

Hans Maaß

Woran die ersten Christen glaubten

Zu Aussagen von Ludwig Schneider¹

1. Theologische Standortbestimmung der ersten Christen

Ludwig Schneider schreibt in einem Artikel: „Die ersten Gemeinden waren mesianische Gemeinden. Da versammelten sich Juden, die an Jesus von Nazareth als ihren Messias glaubten.“² Gibt diese Beschreibung den Sachverhalt theologisch korrekt wieder?

1.1 Die ersten Adressaten Jesu

Es dürfte unbestritten sein, dass Jesus hauptsächlich im galiläischen Raum wirkte und kaum dessen Grenzen überschritt. Oft beruft man sich für seine ausschließliche Sendung an Angehörige des Volkes Israel dabei auf Mt 15,24: „Ich bin nur gesandt zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel.“³ Dies ist allerdings ein singuläres Jesuswort ohne synoptische Parallele. Man könnte allenfalls aus der Aussendungsrede Mt 10,5 f. anführen:

„Geht nicht den Weg zu den Heiden und zieht in keine Stadt der Samariter, ⁶ sondern geht hin zu den verlorenen Schafen aus dem Hause Israel“⁴

Aber auch dabei handelt es sich um ein singuläres Wort, das nur bei Mt vorkommt. Es scheint sich also um eine eindeutige matthäische Vorstellung zu handeln, die nicht ohne weiteres für Jesus selbst reklamiert werden kann. U. Luz geht zu Mt 10,5 sehr ausführlich auf die inhaltliche Seite dieser Aussage und ihre Einordnung in die urchristliche Missionspraxis ein,⁵ nicht jedoch auf diese Überlieferungsfrage.⁶ Bei Mt 15,24 ist dies ähnlich; er schreibt diesem Satz sogar eine geradezu dramaturgische Rolle zu, denn er habe

„rhetorisch gegenüber der Frau eine präzise Funktion: Jesus verstärkt die Ablehnung durch die Jünger und gibt ihrer Unfreundlichkeit gleichsam heilsgeschichtliche »Würde«.“⁷

Dies klingt zwar etwas theatralisch, aber im Rahmen des Evangeliums mag er

1. Israel heute 14. August 2015 | Ludwig Schneider

2. Ebd.

3. οὐκ ἀπεστάλην εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ.

4. εἰς ὁδὸν ἔθνῶν μὴ ἀπέλθῃτε καὶ εἰς πόλιν Σαμαριτῶν μὴ εἰσέλθῃτε· ⁶ πορεύεσθε δὲ μᾶλλον πρὸς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ.

5. Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, EKK I/2, Benzinger/Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vlyn 1990, S. 90 ff.

6. Der damit nicht zu verwechselnde Ulrich Luck weist diese Auffassung „einer sehr frühen Epoche der Kirchengeschichte“ zu, in der sich die Auseinandersetzungen widerspiegeln, „die schon bald um die Frage der Mission über die Grenzen des Judentums hinaus ausbrachen.“ Ulrich Luck, *Das Evangelium nach Matthäus*, Zürcher Bibelkommentare, NT 1, Theologischer Verlag, Zürich 1993, S. 126. – Bei dieser Annahme, bleibt allerdings der Begriff „Mission“ ungeklärt. Mission als „Sendung“ kann sowohl innerjüdisch als Auftrag am eigenen Volk verstanden werden wie auch (im späteren Sinn) als Ausbreitung und Gewinnung neuer Anhänger außerhalb des Volkes Israel.

7. Ebd., S. 434

damit die Funktion dieser Aussage durchaus treffend beschrieben haben. Nur, ob Mt damit Jesu Selbstverständnis tatsächlich sachgerecht wiedergegeben hat bleibt angesichts der ausschließlichen Überlieferung dieser beiden Stellen im MtEv weiterhin offen.⁸ U.Luz versteht auch Mt 8,7 als „Ablehnung der Heiden“, indem er behauptet:

„Das Sätzchen⁹ ist als Frage zu übersetzen, a) weil nur dann das betonte ἐγὼ sinnvoll ist, b) weil auch in der verwandten Geschichte 15,21-28 die Bitte der Heidin ablehnt.“¹⁰

Dies ist allerdings ein Zirkelschluss; denn dort verweist er auf diese Stelle (Mt 8), die aber so eindeutig nicht ist.

Diese Heilungsgeschichte wurde nicht nur in der Spruchquelle überliefert, wie die Parallele bei Lk zeigt, sondern ebenfalls, wenn auch als Variante, im Material das dem JohEv vorlag. Dort handelt es sich nicht um eine Begegnung mit einem römischen Bittsteller, sondern um einen Beamten des galiläischen „Königs“ und dessen Sohn.¹¹ Insofern ist die Ausgangslage eine andere. Gemeinsam ist

8. Luck, a.a.O., S. 180, erwähnt wenigstens, dass hier eine Abweichung des Mt-Textes gegenüber dem Mk-Text vorliegt: „Bemerkenswert sind aber die Unterschiede zwischen den beiden Evangelisten, Markus bietet eine Heilungsgeschichte, Matthäus dagegen ein Gespräch, das damit schließt, dass die geschehene Heilung berichtet wird. Auffällig ist die Erweiterung in den Versen 22-24 mit dem bereits aus 10,6 bekannten Wort: ich bin nur gesandt zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel. Damit wird erkennbar, wie Matthäus den Zusammenhang mit dem vorangehenden Streitgespräch gesehen hat. Ging es in der Auseinandersetzung 15,1-20 um das Verständnis des Gebotes Gottes, um die Frage, wie Gottes Wille geschieht, so geht es hier um die Rechtfertigung der Ausbreitung des Glaubens unter den Heiden.“

Diese Deutung ist allerdings nur aufgrund der Einordnung in eine größere kirchengeschichtliche Gesamtschau möglich. Im Text selbst geht es nicht um die „Ausbreitung des Glaubens unter den Heiden“, sondern um die Heilung eines heidnischen Mädchens. Nur indirekt geht Luck auf die Frage ein, ob dieses exklusive Verständnis des Auftrags Jesu auf diesen selbst oder auf den Evangelisten zurückgeht: „Der für Matthäus bereits offenbare Bruch mit Israel geht nicht auf Jesus zurück. Trotz der bereits erkennbaren Ablehnung und den Nachstellungen hält er an dieser Aufgabe fest.“ – Dies ist m.E. eine eindeutige Überzeichnung des Verhältnisses Jesu zu seiner jüdischen Umwelt, die zwar der Sicht der Evangelien entspricht, wohl aber nicht dem historischen Sachverhalt. Dass Jesus mit seinen Zeitgenossen auch divergierende Gespräche über Fragen der toragemäßen Lebensgestaltung führte, ist etwas für das Judentum Kennzeichnendes, aber kein Grund zu „Nachstellungen“, von einem „Bruch mit Israel“ ganz zu schweigen.

9. καὶ λέγει αὐτῷ· ἐγὼ ἐλθὼν θεραπεύσω αὐτόν.

10. Luz, a.a.O., S. 12, Anm. 1 – Auch Ernst LOHMEYER, *Das Evangelium des Matthäus* (KEK Sonderband) [Hrsg.] Werner Schmauch, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1956, S. 157, meint: „Jesus nennt die schon ehrerbietig verschwiegene Bitte mit ausdrücklichen Worten, aber wie das betonte „Ich“ zeigt, auch in verwundert oder auch entrüstet fragendem Tone, der den Bittsteller abweist.“ – Luck, a.a.O., S. 106 übersetzt den Vers allerdings nicht als Frage, sondern als Zusage und kommentiert (S. 107): „Es ist nun eine alte exegetische Streitfrage, ob die Antwort Jesu wie in der oben gegebenen Übersetzung eine Zusage oder eine abwehrende Frage ist, etwa: soll ich kommen und ihn heilen? Ein Beispiel für eine solche erst zu überwindende Abwehr wäre dann die Geschichte von der Syrophönizierin (Mt 15,24-26).“

11. Καὶ ἦν τις βασιλικὸς οὗ ὁ υἱὸς ἠσθένει ἐν Καφαρναούμ.

allerdings allen drei Varianten, dass Jesus weder das Haus betritt noch sonst mit dem Kranken in direkte Berührung kommt, sondern diesen nur durch sein Wort über eine Distanz hinweg heilt. Bei Joh beträgt diese Distanz sogar eine Tagereise (Joh 4,52). Das eigentliche Motiv dieser Erzählung ist demnach die Fernheilung durch das wirkmächtige Wort Jesu, nicht die Zuwendung zu einem Heiden. Dies ist allenfalls als verstärkendes Teilmotiv zu betrachten.

Gerade der Vergleich mit dem LkEv zeigt jedoch, dass das Motiv einer Weigerung oder auch nur Zurückhaltung Jesu gegenüber einem Umgang mit Angehörigen anderer Völker nicht in der Tendenz der Erzählung fest verankert ist; denn nach Lk 7,3.6 tragen die jüdischen Fürsprecher des Hauptmanns Jesus die Bitte vor, zu diesem zu kommen, und Jesus macht sich auch tatsächlich – ohne Berührungssängste – auf den Weg.¹² Freilich handelt es sich hier um lukanisches Sondergut; dennoch sollte man nicht vorschnell den Unterschied im anderen Adressatenkreis des LkEv sehen. Sicher trifft zu, dass Lk im Umfeld der paulinischen Völkermission beheimatet ist, auch lässt sich mit W. Schmithals mit guten Gründen behaupten: „Die Gemeinschaft des Glaubens an Jesus Christus zusammen mit den unbeschnittenen Heidenchristen ist die wahre Gemeinschaft der Frommen“.¹³ Dennoch liegt hier nicht der Aussageschwerpunkt der lukanischen Fassung; sondern diese Perspektive ist für ihn bereits selbstverständliche Voraussetzung bei den Erstlesern seines Evangeliums.

1.2 Jesus und Nichtjuden

Dennoch wurde diese Erzählung in der Spruchquelle wohl als Beispiel für einen besonders bemerkenswerten Glauben eines Heiden überliefert. Dieser Gesichtspunkt kann naturgemäß in der johanneischen Fassung keine Rolle spielen, wohl aber das Glaubensmotiv. Es durchzieht die gesamte Erzählung, zunächst als von Wundern abhängiger Glaube (4,48), dann als Vertrauen auf Jesu Wort (V. 50) und schließlich als Glaube im absoluten Sinn, d.h. er ist jetzt „gläubig“ geworden (V. 53).

Bei Mt und Lk wird der Glaube dieses Hauptmanns an die Macht des Wortes Jesu mit dem Glauben verglichen, den Jesu Botschaft in Israel gefunden hat. Dies bedeutet jedoch nicht, dass Jesus dort keinen Glauben gefunden habe; dies würde eine Überinterpretation bedeuten.

Bemerkenswert ist allerdings, dass in beiden Fassungen der Heilung der Tochter einer Frau aus der Gegend von Tyrus (und Sidon) diese bittende Mutter einen im

12. ³ Als er aber von Jesus hörte, sandte er die Ältesten der Juden zu ihm und bat ihn, zu kommen und seinen Knecht gesund zu machen. [...] ⁶ Da ging Jesus mit ihnen. – ἀκούσας δὲ περὶ τοῦ Ἰησοῦ ἀπέστειλεν πρὸς αὐτὸν πρεσβυτέρους τῶν Ἰουδαίων ἐρωτῶν αὐτὸν ὅπως ἔλθων διασώσῃ τὸν δοῦλον αὐτοῦ. [...] ⁶ ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐπορεύετο σὺν αὐτοῖς.

13. Walter SCHMITHALS, *Das Evangelium nach Lukas*, Zürcher Bibelkommentare, NT 1, Theologischer Verlag, Zürich 1980, S. 91

Grunde beleidigenden Vergleich Jesu positiv aufnimmt, aber mit allen Konsequenzen zu Ende denkt und damit Jesu Vorbehalt überwindet. Dabei klingt die Mk-Fassung glaubhafter als die matthäische, denn wenn Jesus die Bitte dieser „kanaanäische(n) Frau“¹⁴ bzw. „Griechin aus Syrophönizien“¹⁵ erfüllt, nimmt er ja den „Kindern“ Israels nichts weg, es sei denn ein Exklusivrecht auf göttliche Hilfe. Hier scheint bei Mt bereits die mittlerweile bestehende Konkurrenzsituation zwischen Kirche und Israel durchzuscheinen. Wie auch ihre Bezeichnung als „kanaanäische Frau“ keine geografische, sondern eine religionspolitische Bezeichnung ist; denn Kanaanäer gab es zur Zeit Jesu nicht mehr; aber mit diesem Ausdruck wurde sofort die Erinnerung an die alttestamentliche Forderung wachgerufen, mit den Kanaanäern nichts zu tun zu haben. Dies ist sicher kein Zufall, sondern Jesu Verhalten soll damit als eklatante „Grenzüberschreitung“ gerade auch in religiöser Hinsicht gekennzeichnet werden. Dazu passt dann folgerichtig der Ausdruck „wegnehmen“. Dies war aber eine Problematik, die sich vor allem in Galiläa als Grenzland gerade nicht stellte.

Exkurs: Galiläa in Bibel und Talmud

Schon bei Jesaja begegnet der Ausdruck „das Galiläa der Heiden“ (גליל הגוים). Hans Wildberger übersetzt den Begriff mit „Völkergau“.¹⁶ In der Einzelauslegung setzt er sich dann allerdings mit verschiedenen Theorien zur Abgrenzung assyrischer Gaue¹⁷ nach der Eroberung durch die assyrischen Truppen auseinander statt mit der Frage, wie es zu dieser Bezeichnung kam, und was damit gemeint war. Otto Kaiser übersetzt „Kreis der Völker“¹⁸ und kommentiert unter Berufung auf Albrecht Alt¹⁹: „In den beiden Palästinafeldzügen Tiglatpilesers 734 und 732 erfolgte die in V. 23 vorausgesetzte Abtrennung der westlichen, östlichen und nördlichen Gaue Israels und ihre Umwandlung in assyrische Provinzen.“ Die Bezeichnung „Gau“ oder „Kreis der Völker“ erklärt sich dadurch von selbst und enthält keine besondere theologische Note.

Dennoch scheint dieser uralte Begriff nicht ohne Nachwirkung geblieben zu sein; denn noch in rabbinischen Texten – etwa 1000 Jahre nach diesen Ereignissen! – werden Unterschiede in der religiösen Praxis zwischen Judäa und Galiläa hervorgehoben.

14. γυνή Χαναναία

15. Ἑλληνίς, Συροφονίκισσα

16. Hans WILDBERGER, *Jesaja*, 1. Teilband, (BK X/1), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vlyn 1972, S. 363

17. So auch Volkmar HERNTRICH, *Der Prophet Jesaja/Kap 1-12* (ATD 17), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1950, S.160; er liest גלילה statt גליל (vgl. S. 159, Anm. 2) – Im Ganzen macht seine Erklärung allerdings einen predigtartigen Eindruck.

18. Otto KAISER, *Der Prophet Jesaja/Kap 1-12* (ATD 17), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1960, S. 90

19. Detailliert er ausgeführt S. 92; vgl. A. Alt. Kleine Schriften II, S. 12 u. 210 f.

Am deutlichsten kommt die abwertende Haltung seitens der Judäer, insbesondere der Jerusalemer u.a. in folgenden Passagen zum Ausdruck:

„R. Jehuda sagte im Namen Rabhs: Den Judäern, die auf ihre Sprache [לשונם] achteten, blieb ihr Studium [תורתם] erhalten, den Galiläern, die auf ihre Sprache nicht achteten, blieb ihr Studium nicht erhalten. – Hängt es denn von der Achtung [auf die Sprache] ab!? – Vielmehr, den Judäern, die die Redewendung [ihrer Lehrer] genau beachteten und sich dafür Zeichen machten, blieb ihr Studium erhalten; den Galiläern, die die Redewendung [ihrer Lehrer] nicht genau beachteten und sich dafür keine Zeichen machten, blieb ihr Studium nicht erhalten. Die Judäer lernten von *einem* Lehrer, daher blieb ihnen ihr Studium erhalten; die Galiläer lernten nicht von *einem* Lehrer, daher blieb ihnen ihr Studium nicht erhalten. Rabina sagte: Den Judäern, die die Lehre freigelegt haben, blieb ihr Studium erhalten, den Galiläern, die die Lehre nicht freigelegt haben, blieb ihr Studium nicht erhalten. David hat die Lehre freigelegt, Šaúl hat die Lehre nicht freigelegt. Von David, der die Lehre freigelegt hat, heißt es [Ps 119,74]: *die dich fürchten, werden mich sehen und sich freuen*; von Šaúl, der die Lehre nicht freigelegt hat, heißt es [1.Sam 14,47]: *und wohin er sich wandte, verdamnte er*.“²⁰

Die Galiläer wurden also für weniger torakundig und demgemäß toratreu gehalten. Dies kommt auch in folgender Überlieferung zum Ausdruck:

„R. Úlla [um 200] hat gesagt: 18 Jahre lang hat [Rabban Jochanan b. Zakkai, † um 80 n. Chr.] in Arab [in Galiläa] gewohnt und nur zwei Vorfälle hat man vor ihn [zur Entscheidung] gebracht. Da sprach Rabban Jochanan b. Z.: Galiläa, Galiläa, du hast die Lehre; du wirst schließlich den Räubern gehören!“²¹

Die Logik dieser Notiz ist: Dass man diesem großen Gelehrten und Begründer des Lehrhauses von Jabne in Galiläa während 18 Jahren nur zwei Fälle zur Entscheidung vorgelegt hat, zeigt, dass man sich nicht sonderlich um die Geltung und Einhaltung der Tora gekümmert hat.

In einer Hinsicht scheinen die Galiläer bezüglich der Einhaltung religiöser Vorschriften allerdings sogar strenger gewesen zu sein:

„R. Jehuda sagte: In Judäa verrichtete man am Vorabend des Pesahfestes Arbeit bis Mittag, in Galiläa verrichtete man sie überhaupt nicht. R. Meír sprach zu ihm: Was sollen hierbei Judäa und Galiläa!? Vielmehr, wo man Arbeiten zu verrichten pflegt, verrichte man, wo man keine Arbeit zu verrichten pflegt, verrichte man nicht.“²²

Aus dieser Diskussion wird deutlich, worum es tatsächlich ging, obwohl es diesen beiden Rabbinen nicht mehr bewusst gewesen zu sein schien; deshalb unterscheiden sie sich in der Auffassung, ob es sich hierbei um Brauchtum oder eine Gebotsvorschrift handle. R. Jehuda, der Schlussredaktor der Mischna meint, es handle sich hierbei um unterschiedliche Verpflichtungen, ohne zu bedenken,

20. Érub 53a

21. pSchab 16, 15^d [nach Bill I, S. 157]

22. Pes 55a

worin sie ihren Ursprung haben könnten: Diese Unterschiede rühren wohl aus der Zeit, als der Jerusalemer Tempel noch stand und daher auch die Verpflichtung, das Pessachopfer in Jerusalem zu schlachten. Dies war in Judäa auch möglich, wenn man bis zum Mittag arbeitete. In Galiläa brauchte man dagegen ein bis zwei Tage für die Reise. So erklären sich manche unterschiedlichen Bräuche und Vorschriften aus unterschiedlichen Verhältnissen und Voraussetzungen.

1.3 Das Petrusbekenntnis

a. Die Rolle des Simon Petrus in der frühesten Gemeinde

Man ist sich einig, dass Simon Petrus als erster aus dem Kreis der Nachfolger Jesu dessen Bedeutung erkannte. Dafür gibt es mehrere Indizien.

Nach den Synoptikern ist er zusammen mit seinem Bruder Andreas der erste, der in den Jüngerkreis Jesu berufen wird.²³ Simon ergreift für die Jünger das Wort, als Jesus danach fragt, wofür die Leute ihn halten.²⁴ In dem von Paulus überlieferten Bekenntnis wird er als erster genannt, der den Auferstandenen gesehen habe.²⁵

In den synoptischen Ostererzählungen ist die Sachlage etwas komplizierter, da der einheitlich überlieferte Schluss des MkEv überhaupt keine Erscheinung des Auferstandenen erwähnt, lediglich einen Hinweis auf eine noch zu erwartende Erscheinung in Galiläa.²⁶ Aber auch hier wird Petrus besonders erwähnt. Die anderen in unseren deutschen Bibeln enthaltenen Verse fehlen in den alten Handschriften völlig und sind in späteren recht unterschiedlich überliefert, so dass der Eindruck entsteht, dieser sog. „unechte Markusschluss“ sei aus Notizen anderer Evangelien ergänzt worden, weil man das Evangelium nicht ohne Bericht über eine Auferstehungserscheinung enden lassen wollte.²⁷ Die anderen Evangelien weichen von der Markus-Vorlage ab, und stützen sich dabei auf unterschiedliche Quellen. Teilweise wird aber auch hier eine Präferenz des Simon erkennbar, etwa im Schluss der Emmaus-Geschichte:

„Lk 24³³ Und sie standen auf zu derselben Stunde, kehrten zurück nach Jerusalem und fanden die Elf versammelt und die bei ihnen waren; ³⁴ die sprachen: Der Herr ist wahrhaftig auferstanden und Simon erschienen. ³⁵ Und sie erzählten ihnen, was auf dem Wege geschehen war und wie er von ihnen erkannt wurde, als er das Brot brach.“

23. Mk 1,16 f.; Mt 4,18 f.; eingebaut in eine Erzählung Lk 5,1 ff. (wohl auch in Lk 4,38 vorausgesetzt). Nur Joh 1,35 ff. überliefert eine andere Reihenfolge.

24. Mk 8,28 parr.

25. 1.Kor 15,5

26. Mk 16, 7: „Geht aber hin und sagt seinen Jüngern und Petrus, dass er vor euch hingehen wird nach Galiläa; dort werdet ihr ihn sehen, wie er euch gesagt hat. – ἄλλ' ὑπάγετε εἰπατε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ καὶ τῷ Πέτρῳ ὅτι Προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν· ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε, καθὼς εἶπεν ὑμῖν.“

27. Ausführlich dargestellt: Dieter LÜHRMANN, *Das Markusevangelium*, HNT 3, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1987, S. 268

b. Das Petrusbekenntnis in der synoptischen Überlieferung

Daher verdient das Petrusbekenntnis in Mk 8,28 besonders beachtet zu werden. Die Unterschiede zwischen den einzelnen Synoptikern werden in synoptischer Betrachtung am deutlichsten:

Mt 16	Mk 8	Lk 9
<p>¹⁵ Er fragte sie: Wer sagt denn ihr, dass ich sei? ¹⁶ Da antwortete Simon Petrus und sprach: Du bist Christus, des lebendigen Gottes Sohn!</p> <p>¹⁷ Und Jesus antwortete und sprach zu ihm: Selig bist du, Simon, Jonas Sohn; denn Fleisch und Blut haben dir das nicht offenbart, sondern mein Vater im Himmel. ¹⁸ Und ich sage dir auch: Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Gemeinde bauen, und die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwältigen. ¹⁹ Ich will dir die Schlüssel des Himmelreichs geben: Alles, was du auf Erden binden wirst, soll auch im Himmel gebunden sein, und alles, was du auf Erden lösen wirst, soll auch im Himmel gelöst sein.</p> <p>²⁰ Da gebot er seinen Jüngern, niemandem zu sagen, dass er der Christus sei.</p>	<p>²⁹ Und er fragte sie: Ihr aber, wer, sagt ihr, dass ich sei? Da antwortete Petrus und sprach zu ihm: Du bist der Christus!</p> <p>³⁰ Und er gebot ihnen, dass sie niemandem von ihm sagen sollten.</p>	<p>²⁰ Er aber sprach zu ihnen: Wer, sagt ihr aber, dass ich sei? Da antwortete Petrus und sprach: Du bist der Christus Gottes!</p> <p>²¹ Er aber gebot ihnen, dass sie das niemandem sagen sollten</p>
<p>¹⁵ λέγει αὐτοῖς· ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι; ¹⁶ ἀποκριθεὶς δὲ Σίμων Πέτρος εἶπεν· σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος. [...]</p> <p>²⁰ Τότε διεστείλατο τοῖς μαθηταῖς ἵνα μηδενὶ εἴπωσιν ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ χριστός.</p>	<p>²⁹ καὶ αὐτὸς ἐπηρώτα αὐτούς· ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι; ἀποκριθεὶς ὁ Πέτρος λέγει αὐτῷ· σὺ εἶ ὁ χριστός.</p> <p>³⁰ καὶ ἐπετίμησεν αὐτοῖς ἵνα μηδενὶ λέγωσιν περὶ αὐτοῦ.</p>	<p>²⁰ εἶπεν δὲ αὐτοῖς· ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι; Πέτρος δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· τὸν χριστὸν τοῦ θεοῦ.</p> <p>²¹ ὁ δὲ ἐπιτιμήσας αὐτοῖς παρήγγειλεν μηδενὶ λέγειν τοῦτο</p>

Es ist wichtig, nicht nur die Lutherübersetzung 84 der drei synoptischen Perikopen zu vergleichen, sondern den griechischen Urtext; denn beim Schlussvers weist die Lutherübersetzung vereinheitlichende Tendenzen auf, im griechischen Text heißt es dagegen bei Mk und Lk steht, Jesus habe sie „bedroht“, nach Mt

nur, er habe ihnen den Auftrag erteilt. Dies klingt wesentlich harmloser, jedenfalls nicht so entschieden wie bei Mk und Lk.

Auffällig ist unabhängig von dieser Übersetzung bei Mt das nur von ihm berichtete Zwiegespräch Jesu mit Simon, in dem es u.a. heißt, dass er erst aufgrund seines Bekenntnisses diesen Ehrennamen erhalten habe, obwohl er bereits in V. 16 so bezeichnet wird – eine redaktorische Panne. Dieser Einschub ist in der römischen Kirche die Grundlage für die Vorrangstellung des Papstes; für unsere weiteren Überlegungen kann er aber unberücksichtigt bleiben.

Wichtig ist allerdings die unterschiedliche Fassung des Petrusbekenntnisses. Bei Mk lautet es schlicht: „Du bist der Christus!“ (σὺ εἶ ὁ χριστός). Lk fügt noch ein Attribut hinzu: „Du bist der Christus Gottes!“ (τὸν χριστὸν τοῦ θεοῦ), im Griechischen als Akk.Obj. Am ausführlichsten ist die Formel bei Mt gestaltet: „Du bist Christus, des lebendigen Gottes Sohn!“ (σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος). Diese Fassung entspricht dem späteren kirchlichen Bekenntnis.

Luz weist zwar darauf hin, dass dieses „alle Jünger nach dem Seewandel Jesu im Boot schon gesprochen haben (14,33)“,²⁸ dennoch gilt es als Petrusbekenntnis.

Man sollte aber die kleinen Unterschiede beider Stellen nicht übersehen. Ein Vergleich von Mt 14,33 mit 16,16 und 1.Thess 1,9 kann dies veranschaulichen.

Mt 14,33	Mt 16,16	1.Thess 1,9
οἱ δὲ ἐν τῷ πλοίῳ προσεκύνησαν αὐτῷ λέγοντες· ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς εἶ.	ἀποκριθεὶς δὲ Σίμων Πέτρος εἶπεν· σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος.	πῶς ἐπεστρέψατε πρὸς τὸν θεὸν ἀπὸ τῶν εἰδώλων δουλεύειν θεῷ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ
Die aber im Boot waren, fielen vor ihm nieder und sprachen: Du bist wahrhaftig Gottes Sohn!	Da antwortete Simon Petrus und sprach: Du bist Christus, des lebendigen Gottes Sohn!	wie ihr euch bekehrt habt zu Gott von den Abgöttern, zu dienen dem lebendigen und wahren Gott

c. *Jesus, Sohn des lebendigen Gottes*

Luz weiß durchaus:

„Θεὸς ζῶν ist eine biblische, im griechischsprachigen Judentum und im Neuen Testament besonders in der Missionsverkündigung und als Kurzformel für den Glauben wichtig gewordene Gottesbezeichnung, die den wirklichen, in der Geschichte handelnden Gott im Unterschied zu den toten heidnischen Götzen meint.“²⁹

Als LXX-Belege verweist er in Anm. 57 u.a. auf 2.Makk 7,33 aus jener grausamen Erzählung von den sieben Söhnen einer Witwe, die im Auftrag des Seleukiden Königs gezwungen werden sollten, Schweinefleisch zu essen, außerdem auf 2.Makk 15,4, das Bekenntnis des Hasmonäers Judas gegenüber Nikanor, dem Anführer einer seleukidischen Elefanten-Truppe. Aber in beiden Texten wird

28. Luz, a.a.O., S. 460

29. Ebd., S. 460 f.

nicht der Begriff „lebendiger Gott“, sondern „lebendiger Herr“ (ὁ ζῶν κύριος) verwendet, was zwar keinen sachlichen, aber einen terminologischen Unterschied bedeutet.

Anders verhält es sich mit den neutestamentlichen Belegen (außer 1.Thess 1,9: Apg 14,15, 2.Kor 6,16, Hebr 3,12; 9,14 und 1.Tim 4,10); sie alle verwenden den Begriff „lebendiger Gott“, so dass man hier tatsächlich von einem typischen christlichen Missionsterminus ausgehen kann. Dies passt jedoch nicht in die Situation des Bekenntnisses bei Cäsarea Philippi und kommt dementsprechend bei Mk und Lk auch nicht vor. Gegenüber der Seewandelgeschichte besteht zudem ein Unterschied darin, dass dort die Kombination des Christustitels mit dem Titel Gottessohn nicht vorkommt.

