermacht religiöse Minderheiten darstellten, gab es zwar christliche Gehässigkeiten gegenüber dem Judentum, die teils der Vergewisserung des eigenen Weges, teils politischer Opportunität (etwa zur Zeit Kaiser Hadrians) dienten, die aber von jüdischer Seite nicht mit gleicher Münze heimgezahlt wurden. Erst als das Christentum privilegierte und später staatlich verordnete Religion wurde, setzte sich das Judentum gegen christliche Diffamierungen mit Verunglimpfungen Jesu zur Wehr, indem man teilweise Motive aus den Evangelien bzw. ihrer jüdenfeindlichen Interpretation aufgriff und gegen die Christen wandte.

So konnte in diesem Zusammenhang das Motiv der Jungfrauengeburt (*ek parthenou*) zur Pandera-Abstammung (*ek-pantherou*) umgeformt werden; die Wundererzählungen wurden als Belege für Jesu Zauberei verstanden<sup>945</sup> und damit sogar der christliche Vorwurf der jüdischen Schuld am Tod Jesu mit jüdischen Argumenten begründet.

Im Unterschied zu christlichen Verunglimpfungen des Judentums, die nicht auf jüdische Anfeindungen zurück zu führen waren, stellten die jüdischen Jesus-Stellen eine Gegenwehr dar. Maier geht sogar noch einen Schritt weiter, indem er einen Zusammenhang dieser Polemik mit „der repressiven byzantinischen Religionspolitik im 5., 6. und 7. Jh. (vor der arabischen Eroberung)“ sieht.<sup>946</sup>

<sup>942</sup> In der Goldschmidt-Übersetzung als „Satedas“ wiedergegeben.

<sup>943</sup> Maier, Jesus, a.a.O., S. 269

<sup>944</sup> ebd.

<sup>945</sup> Möglicherweise bezieht sich darauf auch R. Aqivas Bemerkung über diejenigen, die „über Wunden flüstern“, Sanh XI,1

<sup>946</sup> Maier, Jesus, a.a.O., S. 273. Er geht jedoch wohl zu weit, wenn er annimmt, dazu passe „auch der archäologische Befund, wonach in der ersten Zeit der christlichen Herrschaft in der synagogalen Kunst auch die bildliche Darstellung einen bis dahin ungewohnten Raum einnahm, weil die frühere Befürchtung götzendienerischer Missdeutung oder gar götzendienerischen Missbrauches fortgefallen war.“ (a.a.O., S. 274). Die Syn-

### Zusammenfassung

Beginnend mit den frühesten Schriften des Neuen Testaments zieht sich eine Linie christlicher Abgrenzung gegen das Judentum durch die Geschichte. Lag bei Paulus der Grund für seine einzige judenfeindliche Äußerung wohl in der Ablehnung und Behinderung der Völkermission, so trat mit der Zunahme des nichtjüdischen Anteils in der sich nun als „Christen“ bezeichnenden Gemeinde mehr und mehr eine allmähliche Verachtung des Judentums in den Vordergrund. Seine heiligen Schriften bezog man - oft durch allegorische Deutung - auf die christliche Botschaft und Kirche und legte sie gegen das jüdische Volk und seine Religion aus. Nicht selten schlug der triumphalistische Ton der Überlegenheit in Gehässigkeit um. Dienten diese Abgrenzungen gegen das Judentum zunächst der Selbstvergewisserung und dem Buhlen um staatliche Gunst, so waren diese Gründe mit der Erhebung zur privilegierten Religion endgültig hinfällig. Dennoch nahm man nicht Abstand davon, sondern sah in der geschichtlichen Entwicklung eine göttliche Bestätigung der eigenen Position und Verurteilung des jüdischen Glaubens. Es ist ein schlechter Trost, dass es auch andere Denkansätze gab, da die Großkirche mit innerchristlichen Abweichlern von der herrschenden theologischen Meinung nicht anders umging als mit den Juden.

---

agogen von Tiberias und Bet Alpha gehören gerade in die Zeit der „der repressiven byzantinischen Religionspolitik“. Hans-Peter STÄHLI, *Antike Synagogenkunst*, Stuttgart 1988, datiert Bet Alpha ins 6. Jh. (S. 55 ff.) und Tiberias ins 4./5. Jh. (S. 41). Zu dieser Zeit hätte sich also bereits die Abwehr regen müssen. Die bildlichen Darstellungen (sogar des heidnischen Sonnengottes!) müssen unabhängig von der byzantinischen Religionspolitik gesehen werden. Die talmudische Diskussion zeigt außerdem, dass bereits vor der christlichen Herrschaft bildliche Darstellungen mehr und mehr in Gebrauch kamen (vgl. Hans MAAß, *Du sollst dir kein Bildnis machen*. Abbildungen in frühjüdischen Synagogen; in: *entwurf* 2/98)