Die Bezeichnung Jesu als Gottessohn scheint außerdem ein nachösterliches Bekenntnis zu sein, wenn man Paulus mit seiner Aussage in Röm 1,4 ernst nimmt: „und nach dem Geist, der heilig, eingesetzt ist als Sohn Gottes in Kraft durch die Auferstehung von den Toten.“³⁰

Darauf geht Luz allerdings nicht ein, sondern ihm liegt vor allem an dem Nachweis, dass es Mt „in ganz besonderer Weise um Petrus geht“.³¹ Dies wird niemand bestreiten; aber für die Frage, was die ersten Christen glaubten, ist dies unerheblich.

d. Das „Messiasgeheimnis“

Mit V. 20 greift Mt wieder den Faden der Mk-Vorlage auf. Für Luz ist damit „der Höhepunkt der Perikope erreicht“.³² Allerdings meint er,

„anders als bei Markus kann es nur den Sinn haben, die Grenze zwischen Jüngern und Volk, die in V 13-16 aufgebrochen ist, festzuhalten: Das Wissen darum, daß Jesus der Christus ist, gehört den Jüngern allein. Sie bilden jetzt die Kirche, die sich vom Volk unterscheidet.“³³

Offensichtlich schließt er dies aus V. 18; dann aber müsste man logischerweise sagen in V. 17 bis 19 geht es um die Kirche unter der Führung des Simon Petrus. Auf die Frage nach Herkunft und Sinn des Schweigegebotes geht Luz nicht ein, es sei denn, dies solle mit der Andeutung „anders als bei Markus“ verdeckt angesprochen werden.

Der Breslauer Theologe William Wrede hatte ja bereits um 1900 die Theorie des „Messiasgeheimnisses“ aufgestellt, wonach der Evangelist Mk dieses als Gestaltungselement in sein Evangelium eingebaut habe. Dazu gehört u.a. das Schweigegebot bei Heilungen, aber auch in Mk 8,30. Diese Theorie ist umstritten. Der

30. τοῦ ὀρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγίωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν, Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν

31. Luz, a.a.O., S. 461

32. Ebd., S. 466

33. Ebd.

eher konservative Theologe Otto Betz urteilt im Calwer Bibellexikon darüber:

„Diese These Wredes wurde vor allem von R. Bultmann übernommen und durch formgeschichtliche Untersuchungen weiter ausgebaut; sie spielt noch heute eine wichtige Rolle in der Evangelienauslegung.

Aber diese Deutung des M[essiasgeheimnisses] wird dem literarischen und hist. Sachverhalt nicht gerecht. Es gibt keine unmessianische Überlieferung von Jesus, und die Tatsache, dass er sein messianisches Sendungsbewusstsein geheim halten wollte, ist nicht als literarische Fiktion des Markus, sondern als eine Jesus gebotene geschichtliche Notwendigkeit anzusehen.“³⁴

Diese „geschichtliche Notwendigkeit“ sieht Betz darin, dass Jesus von den politischen und religiösen Führern seines Volkes bedroht gewesen sei.³⁵ Die Frage wie sich die Botschaft und das Wirken Jesu zu den damals zeitgenössischen Messiaserwartungen verhielt, stellt Betz nicht.

Günther Bornkamm urteilt dagegen noch in der 14. Auflage seines Jesusbuches:

„Die Tatsache, daß die Idee des Messiasgeheimnisses im Markus-Evangelium so offenkundig die Erfahrung von Karfreitag und Ostern voraussetzt und als theologischer und schriftstellerischer Leitfaden des Evangeliums sich erweist, sichtbar gerade dort, wo wir seine gestaltende Hand erkennen, verbietet es, sie ohne weiteres zu einer Lehre schon des historischen Jesus zu machen. Wir müßten für eine solche Annahme auch ganz andere Anzeichen in der Überlieferung finden, daß Jesus das traditionelle Messiasbild in seiner Verkündigung »vergeistigt« hätte. Aber so häufig das behauptet wird, so wenig bestätigen es die Quellen. So scheint nur die andere Erklärung übrig zu bleiben, hinter der dogmatischen Lehre vom Messiasgeheimnis sei verschleiert noch die Tatsache erkennbar, daß Jesu Geschichte ursprünglich eine unmessianische Geschichte war, die erst nach Ostern von der Gemeinde in das Licht ihres Messiasglaubens erhoben wurde.“³⁶

Warum drückt er sich so umschreibend aus? Es entspricht nicht nur seiner generell vorsichtigen, zurückhaltenden Art wissenschaftlichen Hypothesen gegenüber. Vielmehr gesteht er zu:

„Allein, auch gegen diese Annahme erheben sich die schwersten Bedenken. Bei aller gebotenen Kritik der Überlieferung sahen wir keinen Grund zu bestreiten, daß Jesus tatsächlich durch sein Auftreten und Wirken messianische Erwartungen geweckt und den Glauben, er werde sich als der verheißene Heilbringer erweisen, entfacht hat.“³⁷

Das gesamte Kapitel zur „Messiasfrage“ beschließt er mit der Feststellung,

„daß nämlich das »Messianische« seines Wesens *in* seinem Wort und seiner Tat und der Unmittelbarkeit seiner geschichtlichen Erscheinung beschlossen ist. Kein gängiger und geläufiger Begriff, kein Titel und Amt, welche jüdische Tradition und

34. [Hrsg.] Otto BETZ u.a.; *Calwer Bibellexikon*, Calwer Verlag, Stuttgart 2003, Bd. 2, S. 909

35. Ebd.

36. Günther BORNKAMM, *Jesus von Nazareth*, 14. Aufl., Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1988, S. 151

37. Ebd., S. 151 f.

Erwartung bereit hielten, dient der Legitimation seiner Sendung und erschöpft das Geheimnis seines Wesens. [...] Wir lernen von hier aus verstehen, daß das Geheimnis seines Wesens sich den Jüngern erst in seiner Auferstehung erschließen konnte.³⁸

Was bedeutet dies aber für das „Petrusbekenntnis“? Hat dieser Jünger Jesus bereits zu dessen Lebzeiten mit diesem Titel belegt oder nicht?

e. *Der leidende Menschensohn*

Wir dürfen m. E. die Betrachtung dieses Abschnittes nicht mit Mk 8,30 (Mt 16,20, Lk 9,21) enden lassen, sondern müssen ungeachtet redaktioneller Zwischenüberschriften in der Lutherbibel die Tatsache ernst nehmen, dass bei allen drei Synoptikern in unmittelbarem Anschluss an das Schweigegebot die erste Leidensansage Jesu folgt, bei Lk sogar syntaktisch verknüpft, indem kein neuer Einsatz erfolgt, sondern ein Anschluss mit einer Partizipialkonstruktion.

Mt 16	Mk 8	Lk 9
<p>²⁰ Τότε διεστείλατο τοῖς μαθηταῖς ἵνα μηδενὶ εἴπωσιν ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ χριστός.</p> <p>²¹ Ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς δεικνύειν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ὅτι δεῖ αὐτὸν εἰς Ἱεροσόλυμα ἀπελθεῖν καὶ πολλὰ παθεῖν ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ ἀρχιερέων καὶ γραμματέων καὶ ἀποκτανθῆναι καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐγερθῆναι.</p>	<p>³⁰ καὶ ἐπετίμησεν αὐτοῖς ἵνα μηδενὶ λέγωσιν περὶ αὐτοῦ.</p> <p>³¹ Καὶ ἤρξατο διδάσκειν αὐτοὺς ὅτι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν καὶ ἀποδοκιμασθῆναι ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν γραμματέων καὶ ἀποκτανθῆναι καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστῆναι.</p>	<p>²¹ ὁ δὲ ἐπιτιμήσας αὐτοῖς παρήγγειλεν μηδενὶ λέγειν τοῦτο</p> <p>²² εἰπὼν ὅτι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν καὶ ἀποδοκιμασθῆναι ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ ἀρχιερέων καὶ γραμματέων καὶ ἀποκτανθῆναι καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐγερθῆναι.</p>
<p>²⁰ Da gebot er seinen Jüngern, niemandem zu sagen, dass er der Christus sei.</p> <p>²¹ Seit der Zeit fing Jesus an, seinen Jüngern zu zeigen, wie er nach Jerusalem gehen und viel leiden müsse von den Ältesten und Hohenpriestern und Schriftgelehrten und getötet werden und am dritten Tage auferstehen.</p>	<p>³⁰ Und er gebot ihnen, dass sie niemandem von ihm sagen sollten.</p> <p>³¹ Und er fing an, sie zu lehren: Der Menschensohn muss viel leiden und verworfen werden von den Ältesten und Hohenpriestern und Schriftgelehrten und getötet werden und nach drei Tagen auferstehen.</p>	<p>²¹ Er aber gebot ihnen, dass sie das niemandem sagen sollten,</p> <p>²² und* sprach: Der Menschensohn muss viel leiden und verworfen werden von den Ältesten und Hohenpriestern und Schriftgelehrten und getötet werden und am dritten Tag auferstehen. * besser: indem</p>

Ungeachtet sonstiger Unterschiede sollen uns vor allem zwei Besonderheiten interessieren: ①. die Tatsache, dass die beiden Abschnitte offensichtlich zusammengehören, ②. dass hier bei Mk und Lk plötzlich vom „Menschensohn“ die Rede ist.

①. Wie eng diese Leidensansagen mit dem vorangehenden Petrusbekenntnis und dem Schweigegebot zusammengehören, wird nicht nur daran ersichtlich, dass Lk V. 22 durch das Partizip *εἰπὼν* unmittelbar mit V. 21 verknüpft. Mt wie-

38. Ebd. S. 157

derholt nach dem langen Zwischenstück V. 17-19 in V. 20 den Christustitel; er ist es also, der offensichtlich verschwiegen werden soll, stattdessen soll vom Leiden Jesu geredet werden.

Darin kann man einen eindeutigen Hinweis sehen, dass auch in der Bewusstseinsbildung seiner Anhänger das Messiasbekenntnis nicht vor dem Passions- und Ostererlebnis entstand.

②. Der Begriff „Menschensohn“ taucht an einer Stelle auf, an der er nach dem vorangehenden „Christusbekenntnis“ nicht zu erwarten wäre. Wie ist dies zu erklären? Fand hier eine Gleichsetzung Jesu mit dem „Menschensohn“ statt?

f. *Exkurs: Bemerkungen zum „Menschensohn“ im Neuen Testament*

Generell lässt sich über die Menschensohnaussagen im Neuen Testament 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).“³⁹

Letzteres hat immer wieder zu der Annahme geführt, dass Stellen, an denen Jesus ursprünglich von von sich in 1. Pers. gesprochen habe, nachträglich mit diesem Hoheitstitel belegt wurden. Weithin sind dies jedoch nur Vermutungen, die auf dem Kontext beruhen, in dem von Jesus die Rede ist, so dass darin ein Indiz gesehen wird, dass mit dem Begriff „Menschensohn“ ebenfalls er gemeint ist.

Nur eine Überlieferungsvariante könnte diese Annahme bestätigen:

Mt 10 ³² Wer nun mich bekennt vor den Menschen, den will ich auch bekennen vor meinem himmlischen Vater. ³³ Wer mich aber verleugnet vor den Menschen, den will ich auch verleugnen vor meinem himmlischen Vater.	Lk 12 ⁸ Ich sage euch aber: Wer mich bekennt vor den Menschen, den wird auch der Menschensohn bekennen vor den Engeln Gottes. ⁹ Wer mich aber verleugnet vor den Menschen, der wird verleugnet werden vor den Engeln Gottes.
---	---

Hier scheint jedoch genau der umgekehrte Fall vorzuliegen, dass nämlich ein Menschensohnwort nachträglich in eine persönliche Ich-Aussage umgewandelt wurde; denn hier wird bereits vorausgesetzt, dass Jesus beim Endgericht in der Rolle des richtenden bzw. anklagenden „Menschensohns“ agieren wird.⁴⁰

39. Gerd THEISSEN/Annette MERZ, *Der historische Jesus*, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996, S. 474

40. Bornkamm, a.a.O., S. 201, stellt bezüglich der Annahme, Jesus habe für sich selbst den Menschensohntitel verwendet, mit Recht fest: „Aber auch die Annahme, er habe sich selbst als den zum *künftigen* Menschensohn Bestimmten bezeichnet, überzeugt nicht. Nirgends finden sich Aussagen darüber, in welchem Verhältnis Jesu irdisches Dasein zu seiner Gestalt als himmlischem Weltrichter zu denken ist, und nie ist – auch in den Leidensweissagungen nicht – etwa von einer

Vielleicht könnte man auch den Subjektwechsel in Mt 16,13 in diese Kategorie einbeziehen:

„Da kam Jesus in die Gegend von Cäsarea Philippi und fragte seine Jünger und sprach: Wer sagen die Leute, daß der Menschensohn sei?“

Aber damit sind die Möglichkeiten erschöpft. Alles andere sind Stellen, an denen zwar der Kontext zeigt bzw. darauf schließen lässt, dass von Jesus die Rede ist, ohne dass es aber die synoptischen Parallelen belegen. Vielleicht sollte man sich eher den zurückhaltend abwägenden Formulierungen von Günther Bornkamm anschließen, der im Blick auf die Worte, für die angenommen wird, dass ursprünglich allgemein vom Menschen die Rede gewesen sei, bevor sie auf Jesus als „Menschensohn“ übertragen wurden, urteilt:

„Man hat vermutet, diese Worte seien erst nachträglich von der Tradition zu messianischen Selbstaussagen gemacht worden. Ursprünglich habe hier nicht der Titel »Menschensohn« gestanden, sondern »Menschenkind« (d.h. Mensch), das erst durch falsche Übersetzung seine Beziehung auf Jesus bekommen habe (vgl. J. Wellhausen, Einleitung, 128 ff.). Doch ist das schon für Mk 2,10.28 ganz unwahrscheinlich. Vielmehr werden wir es hier mit Gemein德斯prüchen zu tun haben, die schon von dem Irdischen die Vollmacht des Erhöhten aussagen und mit ihr das Recht der Sündenvergebung und der Sabbatfreiheit begründen, das darnach auch seiner Gemeinde eignet (vgl. Mt 9,8!). Die auch in der Gemeinde geübte Vollmacht ist also kein allgemeines Menschenrecht.“⁴¹

Um dieses Urteil G. Bornkamms nachvollziehen zu können, empfiehlt sich wieder ein synoptischer Vergleich.

Mt 9	Mk 2	Lk 5
<p>⁶ Damit ihr aber wisst, dass der Menschensohn Vollmacht hat, auf Erden die Sünden zu vergeben – sprach er zu dem Gelähmten: Steh auf, hebe dein Bett auf und geh heim! ⁷ Und er stand auf und ging heim.</p> <p>⁸ Als das Volk das sah, fürchtete es sich und pries Gott, der solche Macht den Menschen gegeben hat.</p>	<p>¹⁰ Damit ihr aber wisst, dass der Menschensohn Vollmacht hat, Sünden zu vergeben auf Erden – sprach er zu dem Gelähmten: ¹¹ Ich sage dir, steh auf, nimm dein Bett und geh heim! ¹² Und er stand auf, nahm sein Bett und ging alsbald hinaus vor aller Augen,</p> <p>sodass sie sich alle entsetzten und Gott priesen und sprachen: Wir haben so etwas noch nie gesehen.</p>	<p>²⁴ Damit ihr aber wisst, dass der Menschensohn Vollmacht hat, auf Erden Sünden zu vergeben – sprach er zu dem Gelähmten: Ich sage dir, steh auf, nimm dein Bett und geh heim! ²⁵ Und sogleich stand er auf vor ihren Augen und nahm das Bett, auf dem er gelegen hatte, und ging heim und pries Gott.</p> <p>²⁶ Und sie entsetzten sich alle und priesen Gott und wurden von Furcht erfüllt und sprachen: Wir haben heute seltsame Dinge gesehen.</p>

Entrückung zum Himmel die Rede, der ein Vorstadium seines bloßen Designiertseins voranginge. [...] Aus den dargelegten Gründen halte ich es für wahrscheinlich, daß der historische Jesus auch den Hoheitsnamen »Menschensohn« noch nicht für sich gebraucht hat.“

41. Bornkamm, a.a.O., S. 200 f.

<p>⁶ ἵνα δὲ εἰδῆτε ὅτι ἔξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ τῆς γῆς ἀφιέναι ἁμαρτίας – τότε λέγει τῷ παραλυτικῷ· ἐγερθεὶς ἄρον σου τὴν κλίνην καὶ ὕπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου.⁷ καὶ ἐγερθεὶς ἀπῆλθεν εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ.</p>	<p>¹⁰ ἵνα δὲ εἰδῆτε ὅτι ἔξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἀφιέναι ἁμαρτίας ἐπὶ τῆς γῆς – λέγει τῷ παραλυτικῷ·¹¹ σοὶ λέγω, ἐγείρε ἄρον τὸν κράβαττόν σου καὶ ὕπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου.¹² καὶ ἠγέρθη καὶ εὐθὺς ἄρας τὸν κράβαττον ἐξῆλθεν ἔμπροσθεν πάντων,</p>	<p>²⁴ ἵνα δὲ εἰδῆτε ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔξουσίαν ἔχει ἐπὶ τῆς γῆς ἀφιέναι ἁμαρτίας – εἶπεν τῷ παραλελυμένῳ· σοὶ λέγω, ἐγείρε καὶ ἄρας τὸ κλινίδιον σου πορεύου εἰς τὸν οἶκόν σου.²⁵ καὶ παραχρῆμα ἀναστὰς ἐνώπιον αὐτῶν, ἄρας ἐφ’ ὃ κατέκειτο, ἀπῆλθεν εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ δοξαζῶν τὸν θεόν.</p>
<p>⁸ ἰδόντες δὲ οἱ ὄχλοι ἐφοβήθησαν καὶ ἐδόξασαν τὸν θεὸν τὸν δόντα ἔξουσίαν τοιαύτην τοῖς ἀνθρώποις.</p>	<p>ὥστε ἐξίστασθαι πάντας καὶ δοξαζεῖν τὸν θεὸν λέγοντας ὅτι οὕτως οὐδέποτε εἶδομεν.</p>	<p>²⁶ καὶ ἔκστασις ἔλαβεν ἅπαντας καὶ ἐδόξαζον τὸν θεὸν καὶ ἐπλήσθησαν φόβου λέγοντες ὅτι εἶδομεν παράδοξα σήμερον.</p>

Kleinere Unterschiede im Geschehensablauf können wir vernachlässigen; für unsere Fragestellung ist der jeweils letzte Vers entscheidend. Nachdem zunächst bei allen drei Synoptikern nach der Vollmacht des „Menschensohns“ zur Sündenvergebung gefragt wurde, loben die Augenzeugen bei allen drei Synoptikern Gott – jedoch für Unterschiedlichstes! Bei Mk und bei Lk loben sie Gott, wenn auch mit gewissen Unterschieden in der Formulierung, im Prinzip aber übereinstimmend dafür, dass sie so etwas wie die Heilung eines Gelähmten noch nie gesehen haben. Bei Mt jedoch dafür, dass Gott *den Menschen* – nicht „dem Menschensohn“ (!) – solche Vollmacht gegeben hat. Mit G. Bornkamm lässt sich dies als Ausdruck einer auch in der Gemeinde geübten Praxis verstehen. Nach 1.Kor 12,10 gab es in den Gemeinden Menschen mit der „Kraft, Wunder zu tun“ (ἐνεργήματα δυνάμεων). Für unsere Fragestellung ist jedoch der Wechsel des Subjekts zwischen V. 6 und 8 wichtig, d.h. wenn zunächst nach der Vollmacht des „Menschensohns“ gefragt wird, jetzt aber von der Vollmacht „der Menschen“ die Rede ist, könnte es sowohl sein, dass auch in V. 6 „der Mensch“ gemeint ist – ebenso aber auch, dass in V. 6 „Menschensohn“ als Hoheitstitel gemeint ist, dann aber das, was scheinbar sein Privileg ist, auf die gesamte Gemeinde, eigentlich sogar auf die gesamte Menschheit übertragen wird.

Man wird hier keine abschließende Antwort geben können, vielmehr wird es darauf ankommen, dass man die verschiedenen Möglichkeiten erwägt und erkennt, dass diese Alternative erst durch den Eingriff des Mt in seine vorliegende Überlieferung geschaffen wurde.

g. Exkurs „Menschensohn“ in der Apokalyptik

In der apokalyptischen Literatur kommen für den Begriff Menschensohn insbesondere die Bilderreden im Henochbuch in Frage. Diese sind leider nicht in den Qumran-Funden erhalten, so dass man keine Gegenkontrolle besitzt.

Der älteste Beleg für diesen Ausdruck aus dem Danielbuch ist allerdings noch kein Fachterminus, sondern stellt lediglich einen Vergleich dar.

„Dan 7¹³ Ich sah in diesem Gesicht in der Nacht, und siehe, es kam einer mit den Wolken des Himmels wie (כְּבָר) eines Menschen Sohn und gelangte zu dem, der uralt war, und wurde vor ihn gebracht.“⁴²

Davon unterscheidet sich möglicherweise die Beschreibung des „Menschensohns“ in der 2. Bilderrede des äthHen 46/47. Doch steht dies nicht einwandfrei fest. Denn in den beiden ersten Versen dieses Gedichts ist in unterschiedlicher Weise von dieser Gestalt die Rede.

Rießler übersetzt:

¹ Ich sah dort den, der ein Greisenhaupt besitzt,
und sein Haupt war weiß wie Wolle,
und bei ihm war ein anderer, |
dessen Antlitz das eines Menschen war,
und sein Angesicht war voll Anmut,
ähnlich dem eines Engels.

² Ich fragte den Engel,
der mit mir ging und mir alle Geheimnisse zeigte,
über jenen Menschensohn, wer er sei,
woher er stamme
und weshalb er mit dem Greisenhaupte gehe.

³ Er gab mir zur Antwort:
Dies ist der Menschensohn, der die Gerechtigkeit besitzt,
bei dem Gerechtigkeit wohnt
und der alle Schätze der Geheimnisse offenbart;
denn der Herr der Geister hat ihn auserwählt
und sein Los übertrifft durch Rechtschaffenheit
in Ewigkeit alles vor dem Herrn der Geister.“⁴³

Dagegen übersetzt S. Uhlig:

„Und ich sah dort einen, der ein Haupt der Tage (= betagtes Haupt) hatte, und sein Haupt war wie Wolle so weiß, und bei ihm war ein anderer, dessen Gestalt wie das Aussehen eines Menschen war, und sein Angesicht voller Güte wie das von einem heiligen Engel. (2) und ich fragte einen der Engel, den, der mit mir ging und mir alle Geheimnisse zeigte, nach jenem Menschensohn, wer er sei, woher er stamme und weshalb er zu dem Haupt der Tage ginge. (3) Und er antwortete und sprach zu mir: »Dies ist der Menschensohn, der die Gerechtigkeit hat und bei dem die Gerechtigkeit wohnt, der alle Schätze des Verborgenen offenbart, denn der Herr der Geister hat ihn erwählt, und sein Los ist unübertrefflich durch die Gerechtigkeit vor dem Herrn der Geister in Ewigkeit.“⁴⁴

In Uhligs Übersetzung liegt ein unterschiedlicher Sprachgebrauch vor. In V. 1 handelt es sich um einen Vergleich, „wie das Aussehen eines Menschen“; dieser

42. חֲזָה הָיִית בְּחֻזֵי לִילִיָּא וְאַרְוֹ עַם-עַגְנֵי שְׁמַיָּא כְּבָר אִנְש אַתְהָ הָוָה וְעַד-עֵתִיק יוֹמִיָּא מְטָה וְקַדְמוּהִי הַקְרִבּוּהִי׃

43. [Übers.] Paul RIESSLER, *Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel*, Dr. Benno Filser Verlag, Augsburg 1928, S. 381 f.

44. Siegbert UHLIG, *Das Äthiopische Henochbuch* (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit V,6), Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1984, S. 586

geht aber ab V. 2 in direkte Aussagen über.⁴⁵ Daher lässt sich wohl sagen:

„Im äthHen finden sich sowohl vergleichende als auch direkte Menschensohnformulierungen. Es ist daher nicht mit Sicherheit von einem titularen Gebrauch des Begriffs „Menschensohn“ auszugehen. Eher ist anzunehmen, daß auch die direkte, determinierte Formulierung in den folgenden Versen (2.3.4) noch den Vergleich im Blick hat, also *nicht titular* verstanden werden darf.“⁴⁶

Allerdings muss diese Frage offenbleiben; denn die zuletzt genannten Verse legen, für sich betrachtet, aufgrund ihrer Formulierung eher einen titularen Gebrauch nahe. Zumindest wird man davon ausgehen können, dass dieser Sprachgebrauch hinter der neutestamentlichen Vorstellung steht.

Über weite Strecken erinnert dieses Gedicht an „Marias Lobgesang“ (Lk 1,46 ff.). In beiden Texten ist von der Entmachtung der Mächtigen die Rede. Es besteht also durchaus eine gewisse inhaltliche Nähe des Gedankengangs. Aber auch eine gewisse

„Verwandtschaft zu Dan 7 ist nicht zu leugnen. Das »Haupt der Tage« erinnert durchaus an den »Uralten an Tagen«.⁴⁷ Im Unterschied zu Dan 7 tritt dieser Menschensohn *nicht nach* vollzogenem Gericht an der Welt auf, sondern er führt es durch (46,4).“⁴⁸

Dies ist ein wichtiger Unterschied; Dan 7,11-13 heißt es:

„¹¹ Ich merkte auf um der großen Reden willen, die das Horn redete, und ich sah, wie das Tier getötet wurde und sein Leib umkam und ins Feuer geworfen wurde.¹² Und mit der Macht der andern Tiere war es auch aus; denn es war ihnen Zeit und Stunde bestimmt, wie lang ein jedes leben sollte.

¹³ Ich sah in diesem Gesicht in der Nacht, und siehe, es kam einer mit den Wolken des Himmels wie eines Menschen Sohn und gelangte zu dem, der uralt war, und wurde vor ihn gebracht.“

Während die Verse 11 und 12 eindeutig von einem Gerichtsakt an den widergöttlichen „Tieren“ handeln, erscheint in V. 13 der „Menschensohnliche“. In Hen 46,4 heißt es dagegen:

„Und dieser Menschensohn, den du gesehen hast, wird die Könige und die Mächtigen hochreißen von ihren Ruhelagern und die Starken von ihren Thronen; er wird die Zügel der Starken lösen und die Zähne der Sünder zerschlagen.“⁴⁹

Dies ist eindeutig eine Gerichtsfunktion, vergleichbar mit Lk 1:

„⁵¹ Er übt Gewalt mit seinem Arm und zerstreut, die hoffärtig sind in ihres Herzens Sinn,⁵² Er stößt die Gewaltigen vom Thron und erhebt die Niedrigen.“

Als Hintergrund für die neutestamentliche Menschensohnvorstellungen, insbe-

45. (2) „nach jenem Menschensohn“, (3) „Dies ist der Menschensohn“.

46. Hans MAASS, „Bist du, der da kommen soll?“, Beiträge Pädagogischer Arbeit (Sonderband), 38. Jahrgang, Karlsruhe 1995, S. 73

47. Dan 7,9.13

48. Maaß, a.a.O., S. 19

49. Uhlig, a.a.O.

sondere vom „kommenden Menschensohn“, müssen diese Texte in jedem Fall mitbedacht werden.

Ähnlich wird die Rolle des Menschensohns in äthHen 61/62 beschrieben; dort ist allerdings zunächst von einem „Erwählten“ die Rede, so dass man den Eindruck gewinnen könnte, es handle sich um zwei verschiedene Gestalten.

Bei genauerem Hinsehen stellt man jedoch fest, dass beide eine Gerichtsfunktion ausüben:

„(62,1) Und so befahl der Herr den Königen, den Mächtigen, den Hohen und denen, die die Erde besitzen, und sprach: „Macht eure Augen auf und erhebt eure Hörner, wenn ihr den Erwählten zu erkennen vermögt. (2) Und der Herr der Geister setzte (ihn) auf den Thron seiner Herrlichkeit, und der Geist der Gerechtigkeit ist über ihm ausgegossen und die Rede seines Mundes tötet alle Sünder, und alle Frevler werden von seinem Angesicht vertilgt. (3) Und an jenem Tage werden alle Könige, Mächtigen, Hohen und die, die die Erde besitzen, sich erheben, und sie werden ihn sehen, und sie werden ihn erkennen, wie er auf dem Thron seiner Herrlichkeit sitzt und vor ihm Gerechtigkeit (= recht) gerichtet wird, und eine leere Rede wird niemand vor ihm führen können. (4) Und Schmerz wird über sie kommen, [...]“⁵⁰

Vom Menschensohn ist ab V 5 die Rede:

„(5) Und ein Teil von ihnen wird den (anderen) Teil (an)sehen, und sie werden erschrecken und werden ihr Angesicht senken, und Schmerz wird sie ergreifen, wenn sie jenen Menschensohn sitzen sehen auf dem Thron seiner Herrlichkeit. (6) Und die Könige und Mächtigen und alle, die die Erde besitzen, werden den rühmen und verherrlichen und erhöhen, der alles beherrscht, was verborgen ist. (7) Denn zuvor ist der Menschensohn verborgen gewesen, und der Höchste hat ihn angesichts seiner Macht bewahrt und ihn den Auserwählten offenbart. (8) Und die Gemeinde der Auserwählten und Heiligen wird gepflanzt werden, und alle Auserwählten werden an jenem Tage vor ihm stehen. (9) Und alle Könige und Mächtigen und Hohen und die, die das Festland beherrschen, werden vor ihm auf ihr Angesicht niederfallen und anbeten, und sie werden ihre Hoffnung auf jenen Menschensohn setzen und ihn anflehen und von ihm Barmherzigkeit erbitten. (10) Und jener Herr der Geister wird sie treiben, daß sie eilen und sich entfernen von seinem Angesicht, und ihre Angesichter werden mit Scham erfüllt, und auf ihre Angesichter wird Finsternis gehäuft werden. (11) Und er wird sie den Strafengeln ausliefern, damit sie Vergeltung an ihnen üben (dafür), daß sie seine Kinder und Auserwählten unterdrückt haben.“

In meiner Untersuchung von 1995 habe ich die Frage, wie sich die Aussagen über beide Gestalten inhaltlich unterscheiden, noch beantwortet:

„Man kann vielleicht sagen, daß dem Menschensohn vor allem die *Rechtfertigung* der Heiligen und Gerechten durch die Vernichtung der Könige und Mächtigen zukommt. Deshalb ist er während der gesamten Dauer der Weltgeschichte verbor-

50. Uhlig, a.a.O.

gen und nur den Heiligen bekannt (48,4-6). Er tritt erst in dem Augenblick öffentlich auf, in dem das Gericht an den Mächtigen vollzogen wird (62,5-7).⁵¹

Die Gestalt des „Erwählten“ beschrieb ich damals:

„Vom Erwählten ist dagegen eher die Rede, wenn die Perspektive der *Rettung* der Gerechten und Auserwählten und ihre Stärkung in der Bedrängnis durch Erweise seiner Macht im Blick ist.“⁵²

Vielleicht wird aber ihr Handeln doch zu ähnlich beschrieben, um dies als einziges Unterscheidungsmerkmal aufrechterhalten zu können. Vielmehr dürfte die Zusammengehörigkeit *des* Auserwählten mit *den* Auserwählten das ausschlaggebendere Motiv sein; denn vom „Menschensohn“ ist bereits in 48,2 die Rede. Dies muss als Hinweis auf den Menschensohn in der Apokalyptik genügen; da es ja nur darum geht, den geistigen und terminologischen Hintergrund des neutestamentlichen Begriffs anzudeuten. Dass dabei auch eine Fülle von Anspielungen auf Motive alttestamentlich-prophetischer Messiasverheißungen eine Rolle spielt (z.B. Jes 11,1 ff.), sei ebenfalls nur erwähnt, nicht näher ausgeführt.

h. Der kommende Menschensohn in den Evangelien

Theißen und Merz stellen mit Recht fest, dass „manche Worte vom zukünftigen Menschensohn nur auf dem Hintergrund der visionssprachlichen Tradition zu verstehen“ sind.⁵³

Theißen/Merz haben einige auffallende Unterschiede der Menschensohnworte in apokalyptischen Texten und Jesusworten tabellarisch zusammengestellt, z.B. dass im Neuen Testament vom Menschensohn außer Apk 1,13 nie vergleichend gesprochen wird, sondern als feststehendem Begriff; auch dass im Neuen Testament der Menschensohn „weniger eine Vernichtungs- als eine Rettungsaufgabe“ wahrnehme.⁵⁴

Dies muss noch ergänzt werden: teilweise ist der Hinweis auf den Menschensohn einfach eine Terminangabe, z.B. Mt 10,23 „bis der Menschensohn kommt“ oder Mk 9,1 Mt 16,27: „Es stehen einige hier, die werden den Tod nicht schmecken, bis sie den Menschensohn kommen sehen in seinem Reich“. Dies dürfte allerdings eine Abwandlung eines Mk-Logions sein, in dem davon die Rede

51. Maaß, a.a.O., S. 25 –

In äthHen 48,4-6 heißt es:

„⁴ Er wird ein Stab für die Gerechten sein, dass sie sich darauf stützen und nicht fallen; er wird das Licht der Völker und die Hoffnung der Betrübten sein.

⁵ Alle Erdbewohner fallen dann vor ihm nieder, beten an und preisen, loben und lobsingen dem Herrn der Geister.

⁶ Zu diesem Zwecke ward er auserwählt und vor Ihm verborgen, bevor die Welt geschaffen wurde, und er wird in Ewigkeit sein.“

52. Maaß, a.a.O., S. 26

53. Theißen/Merz, a.a.O., S. 475

54. Vgl. ebd.

ist, dass einige „das Reich Gottes kommen mit Kraft“ sehen werden (ἴδωσιν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει).

Insbesondere ist dies auch in Worten der Fall, die speziell das Endzeitgeschehen im Blick haben, z.B. Mk 13,26 mit Parallelen, Mt 24,39/Lk 17,30; Mt 24,44/Lk 12,40, Mt 25,31, vielleicht auch Lk 18,8: „Doch wenn der Menschensohn kommen wird, meinst du, er werde Glauben finden auf Erden?“

Solche Worte zeigen, dass zumindest in der synoptischen Tradition mit einem – den Menschen zwar nicht bekannten – aber doch feststehenden Termin für das „Kommen des Menschensohnes“ gerechnet wird.⁵⁵

i. Menschensohn und Gottesherrschaft

Bei diesen Überlegungen ist nicht die von Philipp Vielhauer aufgeworfene Problematik des Nebeneinanders der beiden Vorstellungskreise „Gottesherrschaft“ bzw. „Menschensohn“ berücksichtigt.⁵⁶ In der Tat besteht eine gewisse Spannung zwischen der Vorstellung eines kommenden Menschensohns und der bei Mk das Wirken Jesu eröffnenden Ansage:

„Mk1¹⁵ ... Die Zeit ist erfüllt und das Reich Gottes ist herbeigekommen. Tut Buße und glaubt an das Evangelium!“

Eine ähnliche Zeitvorstellung konkretisiert sich auch in dem Wort vom Heilen Jesu durch den Finger Gottes. Da dieses der Spruchquelle entstammt, soll es in den beiden Fassungen von Mt und Lk hier synoptisch dargestellt werden.

Mt 12	Lk 11
²⁸ Wenn ich aber die bösen Geister durch den Geist Gottes austreibe, so ist ja das Reich Gottes zu euch gekommen.	²⁰ Wenn ich aber durch Gottes Finger die bösen Geister austreibe, so ist ja das Reich Gottes zu euch gekommen.
εἰ δὲ ἐν πνεύματι θεοῦ ἐγὼ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, ἄρα ἔφθασεν ἐφ’ ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.	εἰ δὲ ἐν δακτύλῳ θεοῦ [ἐγὼ] ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, ἄρα ἔφθασεν ἐφ’ ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.

Nach dem Prinzip der schwierigeren Lesart (lectio difficilior) ist davon auszugehen, dass Lk die ursprünglichere Form erhalten hat, da sich die Mt-Fassung als Abwandlung der schwierigeren Lk-Fassung besser erklären lässt als umgekehrt. Dessen ungeachtet gehen aber beide Fassungen davon aus, dass die Gottesherrschaft im Handeln Jesu bereits zu den Empfängern gelangt ist.⁵⁷ Die Frage ist nun, ob sich beide Vorstellungen gegenseitig ausschließen.

Heinz Eduard Tödt hat sich nach Abschluss seiner großen Untersuchung zu den

55. Vgl. auch Apg 1,7: „Es gebührt euch nicht, Zeit oder Stunde zu wissen, die der Vater in seiner Macht bestimmt hat“ – οὐχ ὑμῶν ἐστὶν γινῶναι χρόνους ἢ καιροὺς οὓς ὁ πατήρ ἔθετο ἐν τῇ ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ. – Hier ist zwar nicht vom Kommen des Menschensohns die Rede, aber von der „Herrschaft“ (βασιλεία) Christi.

56. Vgl. Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu; in: Festschrift für Günther Dehn, hg. Wilhelm Schneemelcher, Neukirchen 1957, S. 51 ff.

57. Das Verb φθάνω bedeutet „hingelangen“ zT. sogar „früher hingelangen“

Menschensohnworten in den Evangelien in einem Exkurs mit Vielhauers These auseinandergesetzt.⁵⁸ Dabei kam er u.a. zu dem Ergebnis:

„Es ergibt sich also, daß das Nebeneinander der Begriffe Gottesreich und Menschensohn in den Evangelien dem Nebeneinander in der Logienquelle entspricht und demnach bereits durch die Tradition bedingt ist.“⁵⁹

Dies ist allerdings noch kein Beleg dafür, dass dieses Nebeneinander bereits in der Verkündigung Jesu bestand oder bestanden haben könnte. Dieser Nachweis wird nie mit letzter Sicherheit zu erbringen sein, lediglich der Nachweis, dass beide Vorstellungen sich nicht widersprechen oder gar ausschließen.

Wir müssen zunächst von folgenden Sachverhalten ausgehen:

- der Menschensohn übt in der jüdischen Apokalyptik ausschließlich richterliche Funktionen aus;⁶⁰
- das „Reich Gottes“ (ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ) bezeichnet in der Verkündigung Jesu keine „Zeit“, sondern ein Geschehen, Ereignisse bzw. Verhältnisse (vgl. Heilungen, siehe Lk 11,20, sowie Gleichnisse vom Säen und Sammeln);
- beide Vorstellungen sind nicht an das Handeln des Messias gebunden; deshalb fehlt auch diese Begrifflichkeit in beiden synoptischen Überlieferungen;
- Die rabbinischen Vorstellungen vom *olam habba* (אֵלֶּיךָ מָלְכוֹת) sprechen von einer Heilszeit, die der gegenwärtigen Zeit entgegengesetzt ist;
- ihr geht das Gericht Gottes (evtl. durch den „Menschensohn“⁶¹ oder durch Engel) voraus; ein (zeitlich begrenztes) messianisches Reich kann, muss aber nicht diesem Gericht vorausgehen.

Aus alledem wird deutlich, dass Jesus sowohl von einer ereignishaft herangelangten Gottesherrschaft als auch von einem künftigen Gottesgericht gesprochen haben kann, ohne dass dies in Spannung zueinander gestanden oder gar einen

58. Heinz Eduard TÖDT, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*, Gütersloher Verlags-
haus Gerd Mohn, Gütersloh 1959, Exkurs VI, S. 298 ff.

59. Ebd., S. 304

60. Mit Recht stellt Tödt, a.a.O., S. 19, bezüglich des „Menschengleichen“ in Dan 7,13 fest: „Es wird weder gesagt noch angedeutet, daß der *Mensch* die Völker *richtet*; er übernimmt vielmehr die Regentschaft, die ihm in einer himmlischen Inthronisationsszene durch den Hochbetagten übertragen wird.“ – Vom Gericht (מִשְׁפָּט) ist bereits vorher (V. 10) die Rede. Allerdings wird man das Buch Daniel auch nicht im Vollsinn zur Apokalyptik rechnen dürfen. Denn Daniel denkt noch korporativ in „geschlossenen“ Reichen und damit auch an *ganz* Israel, während die eigentliche Apokalyptik *innerhalb* des Volkes Israel die Grenze zieht zwischen Gerechten und Ungerechten und damit zwischen Erlösten und Verdammten. Diesen Unterschied sollte man nicht übersehen!

Auch Stefan SCHREIBER, *Die Anfänge der Christologie*. Deutungen Jesu im Neuen Testament, Neukirchener Verlagsgesellschaft, Neukirchen-Vlyn 2015, S. 71, weiß, dass der Begriff Menschensohn in der Apokalyptik eine „machtvolle endzeitliche Gerichts- und Herrschergestalt“ bezeichnet. Er zieht aber nicht die Konsequenz, dass traditionelle Funktionen des Menschensohnes in der nach-
österlichen christlichen Verkündigung auf den Christus übertragen werden.

61. Nach äthHen 47,3 wird dieses allerdings durch den „Herrn der Geister“ direkt ausgeübt; es gibt also keine strikte Trennung dieser Funktion.

Widerspruch bedeutet hätte. Auch nach Vielhauers Feststellung zu Mk 8,38 und 9,1: „aus der Zusammenstellung beider Worte geht nicht einmal hervor, wie Markus sich das Verhältnis von Menschensohn und Gottesreich vorgestellt hat“,⁶² steht dies nicht im Widerspruch zu diesen Ergebnissen, weil eine solche Verhältnisbestimmung nicht erforderlich ist.

1.4 Vom Menschensohn zu Christus

a. *Ungleiche Verteilung von Christus und Menschensohn im Neuen Testament*

Es ist auffallend, dass der Christustitel bei den Synoptikern im Gegensatz zum Menschensohntitel nur sehr spärlich belegt ist: bei Mk außer der Überschrift nur noch in 9,41 (ohne Parallele des Verses bei Mt und Lk), sowie an zwei Stellen in der Passionsgeschichte.

Außerdem kommt dieser Titel im MkEv zweimal ohne direkten Bezug auf Jesus vor: Mk 12,35 in einer Lehrdiskussion, ob der Christus Davids Sohn sei, und in der Mk-Apokalypse 13,21 als Warnung vor falschen „Christussen“, bei Mt und Lk jeweils in den Kindheitsgeschichten und an wenigen anderen Stellen. Er fehlt aber völlig im Überlieferungsgut der Spruchquelle, in der ein Großteil der Wortverkündigung Jesu gesammelt und überliefert wurde. Ihre theologische Besonderheit besteht darin, dass sie keine Passions- und Ostererzählungen enthält, nicht einmal Hinweise darauf. Allenfalls könnte man in dem Wort von der Kreuznachfolge Mt 10,38/Lk 14,27 eine Anspielung auf Jesu Kreuzigung sehen, da dieses Wort allerdings auch in Mk 8,34 überliefert ist, sehe ich keinen zwingenden Grund, es der Spruchquelle zuzuweisen.

In den Briefen (ohne Apostelgeschichte und Johannesoffenbarung!) kommt der Christustitel fast 300 mal vor, der Menschensohntitel dagegen gar nicht. Dies ist auffällig und verlangt nach einer Erklärung.

Sicher stellen Theißen/Merz mit Recht fest:

„Schon vor Kreuz und Ostern wurde Jesus im Lichte »messianischer« Erwartungen gesehen. [...] Die Ostererscheinungen gaben den Jüngern die Gewißheit, daß Jesus lebt. Diese Gewißheit alleine hätte aber nicht zur Entstehung der nachösterlichen Christologie geführt“.⁶³

Richtig ist auch die anschließende Feststellung:

„Niemand wird zum Messias, zum Sohn Gottes oder zum Kyrios, weil er von den Toten aufersteht.“

Wobei stillschweigend der jüdische Messiasstitel unterstellt wird, obwohl dieser Titel im gesamten Neuen Testament nur zweimal vorkommt, Joh 1,41 und 4,25; dabei dürfte es sich um eine historisierende Bemerkung handeln.

b. *Jesus als der Christus*

Die Frage ist allerdings, was schließlich zu dieser Christologie geführt hat. Einen

62. Vgl. Tödt, a.a.O., S. 304

63. Theißen/Merz, a.a.O., S. 480

deutlichen Hinweis gibt bereits die Bekenntnisformel, die Paulus nach eigenem Bekunden bereits übernommen und weitergegeben hat (1.Kor 15,3); dort heißt es in V. 4: „und dass er auferstanden ist am dritten Tage nach der Schrift“. In der Regel wird nach Schriftstellen gesucht, aus denen sich die Zeitbestimmung „am dritten Tage“ ableiten lässt. Sieht man sich jedoch die gesamte Formel in den Versen 3-5 an, stellt man fest, sie dass an zwei Stellen auf die Schrift verweist:

„Dass Christus gestorben ist für unsre Sünden nach der Schrift;

⁴ und dass er begraben worden ist;

und dass er auferstanden ist am dritten Tage nach der Schrift;

⁵ und dass er gesehen worden ist von Kephas, danach von den Zwölfen.

Dies zeigt: auf die Schrift wird dort verwiesen, wo es um eine theologische Deutung geht, die aus dem Geschehen nicht unmittelbar hervorgeht, sondern einer besonderen Begründung bedarf. Dass ein Mensch gestorben ist, lässt sich durch Wahrnehmung feststellen; dass er aber „für unsere Sünden gestorben ist“ nicht. Dies hat die frühe Christenheit aus der Schrift, wahrscheinlich aus Jes 53, abgeleitet. Dass er begraben wurde, steht in der Formel ohne Verweis auf die Schrift; dies ist ebenfalls sinnlich wahrnehmbar – ebenso die Visionen; daraus geht aber nicht hervor, dass diese auf seine Auferstehung zurückzuführen sind. Auch die Auferstehung – egal, an welchem Tag – muss daher aus der Schrift abgeleitet werden; vermutlich entnahm man dies ebenfalls Jes 53. Dies lässt sich allerdings leider nicht eindeutig belegen.

Einen Hinweis, dass auch in der rabbinischen Tradition die Bedeutung von Jes 53,12 über den leiblichen Tod hinaus gedeutet wurde, kann man vielleicht einer Stelle aus Traktat Sota 14 a entnehmen.

c. *Exkurs: Jes 53 und Mose im Traktat Sota*

Eigentlich geht es in diesem Traktat um halachische Regelungen bei Ehebruchsverdacht. In diesem Zusammenhang werden u.a. biblisch bekannte Personen genannt, die sich von ihren Augen verführen ließen, z.B. Simson oder Absalom, aber auch rühmliche Gegenbeispiele. So wird etwa in Mischna I,8 Joseph mit den Worten gerühmt,

„UNTER SEINEN BRÜDERN GAB ES KEINEN BEDEUTENDEREN ALS IHN, WIE ES HEISST [Gen 50,7]: *da zog Joseph hin, um seinen Vater zu begraben, und es zogen mit ihm Wagen und Reiter*“. Außerdem gilt es als Zeichen der Bedeutung Josephs, dass „KEIN ANDERER ALS MOŠE SICH MIT IHM⁶⁴ BEFASSTE. MOŠE WAREN DIE GEBEINE JOSEPHS BESCHIEDEN, UND IN JISRAÉL GAB ES KEINEN BEDEUTENDEREN ALS IHN, WIE ES HEISST [Ex 13,19]: *da nahm Moše die Gebeine Josephs mit*“.

Danach kommt Mose selbst an die Reihe, und auch von ihm heißt es:

„UND AUCH DARIN GAB ES KEINEN BEDEUTENDEREN ALS MOŠE, INDEM GOTT SELBST SICH MIT IHM⁵⁶ BEFASSTE, WIE ES HEISST [Dtn 34,6]: *und er begrub ihn im Tal*.“

64. Goldschmidt VI, 31 f., Anm. 295: „Mit seiner Bestattung.“

Auf diese Schriftstelle samt Deutung bezieht sich in der Gemara die Diskussion, warum es Mose dann nicht gewährt wurde, mit den anderen in das verheißene Land einzuziehen. Ungeachtet anderer biblischer Begründungen für Moses Tod außerhalb des verheißenen Landes (etwa in Num 20,12) wird im Talmud darüber nachgedacht, welches Interesse Mose selbst gehabt habe, in das verheißene Land einzuziehen. Dabei wird R. Šimlaj zitiert:

„Da sprach der Heilige, gepriesen sei er, zu ihm: Du möchtest ja nur die Belohnung erhalten, und ich rechne es dir an, als hättest du sie ausgeübt. Daher heißt es [Jes 53,12]: *Ich will ihm einen Anteil geben unter Vielen, und mit Mächtigen soll er Beute teilen, weil er sich dem Tode hingab und unter die Frevler zählen ließ, während er doch die Sünden vieler getragen hat und für die Frevler herantrat. – Ich will ihm einen Anteil geben unter vielen; man könnte glauben unter den letzteren und nicht unter den ersteren, so heißt es: und mit Mächtigen soll er Beute teilen, mit Abraham, Jiçaq und Ja’aqob, die in der Tora und guten Werken mächtig waren. – Weil er sich dem Tode hingab. Er gab sich dem Tode preis, wie es heißt [Ex 32,32]: wenn aber nicht, lösche mich doch aus &c. – Unter die Frevler zählen ließ, er wird unter die in der Wüste Verstorbenen gezählt. – Während er doch die Sünden vieler getragen hat, er sühnte das Ereignis mit dem Kalbe. – Und für die Frevler herantrat, er flehte um Erbarmen für die Frevler Jisraéls, dass sie in Buße zurückkehren, denn unter »herantreten« ist die Fürbitte zu verstehen, wie es heißt [Jer 7,16]: du sollst für dieses Volk nicht bitten, keine Klage und kein Gebet für sie erheben, und an mich nicht herantreten.“⁶⁵*

Hier handelt es sich um einen richtiggehenden Midrasch zu den einzelnen Aussagen von Jes 53,12; diese werden dabei auf bestimmte verdienstvolle Handlungen Moses gedeutet. Auffällig ist daran zunächst, dass diese Stelle überhaupt auf Mose bezogen wird; er gilt offensichtlich als der „Gottesknecht“⁶⁶ schlechthin; dabei findet R. Šimlaj für die Einzelheiten, die an diesem Gottesknecht als Besonderheit hervorgehoben werden, in Moses Leben die jeweiligen Entsprechungen. Das „Anteil geben“ sieht er darin, dass Mose nach dem irdischen Leben aufgrund seiner vielfältigen Bewährungen eine „Belohnung“ (שכר) erhält. Dieser Gedanke setzt allerdings ein Leben in der kommenden Welt voraus.

d. Rekonstruktion einer denkbaren Entwicklung der Christologie

Unter der Voraussetzung, dass Jes 53,12 im rabbinischen Judentum auf ein Leben des Gottesknechtes in der kommenden Welt verstanden wurde,⁶⁷ ist es nicht abwegig, dass auch schon die frühe Christenheit, nachdem sie Jes 53 als Modell des Leidens des Gerechten für die Sünden der Vielen entdeckt hatte, wie die spätere rabbinische Auslegung in dem „Anteil“ einen Hinweis auf die Auferweckung Jesu sah und damit diesen Vers christologisch deutete. Dies muss im

65. Goldschmidt VI, 55 f.

66. Vgl. ab 52,13: „Siehe, meinem Knecht wird's gelingen – הִנֵּה יִשְׁכַּל עַבְדִּי“

67. Auch wenn R. Šimlaj erst um 250 wirkte

hellenistischen Raum (Antiochia?) erfolgt sein, da dort der Begriff „Menschensohn“ offensichtlich missverständlich bis unverständlich war, so dass er durch den Begriff eines „Gesalbten“ (Χριστός) ersetzt wurde. Dies könnte die auffällige Verteilung beider Begriffe einerseits auf die Schriften, die im hellenistischen Bereich verbreitet waren (Briefliteratur), und Schriften, die vom Wirken Jesu im jüdischen Bereich erzählten (Synoptiker) andererseits, erklären.

Theißen/Merz setzen voraus, dass „messianische« Erwartungen⁶⁸ durch Jesu Kreuzigung enttäuscht wurden; sie verweisen darauf: „Die Resignation der Emmausjünger zeigt das Scheitern solcher Erwartungen.“ Aber wenn man den einzelnen Texten folgt, kommt man nicht automatisch zu der Erkenntnis: „Die Ostererscheinungen gaben den Jüngern die Gewißheit, daß Jesus lebt.“⁶⁹ Dies widerspricht bereits dem klaren Textbefund der Erscheinungserzählungen: Denn in all diesen Erzählungen – sowohl bei den Synoptikern als auch bei Joh – werden diese Erscheinungen zunächst nicht als Erscheinung des Auferstandenen erkannt. Er muss sich zuerst zu erkennen geben. In der Emmaus-Erzählung erfolgt dies in zwei Stufen, zunächst durch Auslegung der Schrift (Lk 24,27), endgültig beim symbolischen Brotbrechen, für das sogar fast wörtlich die Deuteworte der Abendmahlsfeier verwendet werden.⁷⁰ Hinzu kommt: Die in 1.Kor 15 überlieferte Bekenntnisformel hat ebenfalls ergeben, dass die Aussage „auferweckt“ mit der Schrift begründet wird. Daher muss man wohl sagen, dass Theißen und Merz zwar die Reihenfolge richtig darstellen, wohl aber nicht die tatsächliche Ursache.

1.5 Das Auferstehungsbekenntnis als Kernbotschaft der ersten Christen

a. Die „Auferstehungsleugner“ in Korinth

Im Blick auf eine der verschiedenen Gruppen in Korinth, die meist als „Auferstehungsleugner“ bezeichnet wird, betont Paulus in 1.Kor 15:

„¹² ... wie sagen dann einige unter euch: Es gibt keine Auferstehung der Toten? ¹³ Gibt es keine Auferstehung der Toten, so ist auch Christus nicht auferstanden. ¹⁴ Ist aber Christus nicht auferstanden, so ist unsre Predigt vergeblich, so ist auch euer Glaube vergeblich.“

Es ist nicht davon auszugehen, dass diese Gruppe aus grundsätzlichen philosophisch-anthropologischen Überlegungen überhaupt nicht an eine Auferstehung glaubte, denn dann hätten sie auch Jesu Auferstehung leugnen müssen, wie Paulus schlüssig folgert. Eher ist – auch im Blick auf sonstige charismatische Erscheinungen in dieser Gemeinde – daran zu denken, dass sie wie jene Gruppe dach-

68. Theißen/Merz, a.a.O. S. 480

69. Ebd.

70. Lk 24,30 „nahm er das Brot, dankte, brach's und gab's ihnen. – λαβὼν τὸν ἄρτον εὐλόγησεν καὶ κλάσας ἐπέδίδου αὐτοῖς“ vgl. Lk 22,19: Und er nahm das Brot, dankte und brach's und gab's ihnen – Καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς

ten, die 2. Tim 2,18 als solche charakterisiert wird,

„die von der Wahrheit abgeirrt sind und sagen, die Auferstehung sei schon geschehen, und bringen einige vom Glauben ab“.⁷¹

Auch die korinthische Gruppe könnte ihre charismatischen Erlebnisse als schon verwirklichte Auferstehung gedeutet haben. Helmut Köster urteilt darüber:

„Die Frage, wer denn die in dem eschatologischen Teil des 1. Korintherbriefes (15,1-58) bekämpften Auferstehungsleugner eigentlich waren, ist eines der umstrittensten Probleme der neutestamentlichen Exegese. Sicher ist, daß es sich nicht einfach um Gemeindeglieder handelte, die noch im heidnischen Unglauben befangen waren und deshalb die Auferstehung leugneten. Vielmehr müssen hier die gleichen religiösen Enthusiasten gemeint sein, die auch sonst in diesem Brief angegriffen werden. Aber ob sie statt des Glaubens an die Auferstehung eine Lehre von der Unsterblichkeit der Seele vertreten haben, oder ob sie annahmen, daß schon vor der Parusie die volle Teilnahme am Heil mit Christus in Erfüllung gegangen sei, läßt sich nicht sagen. Jedenfalls glaubten sie nicht, daß mit dem Tode alles aus sei; denn sonst würden sie wohl kaum die Vikariatstaufe für schon Verstorbene geübt haben (1.Kor 15,29). Das Selbstbewußtsein der Korinther kommt auch hier darin zum Ausdruck, daß sie sich schon jetzt im vollen Besitz aller verheißenen Heilsgüter wissen.“⁷²

Bei Versuchen einer definitiven Beschreibung urchristlicher Sondergruppen ist also größte Vorsicht geboten; denn das Christentum war zur Zeit des Paulus noch im Werden und daher an den Rändern noch unschärfer als während aller folgenden Jahrhunderte seines Bestehens.

b. Allmählicher Wandel der Naherwartung bei Paulus

Dem über Jahrhunderte hinweg üblichen dogmatischen Umgang mit biblischen Texten⁷³ entspricht es, undifferenziert von der Naherwartung des Apostels zu sprechen. Dabei wird allerdings übersehen, dass sich bei ihm selbst innerhalb weniger Jahre ein leichter Wandel vollzogen hat.

Wichtig ist Marxens Hinweis zu 1. Thess 4,13 ff.: „Der Apostel »behandelt« hier kein Thema, sondern er erörtert es gezielt, im Blick auf *konkrete* Menschen.“⁷⁴

Marxsen wendet sich damit auch gegen die häufig geäußerte Meinung, Paulus habe darüber bei der Missionierung wegen seiner überstürzten Abreise (vgl. Apg 17,10) nicht mehr darauf eingehen können und müsse dies jetzt nachholen. Marxsen hält diesem Argument mit Recht entgegen:

„Wer damit rechnet, die Parusie noch zu seinen Lebzeiten zu erleben, wartet für

71. οἵτινες περὶ τὴν ἀλήθειαν ἠστούχησαν, λέγοντες [τὴν] ἀνάστασιν ἤδη γεγονέναι, καὶ ἀνατρέπουσιν τὴν τινῶν πίστιν.

72. Helmut KÖSTER, *Einführung in das Neue Testament*, Verlag Walter de Gruyter, Berlin/New York 1980, S. 558 f.

73. Davor warnt auch Willi MARXSEN, *Der erste Brief an die Thessalonicher* (ZBK 11.1), Theologischer Verlag, Zürich 1979, S. 63

74. Ebd.

sich nicht auf eine Auferweckung vom Tode. Paulus holt hier also keineswegs eine dogmatische Belehrung nach, über die die Thessalonicher informiert sein müssen, damit sie wissen, was nach ihrem Tode auf sie einmal wartet und warum sie für sich selbst trotz des zu erwartenden Todes Hoffnung haben können. Das Thema Auferstehung der Toten hat für die Leser lediglich Bedeutung im Blick auf bereits verstorbene Christen.⁷⁵

In meinem Exemplar dieses Kommentars habe ich eine eigene maschinenschriftliche Notiz vom 4. 6. 1988 entdeckt, die ich hier auszugsweise zitieren möchte: Es sei

„nicht anzunehmen, daß Paulus diese »Lehre« bei seiner Mission vortrug; ein derartiges Kompendium würde doch jeden missionarischen Impuls töten!

Wer missioniert, wirbt! Wer wirbt, trägt seinen Zuhörern keine umfassenden Lehren vor, sondern das, was sie unmittelbar anspricht: hier: was sie bei der bald kommenden Parusie zu erwarten haben!

Eine Belehrung über das Geschick derer, die dann gar nicht mehr leben, würde ja den missionarischen Impuls, der von der Naherwartung ausgeht, zerstören.“

Es handelt sich also um ein missionsstrategisches Argument, das ich auch heute nach über siebenundzwanzig Jahren noch für richtig halte, zumal meine damalige Notiz anschließend weitergeht:

„Solche »Nachbesserungen« bleiben den Briefen vorbehalten, nicht weil Paulus nicht mit solchen »Störfällen« gerechnet hätte (er wußte um Stephanus und Jakobus, vielleicht waren auch von den 500 Zeugen aus 1.Kor 15 damals schon einige tot!), sondern weil dies zum Zeitpunkt der Mission nicht aktuell war und missionspsychologisch unsinnig gewesen wäre, auf dieses Thema überhaupt einzugehen.“

Damit ist bereits ein weiterer Text angesprochen, der einen allmählichen Wandel in der paulinischen Naherwartung markiert. Die Abfassungszeit des 1.Kor lässt sich nicht genau festlegen; es muss jedenfalls in einem Frühjahr gewesen sein, denn nach Kap 16,8 will er noch „bis Pfingsten“ im Ephesus bleiben.⁷⁶ Da aber der Brief aufgrund unterschiedlicher vorausgesetzter Gemeindesituationen in seiner heutigen Gestalt möglicherweise aus zwei ursprünglich selbstständigen Schreiben zusammengesetzt ist,⁷⁷ lässt sich das in Frage kommende Frühjahr nicht genau bestimmen; Vielhauer geht davon aus: „Der 1Kor war im Frühjahr 55, 56 oder 57 in Ephesus abgefaßt worden.“⁷⁸ Für den 1.Thess lässt sich „die

75. Ebd., S. 64

76. ἐν ἑφάσω ἕως τῆς πεντηκοστῆς – Eugen Roth hat daher in seinem humoristischen Gedicht über die neutestamentlichen Schriften den Vers gemacht: „Sankt Paul schrieb einen ganzen Winter den längsten Brief an die Korinther.“ Vgl. Eugen Roth, Die Frau in der Weltgeschichte. Ein heiteres Buch mit 60 Bildern von Ernst Penzoldt, München, Wien 1990, S. 36-38

77. Vgl. Philipp VIELHAUER, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, de Gruyter Lehrbuch, Verlag Walter de Gruyter, Berlin 1975 (3. Druck 1981), S. 140 f.

78. Ebd., S. 155

Abfassung des Briefes 50/51 in Korinth mit ziemlicher Sicherheit erschließen.⁷⁹ Der zeitliche Abstand beider Briefe beträgt also etwa fünf Jahre. In dieser Zeit ist einiges geschehen. Nicht nur in Thessalonich sind mittlerweile Gemeindeglieder gestorben, sondern auch in der Liste der ersten Auferstehungszeugen muss Paulus 1.Kor 15,6 einräumen:

„Danach ist er gesehen worden von mehr als fünfhundert Brüdern auf einmal, von denen die meisten noch heute leben, einige aber sind entschlafen.“

Dementsprechend klingt auch seine eigene Parusieerwartung zurückhaltender. Hatte er in 1.Thess 4 noch geschrieben:

„¹⁷ Danach werden wir, die wir leben und übrig bleiben, zugleich mit ihnen entrückt werden auf den Wolken in die Luft, dem Herrn entgegen; und so werden wir bei dem Herrn sein allezeit.“

so geht er im 1.Korintherbrief bereits von einem zeitlich festgelegten Ablauf der Totenauferstehung und der Endereignisse bei der Parusie aus:

„¹⁵²³ Ein jeder aber in seiner Ordnung: als Erstling Christus; danach, wenn er kommen wird, die, die Christus angehören; ²⁴ danach das Ende, wenn er das Reich Gott, dem Vater, übergeben wird, nachdem er alle Herrschaft und alle Macht und Gewalt vernichtet hat.“

Der Unterschied besteht darin, dass er nicht mehr schreibt, „wir, die wir leben und übrig bleiben“, sondern in 3.Pers. „die, die Christus angehören“ nennt. Er schließt damit zwar nicht aus, dass auch er zu diesen gehören wird, aber er stellt es auch nicht mehr so selbstverständlich fest wie etwa 5 Jahre zuvor.

Mit diesem Wandel in der Naherwartung geht auch ein Wandel hinsichtlich der Auferstehungsvorstellungen einher. In 1.Kor 15 argumentiert Paulus anders als in 1.Thess 4! Einwände verschiedenster Art gegen eine Auferstehung werden jetzt erörtert und aus der Sicht des Paulus widerlegt – bis hin zu der Frage, in welcher Weise die Toten auferstehen werden, die er mit dem Hinweis auf unterschiedliche Fleischsorten, den verschiedenen Glanz der Himmelskörper und in einem Vergleich mit der unterschiedlichen Gestalt von Saatkorn und Pflanze beantwortet (V. 35 ff.).

Auch wenn dies von Paulus noch nicht im Sinn einer „Auferstehungsdogmatik“ gemeint war, lässt es sich doch als deren Beginn verstehen. Über eines muss man sich dabei jedoch im Klaren sein: Diese Vorstellungen sind nicht das, was die allerersten Christen glaubten, sondern was sich aus Grundüberzeugungen allmählich entwickelte.

2. Die umstrittene Heidenmission

2.1 Jesus war kein Heidenmissionar

a. Grenzüberschreitungen

Über die Begegnung Jesu mit dem römischen Hauptmann und mit der syrophö-

79. Ebd., S. 89

nizischen Frau haben wir bereits gesprochen. So positiv dabei – zumindest am Ende dieser jeweiligen Erzählungen – Jesu Einstellung zu diesen Nichtjuden dargestellt wird, dürfen diese Erzählungen allerdings weder als Beispiele dafür angesehen werden, dass Jesus einen Auftrag an Nichtjuden empfand, noch dass seine Jünger daraus einen entsprechenden Auftrag ableiten konnten.

Hier wird weiterhin zu gelten haben, was in zwei bereits genannten Texten zum Ausdruck kam:

Mt 15²⁴ „Ich bin nur gesandt zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel.“

Mt 10^{5 f.} „Geht nicht den Weg zu den Heiden und zieht in keine Stadt der Samariter, ⁶ sondern geht hin zu den verlorenen Schafen aus dem Hause Israel“

Beide Zitate stammen aus dem MtEv, in beiden ist von „den verlorenen Schafen des Hauses Israel“ die Rede. Dies dürfte der Grundeinstellung der ersten Jünger Jesu entsprechen.

Dennoch beschränkte Jesus sein Wirken nicht nur auf Galiläa. Mt stellt etwa in 4,25 fest, Jesus sei „eine große Menge aus Galiläa, aus den Zehn Städten, aus Jerusalem, aus Judäa und von jenseits des Jordans“ gefolgt. Dies ist allerdings ein Sammelbegriff für das Reich der Herodes; nur Samaria fehlt in dieser Aufzählung. Sie ist daher historisch nicht allzu ernstzunehmen.

Anders ist dagegen die Feststellung in Mk 5 zu werten. Dort heißt es von einem Geheilten aus der „Gegend der Gerasener“⁸⁰:

„²⁰ Und er ging hin und fing an, in den Zehn Städten auszurufen, welch große Wohltat ihm Jesus getan hatte; und jedermann verwunderte sich.“

Vorausgegangen war, dass Jesus mit seinen Jüngern mit dem Schiff auf die Ostseite des Sees gefahren war. Ein Grund dafür ist ebensowenig ersichtlich wie eine konkrete Situation; denn dass das große Gleichniskapitel eine Sammlung solcher Erzählungen und keine am Stück gehaltene Rede darstellt, dürfte allgemein einleuchten.⁸¹ Warum aber fährt Jesus mit seinen Jüngern auf die andere Seite des Sees? Ein besonderer Grund wird nicht genannt, auch keine geplante Tätigkeit in diesem Gebiet; denn nur eine einzige Wunderheilung, die so auch nicht vorgesehen war, wird erzählt, ehe Jesus und seine Jünger in 5,21 wieder zurückfahren. Alle Vermutungen wären reine Spekulation.

Anders ist die Situation in Mk 6,31; nach dem Bericht über den Tod Johannes d. Täufers (6,14-29), der den Erzählfaden von der Aussendung der Jünger Jesu (6,7-13) unterbricht, wird zunächst die Rückkehr der Jünger und ihr „Tätigkeitsbericht“ erwähnt (V. 30); danach zieht sich Jesus mit seinen Jüngern an einen

80. In Mk 5,1 liest u.a. der Codex Alexandrinus statt Γερασηνῶν – Γαδαρηνων. Dies wäre dann nach Josephus, Ant.Jud. XVII,11.4 eindeutig syrisches Gebiet: „... während die Griechenstädte Gaza, Gadara und Hippos von demselben durch den Caesar getrennt und mit Syrien verbunden wurden.“

81. Nach Lührmann, a.a.O., S. 80, „können wir aus 4,1-34 erfahren, was nach Mk »Nähe der Gottesherrschaft« heißt“.

einsamen Ort (ἔρημον τόπον) zurück, den sie per Schiff erreichen. Wo dieser „einsame Ort“⁸² lag, wird nicht näher ausgeführt. Er muss nicht auf der Ostseite des Sees gelegen haben. Der im Evangelium zuletzt genannte Ort war Nazareth (6,1 ff.); weil er dort abgelehnt wurde, zog er in den umliegenden Ortschaften lehrend umher (6,6).⁸³ Er befindet sich also mit seinen Jüngern nach dieser topografischen Vorstellung des MkEv immer noch im galiläischen Gebiet, offensichtlich aber am See, d.h. in oder bei Kapernaum. Wenn nach 6,33 die Menschen, die Jesus mit seinen Jüngern wegfahren sahen, beobachten konnten, wo Jesus an Land ging, und zu Fuß dorthin gelangt sein konnten, konnte dieser Ort nicht auf der anderen Seite des Sees gelegen haben. Lührmann hält diesen Vers zwar für redaktionell.⁸⁴ Da wir aber nach der topografischen Vorstellung des MkEv fragen, ist dies unerheblich.

Von Bedeutung ist diese Feststellung lediglich im Blick auf die folgende Speisungsgeschichte; aber auch dort wird keine Wüstengegend vorausgesetzt; denn die Jünger machen Jesus den Vorschlag, die Leute vor Einbruch der Dunkelheit in die umliegenden Dörfer und Gehöfte zu entlassen, um sich etwas zu essen zu kaufen.⁸⁵ Diese müssen also in erreichbarer Nähe gelegen haben. Die kirchliche Tradition lokalisiert diesen Platz bei Tabgha, was mit diesen Angaben des MkEv durchaus in Einklang zu bringen ist. Jedenfalls liegt dieser Ort nicht in der Dekapolis. Diese wird ausdrücklich erst wieder in Mk 7,31 erwähnt.

Nach der Fernheilung der Tochter der syrophönizischen Frau zieht Jesus wieder südwärts an „das Galiläische Meer“,⁸⁶ mitten in das Gebiet der Zehn Städte“.⁸⁷ Offensichtlich liegt dabei ein ausdrückliches Gewicht auf diesem Gebiet. Dies geht aus der Präposition (ἀνὰ μέσον) „mitten hinein“ hervor; denn die Ostseite des Sees liegt am Rand dieses Gebietes⁸⁸ und die Gegend um Bet Shean, zur Zeit Jesu Skythopolis, liegt nicht am See.

Aber geht es Mk mit dieser Bemerkung tatsächlich „darum, Jesus dorthin zurückzubringen, wo er bisher gewesen war“⁸⁹? Dies lässt sich nur hinsichtlich des

82. ἔρημος bedeutet nach Franz Passow, *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, (1857) unver. Nachdruck, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983, Bd. I,2, S. 1166, „einsam, verlassen, leer, öde, wüst, unbewohnt, unbebaut, unbewacht.“

83. Καὶ περιῆγεν τὰς κώμας κύκλῳ διδάσκων.

84. Lührmann, a.a.O., S. 118

85. ἀπόλυσον αὐτούς, ἵνα ἀπελθόντες εἰς τοὺς κύκλῳ ἀγροὺς καὶ κώμας ἀγοράσωσιν ἑαυτοῖς τί φάγωσιν.

86. So bezeichnet Mk den See bereits Mk 1,16; als „See Genezareth“ (λίμνη Γεννησαρέτ) wird er nur Lk 5,1 bezeichnet. Die Bezeichnung „Genezareth“ taucht bei Mk nur als Ortsbezeichnung auf (Mk 6,53). Die heutige Bezeichnung τῆς Γαλιλαίας ist biblisch überhaupt nicht belegt.

87. εἰς τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας ἀνὰ μέσον τῶν ὀρίων Δεκαπόλεως

88. Lührmann, a.a.O., S. 132, schließt daraus, dass „Mk nur vage Kenntnisse über Palästina (und Umgebung) besitzt“.

89. Ebd.

Begriffs „Galiläisches Meer“ aussagen, nicht aber, wenn vom Gebiet der Dekapolis die Rede ist; zwar stimmt die Behauptung: „Der Leser kennt die Dekapolis bereits aus 5,1-20 als die Gegend jenseits des Sees“;⁹⁰ dennoch ist es nicht Jesu eigentliches Wirkungsgebiet. Lührmann sieht darin die Bestätigung, dass Jesu

„Wunder 24-30 nicht Episode bleibt, sondern bestätigt wird durch ein zweites, abgesehen noch einmal von 5,1-20“.⁹¹

Dies liest sich, als ob es dabei um ein gezieltes, geradezu programmatisches Handeln Jesu auf nichtjüdischem Gebiet an nichtjüdischen Menschen gehe, obwohl Lührmann hinzufügt. „freilich spielt diese Lokalisierung in der Geschichte selber keine Rolle.“ Es mag durchaus in der Absicht des Mk gelegen haben, Jesu Wirken über die Grenzen Israels hinaus darzustellen; in der Absicht Jesu lag es jedoch sicher nicht. Insofern ist interessant, wie Lohmeyer diesen Abschnitt gliedert: Er schält einen gut strukturierten Kern heraus und sieht sowohl die geografische Verortung in V. 31 als auch des Schweigegebots in V. 36 als redaktionelle Zusätze des Mk an; daraus folgert er:

„Befreit man die alte Erzählung von diesen Zutaten, so tritt ein sprachlich und stilistisch merkwürdiges Gebilde heraus. Es besteht aus fünf längeren Sätzen, mit je drei Prädikaten, die zu kleineren Sätzen von etwa gleicher Länge aufgefüllt sind. Satz 1 und 5 sprechen von den Zuschauern, Satz 2 – 4 von Jesus und dem Taubstummen, und in genauer Mitte, in Satz 3, findet sich das wundertätige Wort. [...] Die Geschichte ist so in besonderer Weise gegliedert und fast rhythmisch geformt.“⁹²

Diese formale Beobachtung führt ihn auch zu der Erkenntnis,

„der letzte Satz wirkt wie der Eingang eines Dankpsalmes. Alle diese Eigentümlichkeiten berühren sich eng mit der Sprache der LXX, das Motiv aber mit endzeitlichen Erwartungen der at.lichen Prophetie [...]. Also wächst die Erzählung aus at.lichem Boden auf und gehört darum wohl in jüdisches Gebiet, kaum aber in das »heidnische« der Dekapolis.“⁹³

Abgesehen von der Feststellung, sie wirke wie der „Eingang eines Dankpsalmes“ wird man Lohmeyers Bewertung zustimmen müssen; allerdings zeigt die Formulierung deutliche Kennzeichen eines zusammenfassenden Schlussurteils.

Anklänge an Gen 1,31 und Jes 35,5 f. sind nicht zu bestreiten; dennoch handelt es sich nicht um direkte Übernahmen. Während in Jes 35,5 das logische Subjekt eindeutig Gott ist, muss man es im Mk-Zusammenhang ebenso eindeutig auf Jesus beziehen; damit wird er in unmittelbare Nähe zu Gott gerückt, vor allem durch das „alles“ und die Perfektform (πάντα πεποίηκεν), die ein abgeschlossenes Geschehen bezeichnet, nicht ein aktuelles Handeln. Lührmann ist nicht im

90. Ebd.

91. Ebd., S. 133

92. Ernst LOHMEYER, *Das Evangelium des Markus* (KEK I/2), 13. Aufl., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1954, S. 149

93. Ebd.

Unrecht, wenn er unter Hinweis auf Gen 1,31 und Jes 35,5 f. feststellt, „auf Jesus wird übertragen, was dort von Gott gesagt ist. Aber Jesus ist nicht Gott selber (vgl. 4,41), sondern Gottes Sohn (vgl. 1,11), der das Reich Gottes nahebringt“.⁹⁴

Diese Feststellungen sind jedoch Ausführungen zum Gottes- und Jesusbild des MkEv, die für die Frage, ob Jesus einen Auftrag an Nichtjuden hatte, nicht herangezogen werden können. Hier wird man feststellen müssen, dass entsprechende Erzählungen einen recht zufälligen und sporadischen Eindruck machen.

b. Jüdischer Hintergrund eines frühchristlichen Verkündigungsmotivs

Wir haben gesehen, dass ein späteres Hauptmotiv der christlichen Verkündigung, die Auferstehung der Toten, erst durch Vorfälle in Thessalonich erforderlich und dann in Korinth systematisch weiterentwickelt wurde.⁹⁵ Allerdings konnte der ehemalige Pharisäer Paulus auf jüdische Vorstellungen zurückgreifen, die auch dort vermutlich erst im Zusammenhang mit der religiösen Unterdrückung durch die Seleukiden im 2. vorchristlichen Jahrhundert näher durchdacht wurden.

Inwieweit im Judentum zur Zeit Jesu feste Vorstellungen über eine zukünftige Totenauferstehung bestanden, lässt sich mit guten Gründen fragen. Einheitlich waren sie jedenfalls nicht. Die Pharisäer unterschieden sich in dieser Frage von den Sadduzäern (vgl. Mk 12,18 ff.). Was sich in der Mischna Sanhedrin XI niedergeschlagen hat, dürfte wohl der pharisäischen Auffassung entsprechen:

Ganz Jisraél hat einen Anteil an der zukünftigen Welt, denn es heißt [Jes 60,21]: *dein Volk besteht aus lauter Gerechten; für immer werden sie das 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 [...].“

Dabei zeigt der zuletzt zitierte Satz, dass selbst bei grundsätzlicher Anerkennung dieser Auffassung innerhalb des Judentums umstritten war, ob bereits in der Tora die Auferstehung der Toten bezeugt werde. Die in der anschließenden Gemara folgenden Begründungen aus der Tora wirken, gemessen an historisch-kritischen Auslegungsmethoden nicht unbedingt überzeugend, auch wenn sie zum Teil von hoch angesehenen Rabbinern vorgetragen werden. So wird etwa R. Simaj zitiert:

„Es wird gelehrt: R. Simaj sagte: Wo ist die Auferstehung der Toten in der Tora zu finden? es heißt [Ex 6,4]: *ich habe mit ihnen sogar ein Abkommen getroffen, dass ich ihnen das Land Kenaán geben werde*; es heißt nicht euch, sondern ihnen. Hier ist also die Auferstehung der Toten angedeutet.“

Gleich anschließend wird eine Diskussion des berühmten R. Gamliél (Gamaliel)

94. Lührmann, a.a.O., S. 133

95. Vgl. oben 1.5.b

mit Sadduzäern überliefert:

„Die Sadduzäer fragten R. Gamaliél: „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 [Dtn 31,16]:⁹⁶ *da sprach der Herr zu Moše: Du wirst dich bald nun zu deinen Vorfahren legen und aufstehen.* Jene entgegneten ihm: *Vielleicht [lese man:] und aufstehen wird dieses Volk und sich abwenden.*“

Diese Beweisführung des R. Gamliél ist wenig überzeugend, denn er bricht den von ihm zitierten Schriftvers mitten im Satz ab, obwohl die Atemzeichen (Teamim), die es allerdings zu seiner Zeit noch nicht gab, eindeutig die Zusammengehörigkeit der einzelnen Wörter so anzeigen, wie es die Sadduzäer lesen; allerdings ergibt der Vers auch in der Weise, wie er von R. Gamliél gelesen wird, einen Sinn. Er würde dann lauten:

„Und Gott sprach zu Mose:

Siehe, du legst dich nun zu deinen Vätern und wirst aufstehen, dieses Volk aber wird Ehebruch treiben mit anderen Göttern ...“

Man sieht also, die Lesart R. Gamliéls war nicht so willkürlich, wie es zunächst scheinen mag, sondern vom reinen Konsonantenbestand her durchaus möglich; erst durch die Festlegung der Atemzeichen und anderer Gliederungselemente in späterer Zeit wurden zugleich auch die Deutungsmöglichkeiten eingeschränkt. Dabei entspricht die offizielle Lesart, die sich durchgesetzt hat, durchaus dem Sinnzusammenhang insgesamt.

In welche Zeit reichen diese Beweisführungen? Während Gamliél fast noch ein Zeitgenosse Jesu war, nach Apg 22,3 sogar der Lehrer des Paulus, lebte R. Simaj zu Beginn des 3. Jh. Es ist also aufgrund der Lebenszeit Gamliéls sogar denkbar, dass Paulus die Auferstehungsthematik bereits aus seinen rabbinischen Studien kannte, und daher bei den in Thessalonich aufgebrochenen Fragen darauf zurückgreifen konnte.

c. *Auferstehung wozu?*

Wenn es um die allgemeine Totenauferstehung geht, kann man sagen, dass die Toten mit der Auferstehung in das Leben der zukünftigen Welt eingehen werden; denn die gesamte Mischna Sanh XI beginnt ja:

„Ganz Jisraél hat einen Anteil an der zukünftigen Welt,⁹⁷ denn es heißt [Jes 60,21]: *„Dein Volk besteht aus lauter Gerechten; für immer werden sie das Land in Besitz nehmen; es ist der Spross meiner Pflanzung, das Werk meiner Hände zur Verherrlichung“.*

Im Blick auf Jesu Auferstehung findet sich allerdings bei Paulus eine darüber hi-

96. ויאמר יהוה אל־משה הנך שכב עם־אבותיך וקם העם הזה ויגה אחרי אלהי גבר־הארץ אשר הוא בא־שמה בקרב־לועזבני והפר את־בריתי אשר כרתי את־ל:

97. כל ישׂראל יש להם חלק לעולם הבא

nausgehende bemerkenswerte Aussage:

„2.Kor 5¹⁵ Und er ist darum für alle gestorben, damit, die da leben, hinfert nicht sich selbst leben, sondern dem, der für sie gestorben und auferstanden ist.“⁹⁸

Nach dieser Aussage ist also Jesus nicht für sich, d.h. zu seinen Gunsten auferstanden, gewissermaßen als göttliche Bestätigung und Belohnung seines Gehorsams bis zum Tod, sondern er ist auferstanden für andere. Wie lässt sich dies denken? Sicher auch im Sinne des ethischen Appells, den Paulus selbst daraus ableitet, „damit, die da leben, hinfert nicht sich selbst leben“. Allerdings verlangt die Fortsetzung eine Erklärung, wenn es heißt, „sondern dem, der für sie gestorben und auferstanden ist“. Zu erwarten wäre eigentlich: „sondern für andere, für die Nächsten, für Notleidende usw.“ – also ein Appell zur Überwindung des Egoismus und Egozentrismus. Mit dem Problem, dass dies jedoch so nicht im Text steht, setzte sich auch schon R. Bultmann auseinander:

„Wie nach 4,7-15 das gläubige Sein charakterisiert ist durch den Tod der vorfindlichen Existenz und den Dienst für die anderen, in dem die ζωή [zôé] sich erweist, so hier als das Gestorbensein und zugleich Leben für ... Daß hier das Leben nicht als Dienst für die andern, sondern als ein Leben für Christus bezeichnet wird, ist natürlich kein Gegensatz; denn das Leben für Christus ist natürlich ein Leben im Dienst für die andern, ein Leben in der V. 18 f. beschriebenen διακονία.“⁹⁹

Abgesehen von der sich in Substantiven ergehenden existentialphilosophischen Sprache ist Bultmanns Interpretation zuzustimmen; allerdings hat er sich zu der Wendung „für sie auferstanden“ (ὕπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντι) nicht ausdrücklich geäußert. Offensichtlich geht aber Paulus davon aus, dass Jesu Auferstehung zugunsten anderer einen Sinn hat, sich auf sie auswirkt, also nicht nur ihm allein und persönlich gilt. Dies ist ein für uns ungewohnter Gedanke.

Die Vorstellung, dass Jesus mit seiner Auferstehung in eine Funktion „eingesetzt“ wurde, begegnet uns allerdings bei Paulus – sogar ausdrücklich – auch an anderer Stelle: Paulus bezeichnet Röm 1,3 f. seine Botschaft als Evangelium

„...³ von seinem Sohn Jesus Christus, unserm Herrn, der geboren ist aus dem Geschlecht Davids nach dem Fleisch,⁴ und nach dem Geist, der heiligt, eingesetzt ist als Sohn Gottes in Kraft durch die Auferstehung von den Toten.“¹⁰⁰

Normalerweise werden Menschen in eine offizielle Funktion eingesetzt. Das hier verwendete Partizip lautet: ὀρισθέντος (*horisthéntos*). Die Grundbedeutung

98. καὶ ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἵνα οἱ ζῶντες μηκέτι ἑαυτοῖς ζῶσιν ἀλλὰ τῷ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντι καὶ ἐγερθέντι.

99. Rudolf BULTMANN, *Der zweite Brief an die Korinther* (KEK Sonderband, [Hrsg.] Erich Dinkler), Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1976, S. 154. – In V. 18 ist von der διακονία τῆς καταλλαγῆς die Rede, wobei die Lutherbibel διακονία (*diakonia*) mit „Amt“ übersetzt und damit Missverständnisse erzeugt. Richtiger wäre es, vom „Dienst der Versöhnung“ zu sprechen.

100. „...³ περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα,⁴ τοῦ ὀρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν, Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν“.

dieses Verbs ist „bestimmen, festsetzen“. Wir dürfen also nicht anhand einer deutschen Konkordanz fragen, wo diese Begrifflichkeit in den Schriften des Neuen Testament sonst noch bezeugt ist.

So heißt es etwa bei der „Ansage des Verrats“ Lk 22,22, der Menschensohn gehe dahin, „wie es beschlossen ist“ (κατὰ τὸ ὠρισμένον πορεύεται), nach Apg 2,23 wurde Jesus „durch Gottes Ratschluss und Vorsehung dahingegeben“ (τῇ ὠρισμένῃ βουλῇ καὶ προγνώσει τοῦ θεοῦ ἕκδοτον). Nach 10,42 ist er „von Gott bestimmt [...] zum Richter der Lebenden und der Toten“ (οὗτός ἐστιν ὁ ὠρισμένος ὑπὸ τοῦ θεοῦ κριτῆς ζώντων καὶ νεκρῶν). Diese Vorstellung kommt Röm 1,4 (s.o.) am nächsten. Damit sind alle neutestamentlichen Belege genannt.¹⁰¹ Die LXX kennt nur das Substantiv ὄρισμός (*horismós*) als Wiedergabe verschiedener hebräischer Begriffe, in Ex 8,8 z.B. im Sinne einer göttlichen Zusage für דָּבָר (*davar*) an fast allen anderen Stellen jedoch für יִסָּר (*issar*) bzw. יִסָּר (^esar) in der Bedeutung eines Enthaltungsgelübdes, so dass dies für unsere Fragestellung nicht weiterführt.

Wir können also davon ausgehen, dass es sich bei diesem Verb um einen spezifisch neutestamentlichen, sogar lukanischen Sprachgebrauch handelt,¹⁰² der aus der paulinischen Formel Röm 1,4 abgeleitet sein könnte.

Für unsere Überlegungen ist dabei Apg 10,42 von besonderer Bedeutung. Die Kommentare gehen allerdings auf die inhaltliche Seite dieser Aussage in recht unterschiedlicher Weise ein.

Walter Schmithals stellt sie in den Gesamtzusammenhang urchristlicher Verkündigung und Theologie:

„Er entspricht der vorlukanischen Gemeindeftheologie und schon der prophetischen Verkündigung, wie Lukas in V. 43 ausdrücklich vermerkt: Im Angesicht Jesu, den Gott zum Richter über Lebende und Tote im jüngsten Gericht eingesetzt hatte (17,31; Lk 3,16 f.), soll jeder Buße tun [...] und in das ewige Leben eingehen. Eine Verknüpfung von Vergebung der Sünden und Tod Jesu liegt wie sonst bei Lukas nicht vor. Der in V. 43 genannte Glaube ist der Glaube an Jesus als letzten Boten,

101. Dass nach Apg 17, 26 und 31 Gott einen Termin für das Endgericht und nach Heb 4,7 ein „Heute“ für die verheißene „Ruhe“ festgesetzt hat, braucht uns in unserem Zusammenhang nicht zu interessieren.

102. In der Profangräzität besitzt dieses Verb lt. Passow, a.a.O., Bd II,1, S. 525, die Bedeutung: „begrenzen, die Grenzen eines Ortes od. Gebietes bestimmen“ (z.B. „dem Zeus einen Hain mit einem Altarplatze abgrenzen“) – aber auch „trennen, teilen, durchschneiden“ sowie „bestimmen, festsetzen“ (z.B. „ὀρίζω τοῦτο, das ist meine Meinung“). Interessant ist für unseren Zusammenhang auch die Bedeutung „Jmd zu etwas bestimmen, wozu machen, τινὰ θεόν, Jmd zum Gotte bestimmen od. einsetzen“, Anth. 12,158,7). – Die Fundstelle bezeichnet die Anthologia Palatina, ohne dass daraus hervorgeht, von wem dieser Beleg stammt. Da es sich um Band 12 dieser Sammlung von Epigrammen handelt, könnte auch christlicher Sprachgebrauch vorliegen – oder die heidnische Vorstellung, dass ein bewährter Heros nach seinem Tod als Gott eingesetzt wurde.

der zur Buße ruft und Gottes Vergebung anbietet“.¹⁰³

Die Frage, wieso der irdische Jesus nach seinem Tod zum „Richter über Lebende und Tote im jüngsten Gericht eingesetzt“ wurde, wird von Schmithals jedoch nicht hinterfragt. Noch weniger ist dies bei Jacob Jerwell der Fall. Er hebt besonders hervor, dass diese Verkündigung dem „Volk, also Israel“,¹⁰⁴ gilt.

„Was Jesus ist, gilt für alle, aber immer via Israel. Denn Israel gehört das Heil.“¹⁰⁵

So richtig dieser – soweit ich sehe – nur von ihm betonte Gesichtspunkt ist: er erklärt ebenfalls nicht die Herkunft der Vorstellung, dass Jesus in diese Rolle eingesetzt worden sei. Ernst Haenchen hatte bereits in seinem Kommentar darauf verwiesen, „τῷ λαῷ = den Juden.“¹⁰⁶ Darüber hinaus stellt er jedoch über die Bestimmung Jesu „zum Richter über Lebende und Tote“ fest,

„das entspricht der Aufgabe des »Menschensohns« an den ältesten synoptischen Menschensohn-Stellen.“¹⁰⁷

Dazu verweist er außerdem auf die eine Parallele im Barnabasbrief 7,2 zu der er aber bemerkt:

„Aber hier liegen zwei verschiedene Formen einer sehr alten kerygmatischen Formel vor, eine verbale bei Barnabas, die uns auch 2Tim 4,1; 1Petr 4,5; Barn 7,2; Hegesipp bei Euseb, h.e. III 20,4 und im Apostolicum begegnet, in der Apg dagegen eine substantivische, die wir auch Polyk Phil 2,1 und 2Clem1,1 antreffen.“¹⁰⁸

Wir können hier nicht alle Stellen miteinander vergleichen und greifen daher einige heraus.

Stelle	Text (verbal)	Stelle	Text (substantivisch)
Barn 7,2	εἰ οὖν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ὢν κύριος καὶ μέλλων κρίνειν ζῶντας καὶ νεκροῦς ἔπαθεν ...	Apg 10,42	καὶ παρήγγειλεν ἡμῖν κηρύξαι τῷ λαῷ καὶ διαμαρτύρασθαι ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ ὠρισμένος ὑπὸ τοῦ θεοῦ κριτῆς ζώντων καὶ νεκρῶν.
 Wenn also der Sohn Gottes, obwohl er Herr ist und die Lebenden und Toten richten wird, gelitten hat ... ¹⁰⁹	 Und er hat uns geboten, dem Volk zu predigen und zu bezeugen, dass er von Gott bestimmt ist zum Richter der Lebenden und der Toten.

103. Walter SCHMITHALS, *Die Apostelgeschichte des Lukas*, Zürcher Bibelkommentare, NT 3.2, Theologischer Verlag, Zürich 1982, S. 108

104. Jacob JERVELL, *Die Apostelgeschichte*, KEK III, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998, S. 312

105. Ebd.

106. Ernst HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte*, KEK III, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1956, S. 305

107. Ebd.

108. Ebd., S. 3 f., § 1 Altkirchliche Berührungen mit der Apg

109. Deutsche Übersetzungen der Apostolischen Väter, Schriften des Urchristentums I, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1959 ff.

1.Tim 4,1	<p>Διαμαρτύρομαι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ μέλλοντος κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς, καὶ τὴν ἐπιφάνειαν αὐτοῦ καὶ τὴν βασιλείαν αὐτοῦ·</p> <p>.....</p> <p>Denn dafür arbeiten und kämpfen wir, weil wir unsre Hoffnung auf den lebendigen Gott gesetzt haben, welcher ist der Heiland aller Menschen, besonders der Gläubigen.</p>	Polykarp Phil 2,1	<p>... πιστεύσαντες εἰς τὸν ἐγείραντα τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν καὶ δόντα αὐτῷ δόξαν καὶ θρόνον ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ, ᾧ ὑπετάγη τὰ πάντα ἐπουράνια καὶ ἐπίγεια, ᾧ πᾶσα πνοὴ λατρεύει, ὃς ἔρχεται κριτῆς ζώντων καὶ νεκρῶν</p> <p>.....</p> <p>... glaubt an den, der unsern Herrn Jesus Christus von den Toten auferweckte und ihm Herrlichkeit und Thron zu seiner Rechten verlieh; ihm ward alles Himmlische und Irdische unterworfen, ihm dient jeder Odem, er kommt als Richter über Lebende und Tote ...</p>
1.Petr 4,5	<p>οἱ ἀποδώσουσιν λόγον τῷ ἐτοίμως ἔχοντι κρίναι ζῶντας καὶ νεκρούς.</p> <p>.....</p> <p>aber sie werden Rechenschaft geben müssen dem, der bereit ist, zu richten die Lebenden und die Toten.</p>	2.Klem 1,1	<p>ἀδελφοί, οὗτος δεῖ ἡμᾶς φρονεῖν περὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ ὡς περὶ θεοῦ, ὡς περὶ κριτοῦ ζώντων καὶ νεκρῶν</p> <p>.....</p> <p>Brüder, über Jesus Christus müssen wir so denken wie über Gott, wie über den Richter der Lebenden und Toten</p>

Diese Übersicht zeigt die weite Verbreitung der Vorstellung, Jesus sei zum Richter über die Lebenden und die Toten eingesetzt worden. Sie hat sich in der verbalen Form bis ins Apostolikum durchgehalten: ὅθεν ἔρχεται κρίναι ζῶντας καὶ νεκρούς.¹¹⁰ Allerdings kommt in diesem Zusammenhang nie der Begriff „Menschensohn“ vor, dem ja ursprünglich – in der Apokalyptik – diese Rolle zukam. Dies führt zu der Folgerung:

Die christliche Botschaft von der Auferweckung Jesu beantwortete die Frage, wozu Jesus auferweckt wurde, mit seiner Einsetzung in die Rolle des Richters über Lebende und Tote, also über alle Menschen aller Zeiten. Diese Vorstellung war in der jüdischen Apokalyptik mit der Menschensohnvorstellung verbunden. Nach der Ausbreitung der Jesusbotschaft in die pagane hellenistische Welt, für die diese Menschensohnvorstellung unbekannt und damit nichtssagend war, wurde der Menschensohnbegriff durch den Christustitel ersetzt.

2.2 Grenzüberschreitung des Petrus

Der Ausgangspunkt des Gedankens, Jesus sei mit seiner Auferstehung zum Richter eingesetzt, stammt aus einer Rede des Petrus vor der Hausgemeinschaft des römischen Hauptmanns Kornelius. Es ist sicher kein Zufall, dass Lk im unmittel-

110. Zit. nach [Hrsg.] Henricus DENZINGER/Carolus RAHNER, *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*; Verlag Herder, Freiburg i.Br. 1957, S. 2

bar auf das Bekehrungserlebnis des Saulus (mit der ausdrücklichen Feststellung, er sei ein „auserwähltes Werkzeug, dass er meinen Namen trage vor Heiden und vor Könige und vor das Volk Israel“; Apg 9,15) folgenden Kapitel ausgerechnet von Petrus eine Heidenbekehrungsgeschichte erzählt. Schmithals hebt dazu hervor:

„Mit der Mission in Samarien (8,4-25) und der Taufe des Äthiopiens (8,26-40) hatte Lukas den Übergang des Evangeliums zu den Heiden vorbereitet; den entscheidenden Schritt aber lässt er erst Petrus selbst in der vorliegenden Perikope von der Bekehrung des Kornelius vollziehen. Ziel und Spitze der ausführlichen, in sich einheitlichen und in dem Bericht des Petrus (11,4-17) verdoppelten Erzählung, [...] formuliert der Erzähler Lukas selbst in dem abschließenden Satz 11,18: Gott bietet auch den Heiden Buße an und eröffnet ihnen damit den Weg des Heils.“¹¹¹

Dies ist mit Sicherheit ein lukanisches Konzept, dem an der Vorrangstellung der Jerusalemer Apostel, allen voran Petrus, gelegen ist. Dies wird schon deutlich bei der Nachwahl zum Zwölferkreis anstelle von Judas; als Auswahlkriterium wird hier festgelegt, „einer von diesen Männern, die bei uns gewesen sind die ganze Zeit über, als der Herr Jesus unter uns ein- und ausgegangen ist – von der Taufe des Johannes an bis zu dem Tag, an dem er von uns genommen wurde“ (Apg 1,21 f.). Entsprechend konsequent verweigert Lukas Paulus den Aposteltitel, so dass man überlegen muss, ob dies nicht womöglich generell der Einstellung der Jerusalemer entspricht; damit bekäme die Aussage des Paulus in 1.Kor 9,2, „Bin ich für andere kein Apostel, so bin ich's doch für euch; denn das Siegel meines Apostelamts seid ihr in dem Herrn“,¹¹² einen sehr konkreten Hintergrund, indem für Paulus ein anderes Kriterium der Apostolizität gilt: die Missionstätigkeit.

Petrus begeht also (jedenfalls nach Lukas) die erste offizielle Grenzüberschreitung in der Urchristenheit. Dass dies als Einschnitt von grundsätzlicher Bedeutung empfunden wurde, geht nicht nur daraus hervor, dass der Vorgang in Kap 11 nochmals in voller Breite erzählt und in Kap 15 erneut darauf Bezug genommen wird, und zwar in einer missionspolitisch entscheidenden Situation, beim sog. „Apostelkonzil“.

Als zwischen Vertretern der Jerusalemer Gemeinde und den Antiochenern die Notwendigkeit der Beschneidung umstritten war,¹¹³ kommt es nach Darstellung der Apostelgeschichte auf folgende Weise zu einer Lösung:

„Apg 15⁷ Als man sich aber lange gestritten hatte, stand Petrus auf und sprach zu

111. Schmithals Apostelgeschichte, a.a.O., S. 102

112. εἰ ἄλλοις οὐκ εἰμὶ ἀπόστολος, ἀλλὰ γε ὑμῖν εἰμι· ἡ γὰρ σφραγὶς μου τῆς ἀποστολῆς ὑμεῖς ἔστε ἐν κυρίῳ.

113. Apg 15,1: „Und einige kamen herab von Judäa und lehrten die Brüder: Wenn ihr euch nicht beschneiden lasst nach der Ordnung des Mose, könnt ihr nicht selig werden.“

ihnen: Ihr Männer, liebe Brüder, ihr wisst, dass Gott vor langer Zeit unter euch bestimmt hat, dass durch meinen Mund die Heiden das Wort des Evangeliums hörten und glaubten.⁸ Und Gott, der die Herzen kennt, hat es bezeugt und ihnen den Heiligen Geist gegeben wie auch uns,⁹ und er hat keinen Unterschied gemacht zwischen uns und ihnen, nachdem er ihre Herzen gereinigt hatte durch den Glauben.

¹⁰ Warum versucht ihr denn nun Gott dadurch, dass ihr ein Joch auf den Nacken der Jünger legt, das weder unsre Väter noch wir haben tragen können?¹¹ Vielmehr glauben wir, durch die Gnade des Herrn Jesus selig zu werden, ebenso wie auch sie.

¹² Da schwieg die ganze Menge still und hörte Paulus und Barnabas zu, die erzählten, wie große Zeichen und Wunder Gott durch sie getan hatte unter den Heiden.“

Zwar klingt es wenig glaubhaft, dass Petrus von einem Joch gesprochen haben sollte, das „weder wir noch unsere Väter tragen konnten“;¹¹⁴ denn das „Joch der Tora“ (על תורה) gilt als etwas Ehrenwertes, das man nicht meidet.¹¹⁵ In unserem Zusammenhang ist jedoch wichtig, dass die Apostelgeschichte im Blick auf die Legitimation der Missionstätigkeit des Apostels Paulus¹¹⁶ auf die Vorreiterrolle des Petrus vereist. Paulus hingegen hatte solche Abhängigkeiten von menschlichen Autoritäten und Auftraggebern strikt von sich gewiesen und in Gal 1,1 betont:

„Paulus, ein Apostel nicht von Menschen, auch nicht durch einen Menschen, sondern durch Jesus Christus und Gott, den Vater, der ihn auferweckt hat von den Toten“.¹¹⁷

Man wird jedoch davon ausgehen müssen, dass sich auch Petrus an der Völkermission beteiligte. Einen Hinweis bietet der antiochenische Zwischenfall.

2.3 Der antiochenische Zwischenfall

Das Neue Testament verschweigt keineswegs Unterschiede zwischen verschiedenen Gruppierungen in der ersten Christenheit, nicht einmal heftige Auseinandersetzungen zwischen führenden Gestalten, so etwa auf den handfesten theologischen Streit zwischen Paulus und Petrus in Antiochien in Syrien, bei dem Paulus mit Vorwürfe nicht gerade zimperlich umgeht.

114. ἐπιθεῖναι ζυγὸν ἐπὶ τὸν τράχηλον τῶν μαθητῶν ὃν οὔτε οἱ πατέρες ἡμῶν οὔτε ἡμεῖς ἰσχύσαμεν βαστάσαι;

115. Pirqe Avot III,6: „Rabbi Nechunja, Sohn von Hakana, sagte: Wer das Joch der Thora auf sich nimmt, dem nimmt man das Joch der Regierung und das Joch des Berufes ab; wer aber das Joch der Thora von sich abwirft, auf den legt man das Joch der Regierung und das Joch des Berufes. – רבי נחוניא בן-הקנה אומר כל-המקבל עליו על תורה מעבירים ממנו על מלכות ועל דרך ארץ וכל-הפורק ממנו על תורה נותנים עליו על מלכות ועל דרך ארץ“

116. So bezeichnet er sich ausdrücklich in den Eingangsversen von Röm, 1./2.Kor, Gal, sogar in Eph und Kol; in 1.Thess und Phil fehlt diese Selbstbezeichnung, da er sich dort nicht als alleiniger Absender nennt.

117. Παῦλος ἀπόστολος οὐκ ἀπ’ ἀνθρώπων οὐδὲ δι’ ἀνθρώπου ἀλλὰ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ πατρὸς τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν

„Gal 2¹¹ Als aber Kephas nach Antiochia kam, widerstand ich ihm ins Angesicht, denn es war Grund zur Klage gegen ihn.¹² Denn bevor einige von Jakobus kamen, aß er mit den Heiden; als sie aber kamen, zog er sich zurück und sonderte sich ab, weil er die aus dem Judentum fürchtete.¹³ Und mit ihm heuchelten auch die andern Juden, sodass selbst Barnabas verführt wurde, mit ihnen zu heucheln.¹⁴ Als ich aber sah, dass sie nicht richtig handelten nach der Wahrheit des Evangeliums, sprach ich zu Kephas öffentlich vor allen: Wenn du, der du ein Jude bist, heidnisch lebst und nicht jüdisch, warum zwingst du dann die Heiden, jüdisch zu leben?“

In Antiochien gab es offensichtlich eine gemischte Gemeinde aus Juden- und Heidenchristen. Petrus – von Paulus fast immer Kephas genannt – hat sich zunächst selbstverständlich an den Gemeindemahlzeiten beteiligt, ehe Abgesandte des Jesusbruders Jakobus als Vertreter einer streng judenchristlichen Gruppe nach Antiochien kamen und fast zu einer Spaltung geführt hätten.

Einen weiteren indirekten Hinweis kann man der weiteren Fortsetzung des bereits im Zusammenhang mit dem paulinischen Apostelverständnisses zitierten Verses aus 1.Kor 9 entnehmen.

„⁵ Haben wir nicht auch das Recht, eine Schwester als Ehefrau mit uns zu führen wie die andern Apostel und die Brüder des Herrn und Kephas?“

Anscheinend hatten die Gegner des Paulus aus der Tatsache, dass er seine Missionsreisen nicht in Begleitung einer Ehefrau durchführte, geschlossen, dass er nicht die volle apostolische Vollmacht habe. Stattdessen war wohl seine Erwartung, dass der auferweckte Jesus als Retter und Vollender der Welt bald wiederkommen werde, maßgebend für seine Zurückhaltung gegenüber der Ehe:

„1.Kor 7¹ Wovon ihr aber geschrieben habt, darauf antworte ich: Es ist gut für den Mann, keine Frau zu berühren.² Aber um Unzucht zu vermeiden, soll jeder seine eigene Frau haben und jede Frau ihren eigenen Mann. [...] 7 Ich wollte zwar lieber, alle Menschen wären, wie ich bin, aber jeder hat seine eigene Gabe von Gott, der eine so, der andere so.⁸ Den Ledigen und Witwen sage ich: Es ist gut für sie, wenn sie bleiben wie ich.⁹ Wenn sie sich aber nicht enthalten können, sollen sie heiraten; denn es ist besser zu heiraten, als sich in Begierde zu verzehren.“

Paulus nimmt sowohl die ehelichen Pflichten als auch die Inanspruchnahme des gläubigen Menschen durch Gott bzw. Christus ernst; deshalb rät er zur Ehelosigkeit, die er selbst praktiziert, um eine mögliche Pflichtenkollision zu vermeiden. Weil er von „Ledigen und Witwen“ spricht, hat man auch schon die Meinung vertreten, Paulus sei Witwer gewesen.¹¹⁸ Doch hat sich diese Auffassung nicht durchgesetzt.

2.4 Die Berufung des Paulus zum Völkerapostel

Im Zusammenhang mit Petrus war schon so viel vom Apostolat des Paulus die

118. Vgl. z.B. Jeremias, Joachim: War Paulus Witwer?, ZNW 25 (1926), S. 310–312 und: Nochmals: War Paulus Witwer?, ZNW 28 (1929), S. 321–324.

Rede, dass wir uns in diesem Unterkapitel kurz fassen können; aber auch hier ist ein erneuter Vergleich mit der lukanischen Konzeption sinnvoll.

Folgt man der Darstellung der paulinischen Mission in der Apostelgeschichte, dann ergibt sich folgendes Schema: Verkündigung in den Synagogen – Ablehnung und z.T. Verfolgung durch die jüdische Gemeinde – Verkündigung an die nichtjüdische Bevölkerung. Dieses Schema begegnet uns bereits bei der sog. ersten Missionsreise. Apg 13,5 betont, dass Paulus und seine Begleiter in den Synagogen von Zypern predigten. Als sie in Antiochien in Pisidien in der Synagoge verkündigt hatten, wurden sie zunächst eingeladen, am folgenden Sabbat wieder zu predigen (13,42), als aber daraufhin auch Nichtjuden hinzukamen, kam es zum Widerstand:

„⁴⁵ Als aber die Juden die Menge sahen, wurden sie neidisch und widersprachen dem, was Paulus sagte, und lästerten.“

Daraufhin antworten die beiden Apostel ganz im Sinne der lukanischen Missionskonzeption:

„⁴⁶ Paulus und Barnabas aber sprachen frei und offen: Euch musste das Wort Gottes zuerst gesagt werden; da ihr es aber von euch stoßt und haltet euch selbst nicht für würdig des ewigen Lebens, siehe, so wenden wir uns zu den Heiden.“¹¹⁹

Nach dieser Konzeption wird die Völkermission mit der Ablehnung des Evangeliums durch die Juden begründet. Dies entspricht jedoch nicht dem Selbstverständnis des Völkerapostels. Im Eingangsteil des Römerbriefs stellt er zunächst den Inhalt seiner Botschaft dar (vgl. oben zu Röm 1,3 f.), um dann seinen Auftrag präzise zu umreißen:

„Röm 1⁵ Durch ihn haben wir empfangen Gnade und Apostelamt, in seinem Namen den Gehorsam des Glaubens aufzurichten unter allen Heiden (ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν),⁶ zu denen auch ihr gehört, die ihr berufen seid von Jesus Christus.“

Dies bedeutet nicht, dass er Juden gegenüber Berührungängste gehabt hätte. In 1.Kor 9 charakterisiert er seinen Verkündigungsdienst:

„²⁰ Den Juden bin ich wie ein Jude geworden, damit ich die Juden gewinne. Denen, die unter dem Gesetz sind, bin ich wie einer unter dem Gesetz geworden – obwohl ich selbst nicht unter dem Gesetz bin –, damit ich die, die unter dem Gesetz sind, gewinne.²¹ Denen, die ohne Gesetz sind, bin ich wie einer ohne Gesetz geworden – obwohl ich doch nicht ohne Gesetz bin vor Gott, sondern bin in dem Gesetz Christi –, damit ich die, die ohne Gesetz sind, gewinne.²² Den Schwachen bin ich ein Schwacher geworden, damit ich die Schwachen gewinne. Ich bin allen alles geworden, damit ich auf alle Weise einige rette.²³ Alles aber tue ich um des Evangeliums willen, um an ihm teilzuhaben.“

Aber vor allem fühlt er sich den Völkern verpflichtet, dazu wurde er berufen, an

119. παρρησιασάμενοί τε ὁ Παῦλος καὶ ὁ Βαρναβᾶς εἶπαν· ὑμῖν ἦν ἀναγκαῖον πρῶτον λαληθῆναι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ· ἐπειδὴ ἀπωθείσθε αὐτὸν καὶ οὐκ ἀξιούς κρίνετε ἑαυτοὺς τῆς αἰωνίου ζωῆς, ἰδοὺ στρεφόμεθα εἰς τὰ ἔθνη.

sie hat er sich unmittelbar gewendet – ohne Umweg über die Ablehnung oder aufgrund der Ablehnung durch Juden.

Damit stehen wir aber vor der Frage, wie sich das Verhältnis von Christen und Juden, die sich nicht der Jesusbewegung anschlossen, im 1. Jh. entwickelte.

3. Christen und Juden im ersten Jahrhundert

3.1 Das Volk Israel bei Paulus

Werfen wir zunächst einen Blick auf den Apostel Paulus, weil seine Schriften mit Abstand die ältesten christlichen schriftlichen Belege sind, die wir überhaupt besitzen.

Er gehört nicht zu denen, die nach lukanischem Verständnis die Kennzeichen eines Apostels tragen (vgl. oben 2.2 – Apg 1,21). Im Gegenteil, er macht keinen Hehl daraus, dass er ursprünglich die Gemeinden sogar verfolgte. Nicht nur die Apg stellt seine Verfolgertätigkeit vielfach und vielfältig dar, er selbst bekennt in Gal 1,23, die Gemeinden in Judäa hätten ihn persönlich nicht gekannt. „Sie hatten nur gehört: Der uns früher verfolgte, der predigt jetzt den Glauben, den er früher zu zerstören suchte“.¹²⁰ Darauf kommt er auch an theologisch prominenter Stelle zu sprechen, nämlich im Zusammenhang mit der Bekenntnisformel und der Aufzählung der Auferstehungserscheinungen 1.Kor 15:

„⁸ Zuletzt von allen ist er auch von mir als einer unzeitigen Geburt gesehen worden.⁹ Denn ich bin der geringste unter den Aposteln, der ich nicht wert bin, dass ich ein Apostel heiße, weil ich die Gemeinde Gottes verfolgt habe.“¹²¹

Umso interessanter ist sein Sprachgebrauch, wenn er auf Glaubensgemeinschaften zu sprechen kommt. Die Christen, die er verfolgte, nennt er „Gemeinde Gottes“ (ἐκκλησία τοῦ θεοῦ), nicht, wie es sich später in der Kirche eingebürgert hat, „Volk Gottes“ (vgl. 1.Petr 2,9¹²² oder Tit 2,14¹²³).

Wo Paulus ausdrücklich vom Volk Gottes spricht, meint er jeweils Israel! Besonders deutlich wird dies etwa in Röm 15. Dort mahnt er zur Einheit der Gemeinde aus den Völkern und den Juden.

„⁷ Darum nehmt einander an, wie Christus euch angenommen hat zu Gottes Lob.⁸ Denn ich sage: Christus ist ein Diener der Juden geworden um der Wahrhaftigkeit Gottes willen, um die Verheißungen zu bestätigen, die den Vätern gegeben sind;⁹ die Heiden aber sollen Gott loben um der Barmherzigkeit willen, wie geschrieben steht (Psalm 18,50): »Darum will ich dich loben unter den Heiden und deinem Namen singen.«¹⁰ Und wiederum heißt es (5.Mose 32,43): »Freut euch, ihr Heiden, mit seinem Volk!«¹¹ Und wiederum (Psalm 117,1): »Lobet den Herrn, alle Heiden,

120. μόνον δὲ ἀκούοντες ἦσαν ὅτι ὁ διώκων ἡμᾶς ποτε νῦν εὐαγγελίζεται τὴν πίστιν ἣν ποτε ἐπόρθει. – Die Ausdrucksweise „ἀκούοντες ἦσαν“ statt des Aorist deutet an, dass es sich um gerüchteweises Hören handelt.

121. διότι ἐδίωξα τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ

122. „Ihr aber seid das [...] das heilige Volk – ὑμεῖς δὲ [...] ἔθνος ἅγιον“

123. „... reinigte sich selbst ein Volk zum Eigentum – καθάρισι ἑαυτῶ λαὸν περιούσιον“

und preist ihn, alle Völker!«¹² Und wiederum spricht Jesaja (Jesaja 11,10): »Es wird kommen der Spross aus der Wurzel Isais und wird aufstehen, um zu herrschen über die Heiden; auf den werden die Heiden hoffen.«“

Hier wird im griechischen Text (V. 10) deutlich unterschieden zwischen ἔθνη (Luther 84: „Heiden“) und μετὰ τοῦ λαοῦ αὐτοῦ (Luther 84: mit seinem Volk). Auch in den folgenden Zitaten, in denen es um das Hinzukommen zum Volk (λαός) Gottes geht, ist jeweils von den „Völkern“ (ἔθνη) die Rede.

Diesem Befund widerspricht nicht eine „Beweisführung“ in echt rabbinischem Stil in Röm 9:

„²⁴ Dazu hat er uns berufen, nicht allein aus den Juden, sondern auch aus den Heiden.²⁵ Wie er denn auch durch Hosea spricht (Hosea 2,25; 2,1): »Ich will das mein Volk nennen, das nicht mein Volk war, und meine Geliebte, die nicht meine Geliebte war.«²⁶ »Und es soll geschehen: Anstatt dass zu ihnen gesagt wurde: ›Ihr seid nicht mein Volk‹, sollen sie Kinder des lebendigen Gottes genannt werden.« [...]“

Gleich im Eingangsvers dieses Abschnittes begegnet uns das Entsprechungspaar „Juden“ (ἔξ Ἰουδαίων) und „Völker“ (ἔξ ἔθνων). Dieses Entsprechungspaar begegnet uns nach einigen weiteren Prophetenzitaten in V. 30 wieder, wobei dort der ethnische Begriff „Juden“ sogar durch den theologischen „Israel“ (Ἰσραήλ) ersetzt ist. In diesen Zitaten wird der Begriff Volk (λαός) jeweils auf Israel bezogen die Berufung der Völker als Berufung des „Nicht-Volkes“ (οὐ λαός μου) bezeichnet. Wo von der Gemeinschaft der Christen aus Juden und Völkern die Rede ist, verwendet Paulus neben dem schon erwähnten Begriff „Gemeinde Gottes (ἐκκλησία τοῦ θεοῦ)“ vor allem das Bild des Leibes (σῶμα). Er kann dabei sogar ausdrücklich sagen (V.27): „Ihr aber seid der Leib Christi“ (ὑμεῖς δέ ἐστε σῶμα Χριστοῦ).

Man kann in diesem Sprachgebrauch eine Scheu des Apostels sehen, den Begriff des „Gottesvolkes“ auf eine andere Größe als das Volk Israel zu übertragen, obwohl dies nicht unmittelbar nachweisbar ist. Diese Scheu kannte der 1.Petr nicht mehr, denn hier wird nicht nur der Begriff „Volk Gottes“, sondern die ganze Stelle aus Ex 19,5 ff., nämlich der offizielle Bundschluss Gottes mit Israel am Sinai, dem dann die Gebotsoffenbarung als „Bundessatzung“ folgt, auf die christliche Gemeinde übertragen. Zwar ist der Begriff „Enterbungs- oder Substitutionstheologie“ erst in neuerer Zeit aufgekommen; aber der Sachverhalt lässt sich bis in den 1.Petrusbrief zurück verfolgen.

3.2 Die Distanzierung von den Juden in den synoptischen Evangelien

Alle Evangelien wurden mindestens eine Generation nach dem Auftreten Jesu geschrieben, sie enthalten daher nie nur dessen authentischen Worte und Erzählungen, sondern das, was in den Gemeinden daraus geworden ist.

Einige Indizien sprechen jedoch dafür: man wusste noch einige Zeit danach, dass Jesu Wirken im Rahmen seines Volkes geschah. Aus dem JohEv könnte man dagegen den Eindruck gewinnen, Jesus und „die Juden“ seien zwei feind-

liche Größen gewesen, zwischen denen es keine Gemeinsamkeiten, sondern nur Konfrontation gegeben habe.¹²⁴

a. *Jesus und die Toragelehrten*

Eine Erzählung ist dabei gerade in ihrer synoptischen Unterschiedenheit für unsere Fragestellung besonders aufschlussreich:

Mt 22	Mk 12	Lk 10
<p>³⁵ Und einer von ihnen, ein Schriftgelehrter,</p> <p>versuchte ihn und fragte: ³⁶ Meister, welches ist das höchste Gebot im Gesetz? ³⁷ Jesus aber antwortete ihm:</p> <p>»Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüt« (5.Mose 6,5).</p> <p>³⁸ Dies ist das höchste und größte Gebot. ³⁹ Das andere aber ist dem gleich: »Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst« (3.Mose 19,18). ⁴⁰ In diesen beiden Geboten hängt das ganze Gesetz und die Propheten.</p>	<p>²⁸ Und es trat zu ihm einer von den Schriftgelehrten, der ihnen zugehört hatte, wie sie miteinander stritten. Und als er sah, dass er ihnen gut geantwortet hatte, fragte er ihn: Welches ist das höchste Gebot von allen? ²⁹ Jesus aber antwortete ihm:</p> <p>Das höchste Gebot ist das: »Höre, Israel, der Herr, unser Gott, ist der Herr allein,</p> <p>³⁰ und du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüt und von allen deinen Kräften« (5.Mose 6,4-5).</p> <p>³¹ Das andre ist dies: »Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst« (3.Mose 19,18). Es ist kein anderes Gebot größer als diese.</p>	<p>²⁵ Und siehe, da stand ein Schriftgelehrter auf, versuchte ihn und sprach: Meister, was muss ich tun, dass ich das ewige Leben ererbe?</p> <p>²⁶ Er aber sprach zu ihm: Was steht im Gesetz geschrieben? Was liest du? ²⁷ Er antwortete und sprach:</p> <p>»Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von allen Kräften und von ganzem Gemüt, und deinen Nächsten wie dich selbst« (5.Mose 6,5; 3.Mose 19,18). ²⁸ Er aber sprach zu ihm: Du hast recht geantwortet; tu das, so wirst du leben.</p>
	<p>³² Und der Schriftgelehrte sprach zu ihm: Meister, du hast wahrhaftig recht geredet! Er ist nur <i>einer</i>, und ist kein anderer außer ihm; ³³ und ihn lieben von ganzem Herzen, von ganzem Gemüt und von allen Kräften, und seinen Nächsten lieben wie sich selbst, das ist mehr als alle Brandopfer und Schlachtopfer.</p> <p>³⁴ Als Jesus aber sah, dass er verständig antwortete, sprach</p>	

124. Von „den Juden“ wird beispielsweise immer so geredet, als ob Jesus kein Jude gewesen wäre. Hier scheint schon eindeutig die Trennung Christen–Juden durch.

er zu ihm: Du bist nicht fern vom Reich Gottes. Und niemand wagte mehr, ihn zu fragen.
--

Dieser Vergleich zeigt, dass tatsächlich nur das MkEv diese Erzählung in einen jüdischen Rahmen einzeichnet. Zwar ist auch bei Mt und Lk der Fragende ein Schriftgelehrter und das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe wird wie bei Mk herausgehoben; aber nur bei Mk wird das Gebot der Gottesliebe in seinem biblischen Zusammenhang zitiert, nämlich dem „Sch^ema Jisrael“, dem jüdischen Zentralbekenntnis.

Hier wird auch die Doppeldeutigkeit der Frage erkennbar, was aus der Lutherübersetzung leider nicht hervorgehen kann, da es für dieses Wortspiel im Deutschen keine sprachliche Entsprechung gibt.

Luther 84 übersetzt sinngemäß richtig: „Welches ist das höchste Gebot von allen?“ In der letzten von Luther verantworteten Übersetzung heißt es: „Welches ist das furnemest Gebot fur allen?“¹²⁵ Im griechischen Original heißt es: „ποία ἐστὶν ἐντολὴ πρώτη πάντων;“ – „Welches ist das erste Gebot von allen?“ Dies ist eine mehrdeutige Frage. Man kann „das erste“ als Zahlwort verstehen; dann wäre darauf zu antworten: „Ich bin der HERR, dein Gott, [...] Du sollst keine anderen Götter haben neben mir.“ Man kann aber „das erste“ auch als Rangordnung im Sinne von „das wichtigste“ verstehen; dann wäre die von Luther selbst und vergleichbar von Luther 84 gewählte Übersetzung richtig. Der griechische Wortlaut ermöglicht beide Übersetzungen – und dies scheint beabsichtigt zu sein. Es geht um das erste und um das wichtigste Gebot, m.a.W. das erste der Zehn Gebote ist das Wichtigste! Bereits Mt hat dieses Gedankenspiel beseitigt: Mt 22,36: διδάσκαλε, ποία ἐντολὴ μεγάλη ἐν τῷ νόμῳ; – „Lehrer, welches Gebot ist groß im Gesetz?“ – und zwar als Semitismus: „ist das größte“.

Bei Lk ist die Frage völlig anders gestellt, bei ihm ist bereits die Frage des Schriftgelehrten nicht mehr an typisch jüdischen Fragestellungen orientiert, sondern bringt bereits ein typisch heidenchristliches Interesse zum Ausdruck. Ein Vergleich führt daher wenig weiter.

Auffallend ist beim Vergleich zwischen Mk und Mt allerdings, dass bei Mt nicht nur die Eingangsfrage modifiziert gestellt ist; sondern bei ihm ist der gesamte Schluss weggebrochen: eine bemerkenswerte wechselseitige Anerkennung Jesu und des Schriftgelehrten. Sie scheint nicht mehr der späteren Entwicklung des Verhältnissen zwischen der Christenheit und der Synagoge entsprochen zu haben und wäre daher vermutlich der Leserschaft des Mt unwahrscheinlich erschienen.

125. [Hrsg.] Hans VOLZ, D. Martin LUTHER, *Die gantze Heilige Schrift*, Deutsch 1545 / Auff's new zuge-
richt; Verlag Rogner & Bernhard, München 1972, Bd II, S. 2057

b. *Gehässigkeit im Prozess gegen Jesus*

Als zweites Beispiel für zunehmende Distanzierung der Christenheit gegenüber Juden sei auf die geringfügigen, aber deshalb umso markanteren Unterschiede bei der Schilderung des Verhaltens der jüdischen Hierarchie im Prozess gegen Jesus hingewiesen.

Dabei geht es zunächst um den „Beschluss“, den der Hohe Rat nach Darstellung der einzelnen synoptischen Evangelien gefasst hat.¹²⁶

Mt 27	Mk 15	Lk 22
<p>¹ Am Morgen aber fassten alle Hohenpriester und die Ältesten des Volkes den Beschluss über Jesus, ihn zu töten,</p> <p>² und sie banden ihn, führten ihn ab und überantworteten ihn dem Statthalter Pilatus.</p> <p>¹¹ Jesus aber stand vor dem Statthalter; und der Statthalter fragte ihn und sprach: Bist du der König der Juden? Jesus aber sprach: Du sagst es.</p> <p>¹² Und als er von den Hohenpriestern und Ältesten verklagt wurde, antwortete er nichts.</p> <p>¹³ Da sprach Pilatus zu ihm: Hörst du nicht, wie hart sie dich verklagen?</p> <p>¹⁴ Und er antwortete ihm nicht auf ein einziges Wort, sodass sich der Statthalter sehr verwunderte.</p>	<p>¹ Und alsbald am Morgen hielten die Hohenpriester Rat mit den Ältesten und Schriftgelehrten und dem ganzen Hohen Rat,</p> <p>und sie banden Jesus, führten ihn ab und überantworteten ihn Pilatus.</p> <p>² Und Pilatus fragte ihn: Bist du der König der Juden? Er aber antwortete und sprach zu ihm: Du sagst es.</p> <p>³ Und die Hohenpriester beschuldigten ihn hart.</p> <p>⁴ Pilatus aber fragte ihn abermals: Antwortest du nichts? Siehe, wie hart sie dich verklagen!</p> <p>⁵ Jesus aber antwortete nichts mehr, sodass sich Pilatus verwunderte.</p>	<p>⁶⁶ Und als es Tag wurde, versammelten sich die Ältesten des Volkes, die Hohenpriester und Schriftgelehrten und führten ihn vor ihren Rat ⁶⁷ und sprachen: Bist du der Christus, so sage es uns!</p> <p>²³¹ Und die ganze Versammlung stand auf, und sie führten ihn vor Pilatus ² und fingen an, ihn zu verklagen, und sprachen: Wir haben gefunden, dass dieser unser Volk aufhetzt und verbietet, dem Kaiser Steuern zu geben, und spricht, er sei Christus, ein König.</p> <p>³ Pilatus aber fragte ihn und sprach: Bist du der Juden König? Er antwortete ihm und sprach: Du sagst es.</p> <p>⁴ Pilatus sprach zu den Hohenpriestern und zum Volk: Ich finde keine Schuld an diesem Menschen. ⁵ Sie aber wurden noch ungestümer und sprachen: Er wiegelt das Volk auf damit, dass er lehrt hier und dort in ganz Judäa, angefangen von Galiläa bis hierher.</p>

Mehrere Einzelheiten springen bei diesem Vergleich sofort in die Augen:

126. Die Diskussion, ob die Schilderung der vorangehenden Verhandlung nach geltendem jüdischen Recht so überhaupt der Realität entspricht, kann hier auf sich beruhen, da es uns um die Frage des Wandels des jüdischen Verhaltens im Verlauf der christlichen Überlieferung geht.

α. Der Beschluss des Hohen Rats

Nach dem MkEv lässt der Hohe Rat Jesus fesseln und ohne Beschuldigung an Pilatus ausliefern; dies klingt ganz danach, als sei der Auslieferungsantrag von Pilatus ausgegangen. Das Urteil, das nach Mk 14,64 der Hohe Rat gefällt hatte, „Ihr habt die Gotteslästerung gehört. Was ist euer Urteil? Sie aber verurteilten ihn alle, dass er des Todes schuldig sei“, wäre gegenüber Pilatus kein Anklagegrund gewesen; denn um religiöse Streitigkeiten kümmerte sich die römische Militärverwaltung grundsätzlich nicht. Anders verhält es sich dagegen mit dem eigentlichen Verurteilungsgrund des Pilatus nach Mk 15,16: „Und es stand über ihm geschrieben, welche Schuld man ihm gab, nämlich: Der König der Juden“. Diese Überschrift wird häufig in ihrem Gewicht nicht ernst genommen, da sie von den mittelalterlichen und späteren Malern aus maltechnischen Gründen mit „INRI“ abgekürzt wurde und sich in dieser Weise im Gedächtnis festgesetzt hat, so dass der eigentlich provozierende Titel „König der Juden“ gar nicht mehr realisiert wird.

Exkurs: „König der Juden“

Bereits 1989 hatte ich dazu in einem Aufsatz geschrieben: „Dies ist umso bemerkenswerter, wenn man bedenkt, daß dieser Titel im bisherigen Verlauf des Vorgehens gegen Jesus noch keine Rolle spielte.“¹²⁷ Mehr noch: Er spielte im gesamten MkEv bis dahin keine Rolle; sondern er wird von Pilatus in Mk 15,2 unvermittelt ins Gespräch gebracht und von diesem immer nur konsequent zur Bezeichnung Jesu verwendet.

„König der Juden“ genauer: der „Judäer“, war ein politischer Titel von höchster Brisanz.

Denn nachdem Herodes sein Reich unter drei seiner Söhne aufgeteilt hatte, gab es diesen Titel nicht mehr, obwohl Herodes eigentlich seinen Sohn zum König von Judäa bestimmt hatte. Flavius Josephus berichtet darüber:

„Herodes änderte nun abermals seinen letzten Willen und ließ ein neues Testament aufsetzen, in welchem er den Antipas, den er früher zum König bestimmt hatte, zum Tetrarchen von Galilaea und Peraea ernannte während er dem Archelaus die Thronfolge zuerkannte. Weiterhin gab er Gaulonitis, Trachonitis, Batanaea und Panias seinem Sohn Philippus, dem Bruder des Archelaus, als Tetrarchie und vermachte seiner Schwester Salome Jamnia, Azot und Phasaëlis sowie fünfhunderttausend geprägte Silberstücke.“¹²⁸

Allerdings kam es anders; denn der ursprünglich als Nachfolger und König vor-

127. Hans Maaß, „Soll ich euren König kreuzigen?“ Historische, theologische und didaktische Überlegungen zum Prozeß gegen Jesus; in: [Hrsg.] Gerhard BÜTTNER/Hans MAASS, Erziehen im Glauben, Bernhard Maurer zum 60. Geburtstag, Beiträge Pädagogischer Arbeit – Sonderband –, Gemeinschaft Evangelischer Erzieher, Karlsruhe 1989, S. 36

128. Flavius JOSEPHUS, Jüdische Altertümer, [Übers.] Heinrich Clementz, Fourier Verlag, Wiesbaden ⁵1983, XVII,8.1

gesehene Antipas, der im Neuen Testament ebenfalls „Herodes“ genannt wird und der Landesfürst Jesu war, ließ sich dies nicht widerspruchslos gefallen. Außerdem war bereits sein Vater durch einen römischen Senatsbeschluss „König von Judäa“ geworden, so dass die Römer sich auch für seine Nachfolger die Verleihung dieses Titels vorbehielten. Josephus schildert die Grausamkeit des Archelaus unmittelbar nach der feierlichen Bestattung des Königs Herodes, die in einem Gemetzel an Pilgern beim Pessachfest in Jerusalem gipfelte.

„Hierauf begab sich Archelaus mit seiner Mutter, Nikolaus, Ptolemaeus und vielen seiner Freunde ans Meer, nachdem er die Sorge für sein Hauswesen und die Regierungsgeschäfte seinem Bruder Philippus übertragen hatte. Ferner begleitete ihn des Herodes Schwester Salome nebst ihren Söhnen und vielen anderen Verwandten, dem Schein nach, um ihm bei Erlangung der Herrschaft behilflich zu sein, in Wirklichkeit aber, um ihm Hindernisse in den Weg zu legen und ganz besonders, um ihn wegen der Vorgänge im Tempel zu verklagen.“¹²⁹

Andererseits machte sich sein Bruder Antipas ebenfalls auf den Weg nach Rom.

„Verleitet wurde er hierzu durch die Vorspiegelungen der Salome, die ihm einraunte, er habe bei weitem mehr Anspruch auf die Regierung als Archelaus, da er in dem früheren Testament, welches größere Gültigkeit wie das spätere habe, zum König ernannt worden sei.“¹³⁰

Der Kaiser hörte sich die langen Ausführungen beider Kontrahenten an.

„Als der Caesar diese Reden angehört hatte, entließ er die Versammlung. Einige Tage später ernannte er den Archelaus zwar nicht zum König, wohl aber zum Ethnarchen über die Hälfte des Gebietes, welches dem Herodes unterworfen gewesen war; auch versprach er ihm den Königstitel, wenn er sich durch seine Tüchtigkeit dessen würdig zeige. Die andere Hälfte zerlegte er in zwei Teile und gab diese den beiden ebenfalls anwesenden Söhnen des Herodes, Philippus und Antipas, von denen der letztere mit seinem Bruder Archelaus sich um die Herrschaft über das ganze Reich beworben hatte. Dem Antipas fiel das Gebiet jenseits des Jordan sowie Galiläa zu, die zusammen zweihundert Talente an Jahresabgaben zahlten. Batanaea aber mit Trachonitis und Auranitis nebst einem Teil der des sogenannten Besitztums des Zenodorus (der Landschaft Abilene) wurden dem Philippus zugeteilt, dem diese Ländergebiete jährlich hundert Talente einbrachten.“¹³¹

Zehn Jahre später wurde Archelaus dann tatsächlich von den Römern abgesetzt und nach Gallien verbannt; für unsere Fragestellung ist daran vor allem von Bedeutung, dass es seit dem Tod des Herodes keinen „König der Juden“ mehr gab. Sollte also jemand mit diesem Anspruch auftreten, stempelte er sich automatisch als Aufrührer ab.

In der wissenschaftlichen Exegese gehen die Meinungen auseinander, ob das

129. Ebd. XVII,8.3

130. Ebd., XVII,8.4

131. Ebd. XVII,11.4

„du sagst es“ im Verhör Jesu vor Pilatus als „ja“ zu verstehen oder zu übersetzen sei „das sagst du“.

Festzuhalten bleibt: Nach Mk fasst der Rat nur den Beschluss, Jesus an Pilatus auszuliefern, während nach Mt der Hohe Rat beschlossen hatte, Jesus zu töten bzw. töten zu lassen. Dies ist bereits in der Berichterstattung des Mk ein deutliches Zeichen der Distanzierung von der jüdischen Hierarchie bzw. vom jüdischen Establishment.

Nach Lk klagt die Versammlung Jesus vor Pilatus des offenen Aufruhrs gegen die Römer an. Dass es solche Gruppierungen gab, schildert ebenfalls Josephus im Zusammenhang mit der Degradierung Judäas zu einer römischen Präfektur innerhalb der Provinz Syrien. Er berichtet von dem „Gaulaniter“ Judas aus Gamala, der eine Freiheitsbewegung gegen die Steuerschätzung durch die Römer ins Leben gerufen hatte.

„Der Gaulaniter Judas¹³² dagegen, der aus der Stadt Gamala gebürtig war, reizte in Gemeinschaft mit dem Pharisäer Sadduk das Volk durch die Vorstellung zum Aufruhr, die Schätzung bringe nichts als offenbare Knechtschaft mit sich, und so forderten sie das gesamte Volk auf, seine Freiheit zu schützen. Denn jetzt sei die beste Gelegenheit gegeben, sich Ruhe, Sicherheit und dazu auch noch Ruhm zu verschaffen. Gott aber werde nur dann bereit sein, ihnen zu helfen, wenn sie ihre Entschlüsse tatkräftig ins Werk setzten und das besonders, je wichtiger diese ihre Entschlüsse seien und je unverdrossener sie dieselben ausführten. Derartige Reden wurden mit größtem Beifall aufgenommen, und so dehnte sich das tollkühne Unternehmen bald ins ungeheuerliche aus. Kein Leid gab es von dem infolge der Hetzarbeit jener beiden Männer unser Volk nicht heimgesucht worden wäre.“¹³³

Josephus hat seine „Jüdischen Altertümer“ ungefähr zur gleichen Zeit geschrieben wie Lukas sein Evangelium, so dass es hinsichtlich der Schilderung, wie es zum mittlerweile auch schon etwa 20 Jahre zurückliegenden Jüdisch-Römischen Krieg gekommen sei, durchaus parallele Vorstellungen gegeben haben kann.

* * *

Wenn Pilatus eine Verhandlung gegen Jesus unter dem Verdacht, „König der Juden“ zu sein, führt, bedeutet dies, er verhandelt wegen der Gefahr des Umsturzversuchs. Eine derartige Verdächtigung lässt sich in etwa mit der Terrorismus-Hysterie der USA nach dem Flugzeug-Anschlag auf die New Yorker Twintowers am 9. September 2001 vergleichen.

Die Evangelisten Mt und Lk stellen die Vorgänge als Maßnahme der jüdischen Führung gegen Jesus mit Hilfe der römischen Militärverwaltung und ihrer Gerichtsbarkeit dar. Ein ursprünglich römisches Interesse an der Verurteilung Jesu wird damit in ein jüdisches umdefiniert.

132. Clementz, a.a.O., S. 505, Anm. 1: „Vergl. Apostelgeschichte 5,37.“

133. Josephus, Altertümer, a.a.O., XVIII,1.1

β. Revolutionärer Subtext des Christustitels?

Weder bei Mk noch bei Mt wird deutlich, welche Vorwürfe die jüdische Führung gegen Jesus erhebt. Dies klingt unrealistisch. Lk schließt diese logische Lücke, indem er die Anklage inhaltlich konkretisiert.

Dabei wird der eschatologisch-heilsgeschichtliche Titel „Christus“ als politische Aussage verstanden, indem es in 23,2 heißt, „er sei Christus, ein König“. Selbstverständlich könnte man diese Interpretation im Sinne von Sach 9,9 verstehen:

„Du, Tochter Zion, freue dich sehr, und du, Tochter Jerusalem, jauchze! Siehe, dein König kommt zu dir, ein Gerechter und ein Helfer, arm und reitet auf einem Esel, auf einem Füllen der Eselin.“¹³⁴

Die dort vertretene Königsvorstellung hat nichts mit Machtausübung, sondern mit Armut und Niedrigkeit zu tun; außerdem ist in diesem Zusammenhang nicht von einem „Gesalbten“ die Rede. Auch in dem großen „messianischen“ Abschnitt innerhalb von Sanh XI kommt zwar, wenn auch nicht häufig, der Begriff Messias vor, u.a. in einem Zitat aus Ps 89,52,¹³⁵ der häufigste Begriff ist jedoch „Sohn Davids“. Dessen Funktion wird allerdings nicht kriegerisch geschildert; schon der erste Hinweis auf ihn ist dafür bezeichnend:

„R. Nachman sprach zu R. Jic̄haq: Hast du vielleicht gehört, wann der Sohn der Verfallenen¹³⁶ kommen wird? Dieser fragte: Wer ist der Sohn der Verfallenen? Jener erwiderte: Der Messias [משיח]. - Den Messias nennst du Sohn der Verfallenen!? Jener erwiderte: Freilich, denn es heißt [Am 9,11]: *An jenem Tag werde ich die verfallene Hütte Davids wieder aufrichten.*¹³⁷ Da erwiderte er: So sagte R. Jochanan: Im Zeitalter [דור] in welchem der Sohn Davids kommen wird, werden die Schriftgelehrten vermindert werden, viele Leiden und böse Verhängnisse werden aufeinander folgen; bevor noch das eine fort sein wird, wird das andere bereits herbeigeeilt sein.“¹³⁸

Man könnte auch auf PsSal 17,32 verweisen:

„³² Und er ist ein gerechter, von Gott belehrter König über sie, und in seinen Tagen ist kein Unrecht in ihrer Mitte, denn sie alle sind heilig, und ihr König ist der Gesalbte des Herrn.“¹³⁹

134. גילי מאד בת-ציון הריעי בת ירושלים הנה מלכך יבוא לך צדיק ונושע הוא עני ורכב על-המור ועל-עיר בן-אתנות:

135. Sanh 97a, Goldschmidt IX, S. 53 f.

136. Anm. d. Herausgebers: „נפלי“ wahrscheinlich von griech. νεφέλη Wolke, etwa der Wolkensohn [cf. Dan 7,13].“

Im aram. Text wird es allerdings von dem Wortstamm נפל fallen abgeleitet.

137. ביום ההוא אקים את סכת דוד הנפלת – Das Amos-Zitat enthält sowohl das Stichwort **David** als auch **gefallen** [נפל], so dass eine derartige Auslegung vom Konsonantenbestand her möglich ist, selbst wenn in dieser Auslegung die vom Hrsg. angenommene Doppeldeutigkeit des Wortes נפלי vorliegt.

138. Sanh 96b, Goldschmidt IX, 63. Diese Situationsbeschreibung ist als eine Konkretion des Zustands des „Verfallenseins“ anzusehen.

139. Kraus/Karrer, a.a.O., S. 930, Anm. 17,32a: „der Gesalbte des Herrn: so der herstellbare hebr.

Hier werden beide Begriffe als gegenseitige Interpretation verwendet. Aber der gesamte Textzusammenhang zeigt, dass hier eine friedliche und befriedende Vorstellung von diesem königlichen Gesalbten vorliegt.¹⁴⁰ Wenn also in der lukanischen Fassung der Anklage gegen Jesus vor Pilatus mit dem Begriff „Christus“ sowohl der Königstitel als auch der Vorwurf der Volksaufwiegelung verbunden wird, so hat dies keinen Anhalt in jüdischen Messiasvorstellungen. Eher ist davon auszugehen, dass es sich hierbei um Vorwürfe gegen die Christen zur Zeit des Lukas handelte.

In diesem Zusammenhang könnte eine Überlieferung aufschlussreich sein, sie sich bei Eusebius findet. Er beruft sich für eine Maßnahme unter Kaiser Domitian¹⁴¹ auf den Kirchenhistoriker Hegesipp:

„Auf Domitians Befehl hin, die Nachkommen Davids hinzurichten, sollen nach einem alten Bericht einige Häretiker die Nachkommen des Judas, eines leiblichen Bruders unseres Erlösers, angezeigt haben mit dem Bemerkung, sie stammen aus dem Geschlecht Davids und seien mit Christus selbst verwandt. Hegesippus¹⁴² berichtet darüber wörtlich also:

20 »Noch leben aus der Verwandtschaft des Herrn die Enkel des Judas, der ein leiblicher Bruder des Herrn gewesen sein soll. Diese wurden als Nachkommen Davids gerichtlich angezeigt. Ein Evokatus¹⁴³ führte sie vor Kaiser Domitian. Denn gleich Herodes fürchtete sich dieser vor der Ankunft Christi. Domitian fragte jene, ob sie von David abstammen. Sie bestätigten es. Sodann fragte er sie nach dem Umfang ihrer Besitzungen und nach der Größe ihres Vermögens. Sie antworteten,

Grundtext; die griech. Hss. bieten sämtlich *der Gesalbte (Christus), der Herr.*“ – Die wissenschaftliche LXX-Ausgabe verwendet allerdings den Genitiv κυρίου!

³² καὶ αὐτὸς βασιλεὺς δίκαιος διδασκὸς ὑπὸ θεοῦ ἐπ’ αὐτούς, καὶ οὐκ ἔστιν ἀδικία ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτοῦ ἐν μέσῳ αὐτῶν, ὅτι πάντες ἄγιοι, καὶ βασιλεὺς αὐτῶν χριστὸς κυρίου.

140. Wenn Schreiber, a.a.O., S. 18, schreibt: „Der Messias wendet zum Vollzug seiner Herrschaft die ihm eigenen, übernatürlichen Machtmittel an, mit denen er an der Macht Gottes partizipiert“, hört sich dies gewalttätiger an, als es wohl gemeint ist; denn abgesehen davon, dass hier Bibelzitate verwendet werden, bekämpft er die gesetzbrecherischen Völker mit dem Wort seines Mundes (V. 24 ὀλεθρεῦσαι ἔθνη παράνομα ἐν λόγῳ στόματος αὐτοῦ). Entsprechend stellt Schreiber dann auch S. 19 fest, „dass der Gesalbte seine Hoffnung nicht auf Kriegsgerät und Truppen, sondern allein auf Gott setzt.“ Dennoch ist er der Überzeugung: „Auch die Macht des »Wortes seines Mundes« (17,35; vgl. schon 17,24) impliziert eine gewaltsame Durchsetzung, die freilich auf übernatürlicher Vollmacht beruht – was es gegen den Forschungstrend, der den weisheitlichen und nicht-militärischen Charakter des Gesalbten annimmt, festzuhalten gilt.“ Dieser Meinung Schreibers kann ich mich nicht anschließen. Offensichtlich liegen hier unterschiedliche Begriffe von „Gewalt“ vor.

141. Dieser regierte von 81 bis 96, also zu der Zeit, in der man die Entstehung der lukanischen Schriften (Evang. und Apg) ansetzt.

142. <https://de.wikipedia.org/wiki/Hegesippus> (Stand 19.9.2015): „Hegesippus (* um 100; † um 180 in Jerusalem), auch *Hegesipp* oder *Hegesippos*, war ein christlicher Autor der Patristik. Er gilt als erster Kirchenhistoriker nach Lukas, dem Verfasser der Apostelgeschichte.

143. Kraft, Eusebius, a.a.O: (Anm. 58) „Evokatus war ein ausgedienter, zur Disposition gestellter Soldat.“

sie besäßen beide zusammen nur 9000 Denare, und davon gehöre jedem die Hälfte. Aber auch dieses Vermögen bestünde – so fügten sie bei – nicht in Geld, sondern im Wert eines Feldes von nur 39 Morgen, die sie mit eigener Hand bewirtschafteten, um davon die Steuern zu zahlen und ihren Lebensbedarf zu decken.

³ Hierauf zeigten sie ihm ihre Hände und bewiesen durch die Härte ihres Körpers und durch die Schwielen, welche sich infolge ihrer angestrengten Arbeit an ihren Händen gebildet hatten, dass sie Handarbeiter waren. ⁴ Als man sie über Christus und über die Art, den Ort und die Zeit seines Reiches fragte, antworteten sie, dasselbe sei nicht von dieser Welt, es sei vielmehr ein Reich des Himmels und der Engel, das erst am Ende der Welt kommen werde, wenn Christus in Herrlichkeit erscheinen wird, um die Lebenden und die Toten zu richten und jedem nach seiner Lebensweise zu vergelten. ⁵ Daraufhin verurteilte sie Domitian nicht, sondern verachtete sie als gemeine Leute. Er setzte sie in Freiheit und befahl, die Verfolgung der Kirche einzustellen. ⁶ Sie aber erhielten nach der Freilassung, da sie Bekenner und Verwandte des Herrn waren, führende Stellungen in der Kirche. Nachdem Frieden geworden war, lebten sie noch bis Trajan.« So berichtet Hegesippus.¹⁴⁴

Daraus geht nicht nur hervor, dass sich die Familie Jesu tatsächlich auf David zurückführte, sondern dass Domitian von den Nachkommen Davids anscheinend Umsturzversuche befürchtete. In diesem Zusammenhang spielt außer dem Vermögen der Familie auch die Frage nach „Christus“ als Herrscher eine Rolle. Die Auskunft, dieser trete seine Herrschaft erst am Ende der Weltzeit an, beruhigt den Kaiser, so dass er seine Verfolgung einstellt.

Es legt sich nahe, dass das in dieser Zeit entstandene LkEv darum weiß und deshalb die Vorwürfe des Hohen Rats gegen Jesus mit diesem Titel inhaltlich füllt.

3.3 Die Distanzierung von den Juden in anderen frühchristlichen Schriften

a. Im Johannesevangelium

Dass „die Juden“ als einheitliche Größe Jesus geradezu als negative Kontrastfolie gegenübergestellt werden, wurde bereits gesagt (vgl. oben, 3.2). Im einzelnen wird dies u.a. an folgendem deutlich:

- Die Gemeinde des JohEv betrachtet die jüdischen Feste nicht mehr als ihre eigenen. So ist mehrfach vom „Passafest der Juden“ oder von einem anderen „Fest der Juden“ die Rede.¹⁴⁵ Ohne den Zusatz „der Juden“ scheinen die Leser mit diesen Festbezeichnungen schon nichts mehr anfangen zu können.
- „Die Juden“ treten immer wieder als geschlossene Größe auf, indem sie Jesus zur Rede stellen (z.B. 2,18.20; 6,41; 8,48.52.57), aber auch einen Geheilten 5,10.15, oder aber dessen Heilung bezweifeln 9,18.22.
- Einmal wollen „die Juden“ Jesus sogar steinigen 10,31, nachdem sie ihn vor-

144. [Hrsg.] Heinrich KRAFT, *Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte*, Kösel-Verlag, München 1961, S. 168 f.

145. τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων: 2,13; 11,55; – ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων: 5,1; – τὸ πάσχα, ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων: 6,4; – ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων ἢ σκηνοπηγία: 7,2

her im Tempelhof umringt hatten (10,24), wobei er von sich bekannte, „ich und der Vater sind eins“.¹⁴⁶ Dies muss in jüdischen Ohren wie eine Gotteslästerung klingen – nicht jedoch in christlichen! Parallel dazu betonen „die Juden“ 10,33, dass sie niemand nur wegen Gotteslästerung steinigen.¹⁴⁷

- Gelegentlich sprechen „die Juden untereinander“ (7,35; 8,22)
- Als Einheitsfront treten „die Juden“ vor allem im Prozess gegen Jesus auf (18,31; 19,7.12).
- Einige aus der Bevölkerung haben „Furcht vor „den Juden“: 7,13; 9,22, sogar aus Jesu engstem Jüngerkreis (20,19) sowie sonstige Sympathisanten (19,38).
- Manchmal sind auch nur Einzelne (3,25) oder einige bzw. viele von den Juden im Blick (11,19.45; 21,11).

Alles in allem wird aus diesen und verwandten Stellen deutlich, die Trennung zwischen der jüdischen Gemeinschaft und den Christen ist bereits so konsequent vollzogen, dass selbst Jesus gar nicht mehr als Jude wahrgenommen wird. Die deutlichste Distanzierung – mit entsprechender Wirkungsgeschichte – liegt allerdings in Joh 8,39 ff. vor, wo Jesus die Worte in den Mund gelegt werden:

„Wenn ihr Abrahams Kinder wärt, so tätet ihr Abrahams Werke.“⁴⁰ Nun aber sucht ihr mich zu töten, einen Menschen, der euch die Wahrheit gesagt hat, wie ich sie von Gott gehört habe. Das hat Abraham nicht getan.⁴¹ Ihr tut die Werke eures Vaters. [...] ⁴⁴ Ihr habt den Teufel zum Vater, und nach eures Vaters Gelüste wollt ihr tun. Der ist ein Mörder von Anfang an und steht nicht in der Wahrheit; denn die Wahrheit ist nicht in ihm.“

Diese „Teufelskindschaft“ hat wesentlich zur mittelalterlichen Charakterisierung der Juden beigetragen; aber selbst die Nazipropaganda hat sich dieses Musters bedient. Dies reichte bis in die grafische Gestaltung von Hetzschriften und Kinderbüchern¹⁴⁸ hinein.

Dennoch ist es ausgerechnet das JohEv, das den Satz enthält, „das Heil kommt von den Juden“ (4,22). Aber die Fortsetzung relativiert diese positive Aussage sofort wieder, indem auf eine Zukunft verwiesen wird, in der die „wahren Anbeter“ Gottes diese Bindungen überwunden haben werden:

„²³ Aber es kommt die Zeit und ist schon jetzt, in der die wahren Anbeter den Vater anbeten werden im Geist und in der Wahrheit; denn auch der Vater will solche Anbeter haben.“¹⁴⁹

146. ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ ἓν ἐσμεν.

147. περὶ καλοῦ ἔργου οὐ λιθάζομέν σε ἀλλὰ περὶ βλασφημίας

148. Vgl. HANS MAASS, Verführung der Unschuldigen - Beispiele judenfeindlicher Kinderliteratur im 3. Reich - Themen und Texte, eine Schriftenreihe 3, Karlsruhe 1990

149. ἀλλ' ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστίν, ὅτε οἱ ἀληθινοὶ προσκυνηταὶ προσκυνήσουσιν τῷ πατρὶ ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ· καὶ γὰρ ὁ πατήρ τοιούτους ζητεῖ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτόν.

Dieses „und ist schon jetzt“ (καὶ νῦν ἔστιν) zeigt deutlich, an welchem Standort sich der Evangelist sieht: in der Gemeinschaft derer, für die das Judentum, von dem das Heil (ἡ σωτηρία) seinen Ausgang nahm, hinter sich gelassen hat.

b. Paulus und die Paulusschule

Da nicht alle Briefe, die Paulus als Absender nennen, tatsächlich von diesem Apostel stammen,¹⁵⁰ empfiehlt es sich, zwischen Paulus und der Paulusschule zu unterscheiden.

α. Paulus

Paulus unterscheidet sehr wohl zwischen „Juden“ und „Griechen“, auch wenn er in der Gemeinde der Getauften diesen Unterschied für aufgehoben ansieht:

„Gal 3²⁶ Denn ihr seid alle durch den Glauben Gottes Kinder in Christus Jesus.²⁷ Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen.²⁸ Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Sklave noch Freier, hier ist nicht Mann noch Frau; denn ihr seid allesamt einer in Christus Jesus.²⁹ Gehört ihr aber Christus an, so seid ihr ja Abrahams Kinder und nach der Verheißung Erben.“¹⁵¹

Zwar wird hier noch die Abrahamskindschaft angesprochen; aber das Entscheidende ist die „Gotteskindschaft“, deshalb sind derartige Unterschiede aufgehoben, nicht nur heils- und erwählungsgeschichtliche, sondern auch soziale und rechtliche. Dies bedeutet nicht, dass diese Unterschiede nicht mehr bestünden – es gibt weiterhin Männer und Frauen, auch soziale Unterschiede zwischen Herren und Sklaven –, aber diese Unterschiede sind nicht mehr relevant – auch nicht mehr der Unterschied zwischen Juden und Griechen, zwischen den Angehörigen des erwählten Gottesvolkes und der Völkerwelt. Wohlgemerkt: Dies gilt nicht generell, sondern in Bezug auf Glauben an Christus. Logischerweise gehen damit auch die Abrahamsverheißungen auf diejenigen über, die „Christus angezogen“ haben.

Dies darf nicht im Sinne einer Enteignung bzw. Substitution des Judentums missverstanden werden. Paulus räumt den Juden noch im letzten seiner Briefe, dem

150. Eusebius, hist. eccl. III,3.5, a.a.O., S. 151, zeigt, dass man auch schon zu Beginn des 4. Jh. wusste, dass nicht alle Schriften, die unter einem Apostelnamen bekannt waren, auch von diesem stammten. So berichtet er etwa über die Petrusbriefe: „Von Petrus wird ein Brief, der sogenannte erste, allgemein anerkannt. Ihn haben schon die alten Kirchenlehrer als unwidersprochen echt in ihren Schriften verwertet. Bezüglich des sogenannten zweiten Petrusbriefes wurden wir zwar belehrt, dass er nicht zur Bibel gehöre; doch erschien er vielen lehrreich, so dass sie ihn den anderen gleichschätzten. [...] Von Paulus aber sind sicher und bestimmt die vierzehn Briefe verfasst. Es wäre indes nicht recht außer acht zu lassen, dass manche behaupten, der Brief an die Hebräer sei von der römischen Kirche nicht als paulinisch anerkannt worden, und denselben deshalb verwarfen“

151. ²⁶ Πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. ²⁷ ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε. ²⁸ οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλληγ, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ· πάντες γὰρ ὑμεῖς εἰς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. ²⁹ εἰ δὲ ὑμεῖς Χριστοῦ, ἄρα τοῦ Ἀβραὰμ σπέρμα ἐστέ, κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι.

Römerbrief, durchweg eine gewisse Vorrangstellung ein:

„Röm 1⁶ Denn ich schäme mich des Evangeliums nicht; denn es ist eine Kraft Gottes, die selig macht alle, die daran glauben, die Juden zuerst und ebenso die Griechen. ¹⁷ Denn darin wird offenbart die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, welche kommt aus Glauben in Glauben; wie geschrieben steht (Habakuk 2,4): »Der Gerechte wird aus Glauben leben.«“¹⁵²

Diese Vorrangstellung hält Paulus auch im 2. Kapitel durch, in dem es um Gottes richtendes Handeln geht:

„⁹ Trübsal und Angst über alle Seelen der Menschen, die Böses tun, zuerst der Juden und ebenso der Griechen; ¹⁰ Herrlichkeit aber und Ehre und Frieden allen denen, die Gutes tun, zuerst den Juden und ebenso den Griechen. ¹¹ Denn es ist kein Ansehen der Person vor Gott.“¹⁵³

Das „zuerst“ (πρῶτον) bleibt erhalten; aber es spielt keine entscheidende Rolle mehr an dem Tag, „an dem Gott das Verborgene der Menschen durch Christus Jesus richten wird, wie es mein Evangelium bezeugt.“¹⁵⁴

Diese Beispiele machen deutlich, dass Paulus sich zwei Prinzipien verpflichtet fühlt: der Erwählung Israels, die nicht aufgehoben wird: „Denn Gottes Gaben und Berufung können ihn nicht gereuen“ (Röm 11,29);¹⁵⁵ daneben steht genauso unerschütterlich die Überzeugung, dass der Glaube gerecht mache; so kann er – ohne die Verheißungen an Abraham aufzuheben oder auch nur in Frage stellen zu wollen – feststellen:

Gal 3⁶ So war es mit Abraham: »Er hat Gott geglaubt und es ist ihm zur Gerechtigkeit gerechnet worden« (1. Mose 15,6).⁷ Erkennt also: die aus dem Glauben sind, das sind Abrahams Kinder.“¹⁵⁶

Mit dieser Überzeugung „enterbt“ Paulus das jüdische Volk nicht, sondern er verweist auf ein Element, das von Anfang an, d.h. vom ersten erwählten Stammvater an, ein Wesensmerkmal des Volkes Israel in seiner Gottesbeziehung war und ist – und damit auch der Gottesbeziehung, die wie Abraham glauben. Dass später ausgerechnet solche paulinischen Aussagen zum Angelpunkt kirchlicher Enterbungstheorien und antijüdischer Theologie wurden, ist nicht dem Apostel Paulus anzulasten, sondern der zunehmenden Entfremdung der Christenheit ge-

152. ¹⁶ Οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον, δύναμις γὰρ θεοῦ ἐστὶν εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλληνι. ¹⁷ δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς πίστιν, καθὼς γέγραπται· ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται.

153. ⁹ θλίψις καὶ στενοχωρία ἐπὶ πᾶσαν ψυχὴν ἀνθρώπου τοῦ κατεργαζομένου τὸ κακόν, Ἰουδαίου τε πρῶτον καὶ Ἑλληνοσ. ¹⁰ δόξα δὲ καὶ τιμὴ καὶ εἰρήνη παντὶ τῷ ἐργαζομένῳ τὸ ἀγαθόν, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλληνι. ¹¹ οὐ γὰρ ἐστὶν προσωπολημψία παρὰ τῷ θεῷ.

154. V. 16; – ἐν ἡμέρᾳ ὅτε κρίνει ὁ θεὸς τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων.

155. ἀμεταμέλητα γὰρ τὰ χαρίσματα καὶ ἡ κλήσις τοῦ θεοῦ.

156. ⁶ Καθὼς Ἀβραὰμ ἐπίστευσεν τῷ θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην. ⁷ γινώσκετε ἄρα ὅτι οἱ ἐκ πίστεως, οὗτοι υἱοὶ εἰσὶν Ἀβραάμ.

genüber ihren eigenen Ursprüngen und damit gegenüber dem jüdischen Volk.

β. Die Paulusschule

In den Briefen, die wahrscheinlich aus der Paulusschülerschaft stammen, zeichnet sich bereits eine Entwicklung der Entfremdung gegenüber der jüdischen Volks- und Glaubensgemeinschaft ab. Der Kolosserbrief enthält eine kurze Notiz über die Mitarbeiter des Paulus:

„Kol 4¹⁰ Es grüßt euch Aristarch, mein Mitgefangener, und Markus, der Vetter des Barnabas – seinetwegen habt ihr schon Weisungen empfangen; wenn er zu euch kommt, nehmt ihn auf –, ¹¹ und Jesus mit dem Beinamen Justus. Von den Juden sind diese allein meine Mitarbeiter am Reich Gottes, und sie sind mir ein Trost geworden.“¹⁵⁷

Markus und ein sonst nicht näher bekannter Jesus Justus, sind demnach die einzigen Judenchristen, die dem Verfasser des Kolosserbriefs als Unterstützer des Paulus bekannt sind. Ansonsten scheint sich zu dieser Zeit bereits die Distanzierung zwischen Juden(christen) und Christen aus der Völkerwelt abzuzeichnen.

Der Epheserbrief erinnert die Christen aus der Völkerwelt:

„Eph 2¹¹ Darum denkt daran, dass ihr, die ihr von Geburt einst Heiden wart und Unbeschnittene genannt wurdet von denen, die äußerlich beschnitten sind, ¹² dass ihr zu jener Zeit ohne Christus wart, ausgeschlossen vom Bürgerrecht Israels und Fremde außerhalb des Bundes der Verheißung; daher hattet ihr keine Hoffnung und wart ohne Gott in der Welt. ¹³ Jetzt aber in Christus Jesus seid ihr, die ihr einst Ferne wart, Nahe geworden durch das Blut Christi.“¹⁵⁸

Abgesehen davon, dass die Übersetzung von τὰ ἔθνη mit „Heiden“ unglücklich ist,¹⁵⁹ spiegeln diese beiden Verse den Bewusstseinsprozess, der sich in der frühen Christenheit aus der Völkerwelt abspielte. Einerseits muss ihnen ins Bewusstsein gerufen werden, dass ihre Teilhabe am Heil nicht selbstverständlich ist; diese war ursprünglich Israel vorbehalten; sie waren „Fremde“ und „Fernstehende“ hinsichtlich des Bürgerrechtes im Gottesvolk und daher ohne Hoffnung. Durch (den Glauben an) Christus sind sie nun nahegekommen. Mit Recht stellt Gerhard Sellin in seinem Kommentar fest:

„Israel hat unbestritten Heilsvorzüge, die in keiner Weise eingeschränkt werden. Die Heiden bekommen Zugang zu diesen Heilsvorzügen, die in Ihrem Inhalt nicht

157. ¹⁰ Ἀσπάζεται ὑμᾶς Ἀρίσταρχος ὁ συναιχμάλωτός μου καὶ Μάρκος ὁ ἀνεψιὸς Βαρναβᾶ (περὶ οὗ ἐλάβετε ἐντολάς, ἐὰν ἔλθῃ πρὸς ὑμᾶς, δέξασθε αὐτόν) ¹¹ καὶ Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Ἰουῆτος, οἱ ὄντες ἐκ περιτομῆς, οὗτοι μόνοι συνεργοὶ εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, οἵτινες ἐγενήθησάν μοι παρηγορία.

158. ¹¹ Διὸ μνημονεύετε ὅτι ποτὲ ὑμεῖς τὰ ἔθνη ἐν σαρκί, οἱ λεγόμενοι ἀκροβυστία ὑπὸ τῆς λεγομένης περιτομῆς ἐν σαρκὶ χειροποιήτου, ¹² ὅτι ἦτε τῷ καιρῷ ἐκείνῳ χωρὶς Χριστοῦ, ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας, ἐλπίδα μὴ ἔχοντες καὶ ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ. ¹³ νυνὶ δὲ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ὑμεῖς οἳ ποτε ὄντες μακρὰν ἐγενήθητε ἐγγὺς ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ.

159. Die English Standard Version übersetzt ebenso wie die King James Version „Gentiles“.

verändert werden.“¹⁶⁰

Allerdings zu sagen, „sie sind denen, die schon immer nahe waren, gleichgestellt, also mit dieser Gruppe vereinigt“,¹⁶¹ scheint mir degegen zu weit zu gehen; man muss wohl eher von „gleichberechtigt“ sprechen. Innerhalb der Gemeinde jedoch verhält sich dies anders; hier sind alle trennenden Hindernisse beseitigt: „Denn er ist unser Friede, der aus beiden *eines* gemacht hat und den Zaun abgebrochen hat, der dazwischen war, nämlich die Feindschaft.“¹⁶²

Dieser Satz erinnert noch daran, dass offensichtlich zwischen Christen aus der Judenheit und aus der Völkerwelt Spannungen bestanden, die sich vor allem an der Frage nach der Geltung der rituellen Vorschriften der Tora entzündeten. Deshalb lautet die Fortsetzung in V. 15, er habe „abgetan das Gesetz mit seinen Geboten und Satzungen“.¹⁶³ Allerdings sollte man wörtlicher übersetzen: „er zerstörte das Gesetz der Gebote in (seinen) Festlegungen“.¹⁶⁴ Es geht also nicht um die Abschaffung der (schriftlichen) Tora, sondern um die Detailregelungen, die sich im Lauf der Zeit als „Zaun um die Tora“¹⁶⁵ gebildet hatten und im Judentum als mündliche Tora gleichrangig mit der schriftlichen galten und nach rabbinischer Überzeugung ebenfalls am Sinai mit geoffenbart wurden, auch wenn sie sich erst im Lauf der Zeit entfalteten. Dazu gehörten vor allem die vielen detaillierten Einzelbestimmungen, wie z.B. die grundlegenden biblischen Speisegebote praktisch einzuhalten sind. Diese erschwerten den Umgang von Juden und Nichtjuden vor allem im Blick auf gemeinsame Mahlzeiten. Dass dies zu handfesten Zerwürfnissen führen konnte, hat Paulus in Gal 2 anhand eines konkreten Zwischenfalls in Antiochien in Syrien dargestellt. Eph 2 stellt fest, dieses Hindernis sei mittlerweile aus dem Weg geräumt. Dies ist aber keine Aussage über das Verhältnis zu den Juden, diese sind und bleiben an ihre rituellen Gebote gebunden. Mit ihnen ist die Gemeinde des Ephesernbriefs daher auch nicht vereinigt. Schlier geht sehr ausführlich auf jüdische Texte – bis hin zu Dokumenten aus Qumran – ein, die die rituelle Trennung von Juden und Nichtjuden belegen.¹⁶⁶ Diese sind in unserem Zusammenhang jedoch allenfalls im Blick auf Gemeindeglieder jüdischer Herkunft von Bedeutung. Denn die Beseitigung dieser Trennmauer bezieht sich auf Christus; es geht also um innerge-

160. Gerhard SELLIN, *Der Brief an die Epheser* (KEK 8) 1. (9.) Aufl., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2008, S. 200

161. Ebd.

162. Eph 2,14: Αὐτὸς γὰρ ἐστὶν ἡ εἰρήνη ἡμῶν, ὁ ποιήσας τὰ ἀμφότερα ἐν καὶ τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ λύσας, τὴν ἔχθραν ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ

163. V. 15: τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν καταργήσας

164. Vgl. auch Heinrich SCHLIER, *Der Brief an die Epheser*, Patmos Verlag, Düsseldorf ²1958, S. 126: „... die Beseitigung des Gesetzes, so wie es in seinen vielfältigen Geboten als δόγματα begegnet.“

165. Vgl. Sprüche der Väter I,1

166. Schlier, a.a.O., S. 127 ff.

meindlich umstrittene Fragestellungen und daher auch nicht um das, was die „Völker“ von Gott trennt,¹⁶⁷ sondern darum, was innerhalb der Gemeinde zu Spaltungen führen konnte.

Dazu bedarf es auch nicht des gnostischen Mythos eines

„vom Himmel herabkommenden Erlösers, der die Mauer durchbricht, die das göttliche Pleroma von den kosmischen Bezirken trennt, und den Streit und die Empörung der friedlosen Mächte, die die Menschenwelt durch ihr Gesetz bestimmen, beendet.“¹⁶⁸

Die Sätze lassen sich auch ohne diesen besonderen mythischen Hintergrund verstehen, wenn man sie in die Gemeindesituation im ausgehenden ersten Jahrhundert einordnet. Damals stand die Gemeinde in der Oikumene tatsächlich vor der Schicksalsfrage, einer Spaltung in zwei getrennte Arme, die nicht miteinander „kommunizieren“ konnten – und zwar im kommunikationstechnischen wie im kultischen Sinn.¹⁶⁹ Es ging dabei nicht – wie Schlier meinte – um das Zerbrechen des Gesetzes, „das durch den Mißbrauch der Juden nur noch Feindschaft gegen Gott und gegeneinander hervorrief, die Feindschaft, auf der es selbst schon beruhte.“¹⁷⁰ Sehr viel judenfeindlicher kann man sich nicht äußern. Allerdings muss man fairerweise darauf hinweisen, wann dieser Kommentar

167. Ebd., S. 130: „Auf solchem Hintergrund sind nun auch die Ausführungen von Eph 2,14 zu verstehen. Das, was der Mythos – meint der Apostel – mythisch von dem Erlöser erzählt: daß er die dämonische und magische Mauer, die die Menschen von Gott trennt und sie unentrinnbar in den Bereich ihrer Welt bannt, durchstieß und zerbrach, das ist real in der Geschichte durch Christus Jesus geschehen, als er das Gesetz zerbrach, diesen „Zaun“ um Israel und zwischen Gott und Menschen. Jene mythischen Vorstellungen, die der Apostel zur Interpretation des geschichtlichen Geschehens der Tat Christi benutzte, gaben ihm also die Möglichkeit an die Hand, die kosmische Bedeutung des mißbrauchten jüdischen Gesetzes und den kosmischen Charakter der Beseitigung des jüdischen Gesetzes durch Christus ans Licht zu stellen. Das Zerbrechen des Gesetzes ist nicht nur eine moralische und sozusagen »historische« Angelegenheit, sondern ein, wenn man so sagen kann, ontologisches und weltöffentliches Geschehen. Gerade darin hat es die Ahnungen des Mythos erfüllt.“

Gerade der letzte Satz erinnert mich an einen meiner theologischen Lehrer, Hans Freiherr von Campenhausen, der öfter vor Aussagen warnte, die mit „gerade“ argumentieren; er setzte ihnen gerne ein „gerade nicht“ entgegen und meinte, diese verstärkende Formel werde immer dann benutzt, wenn man für einen Nachweis nicht genügend beweiskräftige Belege habe!

Davon abgesehen ist Schliers anerkanntenswert fleißige Herleitung ein Beispiel für die religionsgeschichtliche Methode um die Mitte des letzten Jahrhunderts und das problematische Mythosverständnis, das Mythos und Geschichte einander gegenüberstellte und damit nicht mit letzter Konsequenz seinen eigenen Ansätzen treu blieb, nämlich Mythos als Daseinsinterpretation ernstzunehmen; darin unterscheidet er sich allerdings nicht von sonstiger Geschichtsinterpretation.

168. Ebd., S. 132

169. Sellin, a.a.O., S. 203 ff., zählt verschiedene religionsgeschichtlichen Ableitungsversuche auf, dabei als 7. (S. 206) Deutungen, „aus politischen und sozialen Gegebenheiten und Ideen der Zeit des Eph, insbesondere den Problemen des Zusammenlebens von Juden und Nichtjuden in den Jahren nach 70 n. Chr.“ Dies dürfte zutreffend sein, allerdings bezogen auf innergemeindliche Probleme.

170. Schlier, a.a.O., S. 132

erschienen ist: ehe die Diskussion um das erneuerte Verhältnis der Christenheit zu Juden und Judentum in Gang gekommen war.

Wie sich dieses Problem der Zusammengehörigkeit von Christen aus der Judentheit und der Völkerwelt konkret gestalten konnte, lässt sich etwa an dem letzten echten Paulusbrief, dem Römerbrief, ablesen. Dort schildert Paulus im 14. Kapitel die konkrete Situation so:

„² Der eine glaubt, er dürfe alles essen; wer aber schwach ist, der isst kein Fleisch. ³ Wer isst, der verachte den nicht, der nicht isst; und wer nicht isst, der richte den nicht, der isst; denn Gott hat ihn angenommen. ⁴ Wer bist du, dass du einen fremden Knecht richtest? Er steht oder fällt seinem Herrn. Er wird aber stehen bleiben; denn der Herr kann ihn aufrecht halten.“¹⁷¹

Paulus kann die Gemeinde in Rom nur ermahnen, aufeinander Rücksicht zu nehmen und sich nicht gegenseitig als schwach oder stark zu bezeichnen, weil sich einige noch an ihre jüdischen Speisegebote (oder auch nur Gewohnheiten) gebunden fühlen, während andere aus der Völkerwelt solche nicht kannten und sich dementsprechend auch nicht daran hielten. Schließlich mündet diese Mahnung in die Aufforderung,

„¹⁵7 nehmt einander an, wie Christus euch angenommen hat zu Gottes Lob.“¹⁷²

Die Christenheit des 1. Jh. hatte also tatsächlich vor der Frage des inneren Zusammenhalts und der Berechtigung gestanden, biblische Verheißungen an das Volk Israel auf sich, d.h. auf die Gläubigen aus der Völkerwelt zu beziehen – oder mit heutiger Begrifflichkeit ausgedrückt: das Alte Testament als ihre heilige Schrift anzusehen.¹⁷³ Dies galt für die ganze Christenheit – nicht nur in Ephesus, sondern im gesamten damaligen Verbreitungsgebiet der Christenheit, denn es könnte durchaus sein, dass es sich bei diesem Brief ursprünglich um ein Zirkularschreiben handelte,¹⁷⁴ dessen Zuschreibung zu der Gemeinde Ephesus darauf beruhte, dass das betreffende Exemplar in Ephesus aufbewahrt wurde. – Diese Frage ist durch Eph 2,11 ff. aufgegriffen und zugunsten der Einheit der Christen

171. ² ὃς μὲν πιστεύει φαγεῖν πάντα, ὁ δὲ ἀσθενῶν λάχανα ἐσθίει. ³ ὁ ἐσθίων τὸν μὴ ἐσθίοντα μὴ ἐξουθενεῖτω, ὁ δὲ μὴ ἐσθίων τὸν ἐσθίοντα μὴ κρινέτω, ὁ θεὸς γὰρ αὐτὸν προσελάβετο. ⁴ σὺ τίς εἶ ὁ κρίνων ἀλλότριον οἰκέτην; τῷ ἰδίῳ κυρίῳ στήκει ἢ πίπτει· σταθήσεται δέ, δυνατεῖ γὰρ ὁ κύριος στήσαι αὐτόν.

172. Διὸ προσλαμβάνεσθε ἀλλήλους, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς προσελάβετο ὑμᾶς εἰς δόξαν τοῦ θεοῦ.

173. Wenn heute Notger Slenczka in seinem Aufsatz, DIE KIRCHE UND DAS ALTE TESTAMENT, in: Das Alte Testament in der Theologie, Marburger Jahrbuch Theologie XXV, Leipzig 2013, S. 83-119, und in Zeitzeichen 6, 2015, darauf hinweist, dass „die heidenchristliche Kirche nicht Adressatin des Alten Testaments“ ist, so reißt er mit dieser Feststellung eine uralte Fragestellung auf, die allerdings in der frühen Kirche anders als von ihm entschieden wurde.

174. Abgesehen von der Frage, ob es sich tatsächlich um einen echten Paulusbrief oder um ein Schreiben aus seiner Schule handelt, ist der Name „Ephesus“ nicht in allen Handschriften überliefert. Er fehlt z.B. in dem um 200 entstandenen Papyrus P⁴⁶, der ältesten biblischen Handschrift, sowie im Sinaiticus und Vaticanus, zwei Codices aus dem 4.Jh.

aus der Judenheit – für die diese Verheißungen und Verpflichtungen fraglos weiterhin Gültigkeit besaßen – und aus der Völkerwelt, die neu in diese Verheißungsgemeinschaft hineingekommen waren, entschieden.

Problematischer liest sich dagegen eine Stelle in dem wohl aus dem Anfang des 2. Jh. stammenden Titusbrief. Im Zusammenhang mit Irrlehrern, gegen die man in der Gemeinde vorgehen musste, heißt es:

„Tit 1¹⁰ Denn es gibt viele Freche, unnütze Schwätzer und Verführer, besonders die aus den Juden,¹¹ denen man das Maul stopfen muss, weil sie ganze Häuser verwirren und lehren, was nicht sein darf, um schändlichen Gewinns willen.“¹⁷⁵

Es ist dann zwar anschließend von Kretern die Rede,¹⁷⁶ dennoch wird hier eine besondere Attacke gegen die „aus der Beschneidung“ geritten. Es kann dabei offenbleiben, ob damit Juden oder Judenchristen gemeint sind. Ihnen unterstellt der Brief, sie wollten nicht einmal tatsächlich für ihre Irrlehre werben, sondern diese nur zum Vorwand für „schändlichen Gewinn“ nutzen und sich so in die Häuser einschleichen. Auch wenn als Beleg ein geflügeltes Wort über die Verlogenheit der Kreter zitiert wird, bleibt dennoch der Vorwurf an die Juden bestehen, wobei die Übersetzung „besonders“ nicht einmal zum Ausdruck bringt, dass es sich bei *μάλιστα* um einen Superlativ von *μάλα* handelt, das schon in der Grundform „sehr“ oder „besonders“ bedeutet, also die äußerste Steigerungsform bedeutet und mit „am allermeisten“ übersetzt werden müsste. Man sieht, das Verhältnis zu allem Jüdischen ist bereits erheblich gestört.

c. Justin der Märtyrer

Justin lebte in der ersten Hälfte des 2. Jh. im Land der Bibel, und zwar stammte er „aus griechischer Familie in Flavia Neapolis“,¹⁷⁷ dem biblischen Samaria.¹⁷⁸ Er starb als Märtyrer in Rom, wo er wirkte und den Märtyrertod erlitt, „nachdem er durch seine Disputation mit dem Kyniker Crescens bekannt geworden war“.¹⁷⁹ Er zählt zu den sog. Apologeten, weil er Verteidigungsschriften des christlichen Glaubens verfasste, u. a. auch an Kaiser Antoninus Pius, einen der sog. Adoptivkaiser.¹⁸⁰ Aus dieser Apologie zitiert Eusebius:

175. ¹⁰ Εἰσὶν γὰρ πολλοὶ [καὶ] ἀνυπότακτοι, ματαιολόγοι καὶ φρεναπάται, μάλιστα οἱ ἐκ τῆς περιτομῆς, ¹¹ οὓς δεῖ ἐπιστομίζειν, οἵτινες ὅλους οἴκους ἀνατρέπουσιν διδάσκοντες ἅ μὴ δεῖ αἰσχροῦ κέρδους χάριν.

176. Nach Eusebius, Kirchengeschichte III,4.5, a.a.O., S. 153, war Titus sogar „zum ersten Bischof der Kirchen von Kreta ernannt“ worden. Nach Tit 1,5 hatte ihn Paulus in Kreta zurückgelassen.

177. Karl HEUSSI, *Kompendium der Kirchengeschichte*, Verlag J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen ¹¹1957, S. 48

178. Nach RGG³, Bd 3, S. 1076 (C. Andresen), „Flavia Neapolis (Sichem; Nablus)“.

179. Ebd.

180. Hadrian bestimmte ihn am 24. Januar 138 zu seinem Nachfolger, ließ ihn zum Caesar erheben und adoptierte ihn am 25. Februar, nachdem der vorgesehene Thronerbe und Caesar Lucius Aelius gestorben war. (Quelle: https://de.wikipedia.org/wiki/Antoninus_Pius; Stand: 2.10.2015)

„Nach der Himmelfahrt unseres Herrn schickten die bösen Geister einige Menschen aus, welche sich für Götter ausgaben. Diese wurden von euch nicht nur nicht verfolgt, sondern sogar durch Ehren ausgezeichnet. Zu diesen gehörte ein gewisser Simon aus dem Dorf Gitthon in Samaria. Unter Kaiser Claudius wirkte er durch die Kraft der in ihm tätigen Dämonen Zauberstücke. In eurer Kaiserstadt wurde er für einen Gott gehalten, und durch eine Bildsäule im Tiber zwischen den beiden Brücken habt ihr ihn als Gott geehrt; denn es wurde ihm die römische Aufschrift gewidmet: *Simoni deo sancto*, das heißt: ›dem heiligen Gott Simon‹. Fast alle Samaritaner, außerdem auch noch einige aus anderen Völkern bekennen und verehren ihn als ersten Gott. Eine gewisse Helena, welche damals mit ihm umherzog, früher aber in Tyrus in Phönizien sich in einem Hurenhaus preisgegeben hatte, nennen sie seinen ersten Gedanken.“¹⁸¹

Dass diese Behauptung auf einen tatsächlichen Sachverhalt, jedoch auf einer Verwechslung beruht, geht aus einer Anmerkung des Herausgebers hervor:

„Im Jahre 1574 fand man auf der Tiberinsel einen Stein mit der Aufschrift: *Simoni Sanco Deo Fidio Sacrum ... Semo Sancus* aber war nicht der Magier Simon, sondern ein altsabinischer Schwurgott, der auf dem Quirinal ein Heiligtum hatte und als Gott der Treue auch *Dius Fidius* hieß. Den Irrtum Justins bezügl. jener Inschrift haben u.a. Irenäus, Geg. die Häres. I 23,1, Tertullian, Apol. 13 u. Cyrill v. Jer., Katech. 6,14 übernommen.“¹⁸²

Dieses Beispiel zeigt, wie manche historischen Urteile zustande kamen und zu bewerten sind. Ob der von Justin angesprochene Kaiser entsprechend informiert war und wusste, dass mit diesem Simon (Semo) nicht jener samaritanische Magier gemeint war, ist nicht bekannt. Eher ist anzunehmen, dass dies nicht der Fall war, zumal Synkretismus und unterschiedlichste Identifikationen von einzelnen Göttern ohnehin der Normalfall waren; denn man verehrte in ihnen nicht persönliche Götter, sondern Mächtigkeiten. Antoninus Pius galt übrigens als milder Kaiser gegenüber den Christen.¹⁸³

Uns interessiert im Zusammenhang unserer Fragestellung nicht die gesamte Lebensgeschichte und Vorstellungswelt Justins, sondern vor allem, was er in seinem „Dialog mit dem Juden Tryphon“ vom Judentum sowohl weiß, als auch hält.

Angelegt ist dieser Dialog wie ein zwangloses Gespräch eines peripatetischen Wanderphilosophen mit einem interessierten Zuhörer:

181. Eusebius, Kirchengeschichte II,13,3.4, a.a.O., S. 129 f.

182. Ebd., Anm. 47

183. Vgl. Heussi, a.a.O., S. 46 f. (§ 11 f): „*HADRIANUS* (117-38) hat, falls sein Reskript an den Statthalter von Asia, C. Minicius Fundanus, echt ist, verboten, durch Tumulte oder Angebereien die Behörden gegen die Christen in Bewegung zu setzen, *ANTONINUS PIUS* (138-61) sich in mehreren Edikten nach Mazedonien und Griechenland ähnlich ausgesprochen“.

„1. Eines Morgens ging ich in den Wandelgängen des Xystus¹⁸⁴ spazieren¹⁸⁵. Da trat zu mir ein Mann mit noch anderen. „Sei begrüßt, Philosoph!“ sagte er. Und gleich bei diesen Worten kehrte er um und ging mit mir; auch seine Freunde machten mit ihm kehrt. Auch ich meinerseits nahm das Wort. „Was gibt es?“ fragte ich.“¹⁸⁶

Der Fremde, der mit seinen Freunden auf dieser Promenade wandelte, stellt sich vor: „»Ich heiße Tryphon, ich bin Hebräer aus der Beschneidung. Um dem gegenwärtigen Kriege¹⁸⁷ zu entfliehen, halte ich mich meistens in Hellas, und zwar in Korinth auf.«“ Es kommt zu einem Gespräch über die Gottesvorstellungen der Philosophen. Justin schildert anschließend seinen Weg durch verschiedene philosophische Schulen, bis schließlich, als er am Meer zu sich selbst zu finden versucht, ein Mann zu ihm stößt, mit dem er in ein Gespräch über die Unsicherheit aller philosophischen Ansichten gerät.

Im 7. Kapitel fragt er sein Gegenüber schließlich:

„1. ‚Wen‘, frage ich, ‚soll nun einer noch zum Lehrer nehmen, oder welches Lehrsystem kann ihm Nutzen bringen, wenn nicht einmal in dem des Plato und Pythagoras die Wahrheit liegt?‘“

Der Fremde antwortet:

„Es ist schon lange her, da lebten Männer, älter als alle diese sogenannten Philosophen, Sie waren glücklich, gerecht und von Gott geliebt. Sie predigten im Geiste Gottes, sie sagten die Zukunft voraus, das nämlich, was nun tatsächlich eintritt. Propheten nennt man sie. Sie allein sind es, welche die Wahrheit gesehen und sie den Menschen, ohne dieselben zu fürchten und ohne ihnen zu schmeicheln, frei von Ruhmsucht verkündet haben. Sie haben ja nur das gelehrt, was sie, vom Heiligen Geiste erfüllt, gehört und gesehen hatten. 2. Ihre Schriften sind noch jetzt erhalten, und wer sich mit ihnen abgibt und ihnen Glauben schenkt, kann sehr viel davon profitieren, wenn es sich um Ursprung und Ende, überhaupt um den notwendigen Wissensbestand eines Philosophen handelt. Denn sie haben damals nicht erst Beweise zu Hilfe genommen, um damit ihre Lehren darzutun; sie verzichteten gerade auf alle Beweisführung und sind dennoch glaubwürdige Zeugen der Wahrheit. Die Geschichte der Vergangenheit und Gegenwart ist es, welche zwingt, ihren Worten zuzustimmen. Jedoch auch wegen der Wundertaten, welche sie wirkten, waren sie glaubwürdig, da sie (damit) Gott, den Weltschöpfer und Vater, verherrlichten und seinen von ihm kommenden Sohn Christus verkündeten.“

Damit wird zweierlei deutlich: 1. Der biblische Glaube wird in Analogie zur

184. Vgl. <http://www.unifr.ch/bkv/kapitel100.htm>; Anm. 2: „Unter Xystus verstand man vielfach die Gänge und Promenaden, die sich seitlich oder hinter den Villen, oft in großer Ausdehnung und mit reichem Schmuck von Bildwerken, hinzogen.“ Auch die folgenden mit „“ gekennzeichneten Anmerkungen sind <http://www.unifr.ch/bkv/kapitel100.htm> entnommen.

Die in „“ gesetzten Anmerkungen stammen aus dieser Internet-Ausgabe.

185. „Nach Eusebius, Kirchengesch. IV,18 ist der Ort der Disputation mit Tryphon Ephesus.“

186. Zitiert nach <http://www.unifr.ch/bkv/kapitel100.htm>

187. „d.i. dem Bar-Kochba-Krieg (132-135).“

Philosophie als die wahre Philosophie gesehen, 2. die Aussagen der Propheten Israels werden grundsätzlich als christologische Aussagen verstanden – oder sollte man sagen „vereinnahmt“? Dies entspricht wohl christlichem Standard zu Beginn des 2. Jh. Wenn sich Justin anschließend von falschen Propheten absetzt, die sich „erfrechen“, „Wunder zu wirken, um die Menschen zu schrecken, und sie verherrlichen damit die Lügengeister und Dämonen“,¹⁸⁸ so erinnert dies an seine Charakterisierung Simons des Magiers in seiner Apologie gegenüber Antoninus. Wer dieser Greis war, der sich mit Justin unterhielt und danach weiterzog, bleibt offen. Jedenfalls beschreibt Justin dessen Wirkung auf ihn: „Ich habe ihn nicht mehr gesehen. In meiner Seele aber fing es sofort an zu brennen, und es erfaßte mich die Liebe zu den Propheten und jenen Männern, welche die Freunde Christi sind.“¹⁸⁹

Dass Tryphons Begleiter darüber laut lachen (8,3, vgl. auch 9,2), ist sowohl als schriftstellerisches Stilmittel wie auch als realistische Schilderung der Bewertung des christlichen Glaubens seitens hellenistischer Philosophen jener Zeit anzusehen. Tryphon sieht Justin auf dem richtigen Weg, aber noch nicht am Ziel und rät ihm deshalb:

„Wenn du nun mir Gehörschenken willst – als Freund sehe ich dich ja bereits an –, lasse dich vor allem beschneiden, sodann beobachte, wie es Brauch ist, den Sabbat, die Feste und Neumonde Gottes, tue überhaupt alles, was im Gesetz geschrieben steht! Dann wird dir Gott gewiß gnädig sein. Vorausgesetzt daß Christus irgendwo geboren ist und irgendwo lebt, so ist er doch so lange nicht erkennbar, erkennt auch sich selbst so lange nicht und hat so lange keine Macht, bis Elias erscheint, ihn salbt und aller Welt kundmacht. Ihr habt eine törichte Lehre angenommen, macht euch selbst einen Christus und geht darum jetzt in eurem Leichtsinn zugrunde.“¹⁹⁰

Damit dürfte die reale Situation damaliger wechselseitiger christlich-jüdischer Beurteilung getroffen sein, wobei Tryphon die Messianität Jesu nicht grundsätzlich bestreitet, sondern offen läßt; sie kann sich aber erst aufgrund einer Salbung durch Elia erweisen; bis dahin hält Tryphon den Glauben daran für eine leichtsinnige, törichte Lehre.

Hierauf folgt der erste dezidierte Auseinandersetzung Justins mit der jüdischen rabbinischen Lehre:

„Du weißt nämlich nicht, was du sagst, sondern hörst auf die Lehrer, welche die Schrift nicht verstehen, und sprichst, was du vermutest und was dir gerade in den Sinn kommt. Geruhe doch, dich darüber belehren zu lassen, daß wir nicht in die Irre gegangen sind, und daß wir nicht aufhören werden, Gott zu verherrlichen,

188. Kap. 7,2

189. Kap 8,1

190. Kap 8,4

wenngleich wir von Menschen Beschimpfung ernten und der schrecklichste Tyrann uns zwingt, ihn zu verleugnen! Gleich jetzt noch will ich dir nämlich beweisen, daß wir nicht eitlen Mythen oder unbeweisbaren Lehren, sondern Männern geglaubt haben, die voll des göttlichen Geistes waren und von Kraft und Gnade strotzten.“¹⁹¹

Mit dem schrecklichsten Tyrannen könnte er auf Domitian anspielen, unter dem es die erste reichsweite systematische Christenverfolgung gegeben hatte.

Nachdem sich die unernsten Begleiter Tryphons entfernt haben, kommt es zum ersten Gespräch mit Tryphon, der die Ernsthaftigkeit der Lehren des Evangeliums anerkennt, sich aber gerade deshalb wundert,

„daß ihr, obwohl ihr gottesfürchtig sein wollt und an eine Bevorzugung vor der Mitwelt glaubt, dennoch euch in keiner Weise von ihr zurückzieht und nicht von den Heiden getrennt lebt, daß ihr weder die Feste noch die Sabbate haltet, auch die Beschneidung nicht habt, und daß ihr auf einen gekreuzigten Menschen eure Hoffnungen setzt und, trotzdem ihr Gottes Gebote nicht beobachtet, Gutes von ihm erwartet.“¹⁹²

Darauf antwortet Justin:

„Das auf dem Horeb gegebene Gesetz ist bereits veraltet und gehört euch allein, das unsere aber ist für alle Menschen überhaupt. [...] Als ewiges und endgültiges Gesetz ist uns Christus gegeben, und verlassen können wir uns auf den Bund, dem kein Gesetz, keine Verordnung, kein Gebot folgt. 3. Oder hast du nicht gelesen, was Isaias¹⁹³ sagt? ‚Höre mich, höre mich, mein Volk! Und ihr Könige, schenket mir Gehör! Denn ein Gesetz wird von mir ausgehen, und mein Gericht wird sein zur Erleuchtung der Heiden. Eilends naht meine Gerechtigkeit, und mein Heil wird ausziehen, und auf meinen Arm werden die Heiden hoffen.‘ Durch Jeremias¹⁹⁴ spricht er über eben diesen Neuen Bund also: ‚Siehe, es kommen Tage – spricht der Herr – und ich werde einen Neuen Bund schließen mit dem Hause Israel und dem Hause Juda, nicht wie ich ihn geschlossen habe mit ihren Vätern am Tage, da ich sie bei der Hand nahm, um sie aus dem Lande Ägypten zu führen‘¹⁹⁵. 4. Wenn nun Gott die Einrichtung eines Neuen Bundes angesagt hat, und zwar zur Erleuchtung der Heiden, wir aber es sehen und davon überzeugt sind, daß es Menschen gibt, welche gerade durch den Namen des gekreuzigten Jesus Christus sich von den Götzen und dem anderen Unrecht trennen, Gott zuwenden und bis zum Tode in Geduld ausharren, um Gott zu preisen und ihn zu verehren, dann kann jeder-

191. Kap 9,1

192. Kap 10,3

193. „51,4-5.“

194. „31,31-32.“

195. „Zu dieser Verwertung der beiden Prophetenstellen (Is. 51,4 f. u. Jer. 31,31 f.) schreibt Lagrange: „L'idée d'une alliance nouvelle se transmettait à tous les Chrétiens avec le souvenir de la dernière Cène du Christ (Luc. 22,10). Justin la tenait donc de la tradition et de l'enseignement de Saint Paul. Il lui donne une expression saisissante et l'appuie sur deux textes bien choisis“ (Saint-Justin, S. 89).“

mann aus den Tatsachen und aus der sie begleitenden wunderbaren Macht erkennen, daß hier das neue Gesetz und der Neue Bund und die Erwartung¹⁹⁶ derer ist, welche unter allen Völkern das Göttliche Heil erwarten.“¹⁹⁷

Diese Auslegung enthält zwei judenfeindliche, sich jedenfalls vom Judentum distanzierende Aussagen:

1. Das Gesetz vom Horeb ist veraltet, m.a.W. es gilt nicht mehr; wenn sich die Juden dennoch daran halten, hängen sie an etwas, das nicht mehr gilt.

2. Das Zitat aus Jer 31 wird zwar korrekt angeführt, aber anscheinend bei der Anwendung übersehen, dass es sich um einen Bund „mit dem Hause Israel und dem Hause Juda“ handelt, stattdessen folgt das typische Enterbungsargument:

„Das wahre, geistige Israel nämlich und die Nachkommen Judas, Jakobs, Isaaks und Abrahams, der trotz seiner Vorhaut, infolge seines Glaubens, von Gott sein Zeugnis erhielt, von ihm gesegnet und zum Vater vieler Völker ernannt wurde, das sind wir, die wir durch diesen gekreuzigten Christus zu Gott geführt wurden, wie sich noch im Laufe des weiteren Gespräches zeigen wird.“¹⁹⁸

Wie bereits bei Paulus in Röm 4 wird aus der Tatsache, dass die Verheißung an Abraham und die Anrechnung des Glaubens als Gerechtigkeit (Gen 15,6) bereits vor der Beschneidung (Gen 17,10 f.) erfolgten, geschlossen, dass diese nicht von der Beschneidung abhängig seien. Die Schlussfolgerung, „das wahre, geistige Israel nämlich und die Nachkommen Judas, Jakobs, Isaaks und Abrahams, der [...] zum Vater vieler Völker ernannt wurde, das sind wir“, wird allerdings von Paulus noch nicht vollzogen. Hier lässt sich erkennen, wie bestimmte Argumentationen sich selbstständig weiterentwickeln.

Justin wirft den Juden vor, das „neue Gesetz“ Gottes verworfen zu haben.¹⁹⁹ Gegen Tryphons Frage, warum die Christen sich nicht beschneiden und damit in den Bund hineinnehmen lassen, antwortet Justin:

„Bereits ist eine zweite Beschneidung notwendig, und ihr seid noch stolz auf das Fleisch.“²⁰⁰

Anschließend wirft Justin den Juden das Missverständnis ihrer eigenen religiösen Gebote und Praktiken vor. Bei Justin kommt auch bereits das Ausspielen ritueller gegen moralische Gebote vor:

„Und wenn ihr ungesäuerte Brote esset, dann saget ihr: Gottes Willen haben wir erfüllt. Daran hat unser Herr Gott kein Wohlgefallen. Ist unter euch ein Meineidiger oder ein Dieb, so soll er es nicht mehr sein! Ist einer ein Ehebrecher, so bekeh-

196. Vgl. Gen. 49,10.

197. Kap. 11, 2 ff.

198. Kap. 11,5

199. Kap 12,2: „Eben dieses Gesetz habt ihr entehrt, und seinen neuen und heiligen Bund habt ihr verachtet, und auch jetzt nehmt ihr denselben nicht an, noch bekehrt ihr euch von euren Sünden. Denn noch sind eure Ohren verstopft, eure Augen geblendet, und das Herz ist verfettet.“

200. Kap. 12,3

re er sich, und er feiert die freudreichen und wahren Sabbate²⁰¹ Gottes. Hat einer keine reinen Hände, so wasche er sich, und er ist rein.“²⁰²

Hier wird die zwar unrituelle, aber moralische Lebensgestaltung von Christen aus der Völkerwelt gegen eine rituell einwandfreie, aber moralisch zweifelhafte oder gar verwerfliche Lebensgestaltung ausgespielt. Damit wird aber indirekt der Vorwurf erhoben, Juden achteten nur auf rituelle, nicht aber auf moralische Reinheit.

Justin ist wohl ein typischer Vertreter christlicher Vorwürfe gegen das Judentum, wenn er feststellt:

„Isaias²⁰³ schickte euch ja doch nicht in ein Bad, damit ihr dort den Mord und die anderen Sünden abwaschet. Nicht einmal alles Wasser des Meeres würde genügen, euch zu reinigen.²⁰⁴ Jenes heilsame Bad, das er meinte, war vielmehr, wie natürlich, von jeher das, welches diejenigen erhalten, die Buße tun ...“²⁰⁵

So weit hätte ihm jeder fromme Jude zustimmen können. Anders verhält es sich jedoch mit der unmittelbar anschließenden Fortsetzung:

„und die nicht mehr durch das Blut von Böcken und Schafen oder durch die Asche einer jungen Kuh oder durch Opfer von Weizenmehl, sondern mittels des Glaubens durch das Blut Christi und seinen Tod sich reinigen“.

Hier wird zu dem Moment der Buße, die auch im Judentum selbstverständliche Voraussetzung für diese rituellen Reinigungshandlungen war, als Ersatz für das Rituelle der Glaube an die Reinigungskraft des Blutes und Todes Jesu gesetzt.

Justin zitiert anschließend Jes 52,10-54,6 als Beleg, dass Jesaja bereits vorausgesagt habe, dass „Christus aus diesem Grunde gestorben ist“. Daraus folgert er:

„Durch das Bad also, welches Bekehrung und Gotteserkenntnis wirkt, und welches, wie Isaias sagt, eingerichtet wurde, um die Gottes-Völker von der Sünde zu heilen, sind wir zu Gläubigen geworden. Wir tun euch kund, daß dies jene Wäsche ist, welche er vorhergesagt hat, und welche allein die Kraft besitzt, die Menschen zu reinigen, vorausgesetzt daß sie Buße tun.“²⁰⁶

201. „Is. 58,13.“

202. Kap 12,3

203. „1,16.“

204. Eine ähnliche Auffassung wird auch in Qumran vertreten: 1QS II,25-III,6: „Aber jeder, der sich weigert, einzutreten²⁶ [in den Bund Got]tes, um in der Verstocktheit seines Herzens zu wandeln, soll nicht [in die Ge]meinschaft seiner Wahrheit [kommen]. Denn abgewiesen hat^{III} seine Seele Unterweisung der Erkenntnis der gerechten Satzungen. [...] Und Finsternis schaut er für Wege des Lichtes, unter die Vollkommenen⁴ darf er nicht gerechnet werden. Nicht wird er entsühnt durch Sühnungen, und nicht darf er sich reinigen durch Reinigungswasser, und nicht darf er sich heiligen in Meerwasser⁵ oder Flüssen, und nicht darf er sich reinigen durch irgendein Wasser der Wäsche. Unrein, unrein soll er sein alle Tage, da er verwirft die Satzungen⁶ Gottes, ohne sich zu rechtweisen zu lassen in der Gemeinschaft seines Rates.“

205. Kap. 13,1 – Darin ist allerdings auch eine versteckte Anspielung auf die Taufe enthalten!

206. Kap 14,1

Dabei übergeht Justin die Tatsache, dass in diesen zitierten Versen weder von einem Bad noch von Waschungen die Rede ist. Bemerkenswert ist auch der Begriff „Gottes-Völker“,²⁰⁷ den Justin verwendet. Dass gleichzeitig ein Prophetenwort, das ursprünglich eine innerisraelitische Kritik war, nun von einem Nichtjuden gegen Juden ins Feld geführt wird, ist ein typisches Zeichen für die Entwicklung kirchlichen Denkens zu Beginn des 2. Jh.

Nicht weniger problematisch ist Justins Interpretation des eigentlichen Sinns jüdischer Riten und Feste.

„2. Waschet euch die Seele rein von Zorn, Habsucht, Neid, Haß, und ihr werdet sehen: der Körper ist rein. Das ist ja der Sinn der ungesäuerten Brote: ihr sollt nicht die alten Werke schlechten Sauerteiges tun²⁰⁸. Ihr habt alles fleischlich aufgefaßt und haltet es für Frömmigkeit, wenn ihr bei solchen Bräuchen euch mit Trug und überhaupt jeglicher Schlechtigkeit angefüllt habt. 3. Daher hat auch Gott befohlen: nach den sieben Tagen der ungesäuerten Brote sollt ihr euch einen neuen Sauerteig bereiten, d. i. ihr sollt neue Werke tun und nicht die schlechten alten Werke wiederholen²⁰⁹. Da unser neuer Gesetzgeber dies von euch verlangt, will ich zu den von mir vorher erwähnten Worten zurückgreifen und noch andere beifügen, welche ich unerwähnt gelassen habe.“²¹⁰

Problematisch sind auch die Anmerkungen der Herausgeber, etwa der Hinweis auf 1.Kor 5,8. Dort dient der Hinweis auf den Pessachritus der Entfernung eines anstößigen Gemeindeglieds aus der Gemeinde, hier der moralischen Deutung des Pessachfestes. Offensichtlich haben die Herausgeber die Fragwürdigkeit ihres Hinweises auf Paulus bemerkt, indem sie in einer weiteren Anmerkung darauf hinweisen, im Neuen Testament sei nicht vom „neuen Sauerteig“ die Rede; aber dass Justin und Paulus mit dem gleichen Stichwort „Sauerteig“ unterschiedliche Sachverhalte in den Blick nehmen und Paulus im gleichen Vers vom „ungesäuerten Teig der Lauterkeit und Wahrheit“ spricht, ist ihnen anscheinend ebenso entgangen wie die unterschiedlichen Adressaten: christliche Gemeindeglieder bei Paulus, ein Jude als Repräsentant der Judenheit bei Justin. Dies bedeutet letztlich, dass damit den Juden ihre eigene Bibel „um die Ohren geschlagen“ wird. Da es uns um das Verhältnis der Christen zu den Juden zu Beginn des 2. Jh. geht, muss dies in dieser Deutlichkeit gesagt und der Unterschied zu Paulus herausgestellt werden.

Dass Justin die „anderen beigefügten Worte“, die dann folgen,²¹¹ christologisch versteht, entspricht dem christlichen Verständnis der Hebräischen Bibel. Ebenso

207. Ebd.

208. „Vgl. 1Kor 5,8.“

209. „In der Hl. Schrift wird von einem neuen Sauerteig nach sieben Tagen der ungesäuerten Brote direkt nichts erwähnt.“

210. Kap 14,2.3

211. Vgl. Kap 14,4-7

das Herausgreifen einzelner mahnender Prophetenworte, die aber bei gleichem Wortlaut ihren Inhalt verändern, wenn sie von Christen aus der nichtjüdischen Welt Juden vorgehalten werden. Geradezu perfide ist allerdings die Behauptung:

„2. Denn die von Abraham eingeführte fleischliche Beschneidung wurde als Erkennungszeichen gegeben, damit ihr von den übrigen Völkern und uns abgesondert seid, damit ihr allein erleidet, was ihr jetzt mit Recht erduldet, damit ‚euer Land verwüstet werde, die Städte vom Feuer niedergebrannt werden, Fremde vor euch die Früchte verzehren‘²¹² und keiner von euch Jerusalem betrete.²¹³ 3. Denn durch nichts anderes als durch eure fleischliche Beschneidung unterscheidet ihr euch von den übrigen Menschen. Keiner von euch wird nämlich, wie ich glaube, zu leugnen wagen, daß Gott die Zukunft voraus wußte und voraus weiß, und daß er jedem den gebührenden Lohn vorher bestimmt. Es ist also gut und recht für euch, daß euch dies passiert ist.“²¹⁴

Auch wenn dies entgegen dem historischen Sachverhalt mit der Schuld am Tod Jesu begründet wird, ist den Worten nicht nur Judenfeindlichkeit, sondern geradezu Judenhass zu entnehmen:

„Den Gerechten habt ihr ja getötet und vor ihm seine Propheten²¹⁵. Und jetzt verstoßt ihr die, welche auf ihn und auf den allmächtigen Gott, den Weltschöpfer, der ihn gesandt hat, ihre Hoffnung setzen, und entehrt sie, soweit es bei euch möglich ist, indem ihr die Christusgläubigen in euren Synagogen verfluchet²¹⁶. Denn Hand an uns zu legen, dazu habt ihr nicht die Macht dank denen, welche jetzt regieren; getan aber habt ihr es, so oft ihr konntet.“²¹⁷

212. „Is. 1,7.“

213. Hier wird wohl bereits die Niederschlagung des Bar-Kochba-Aufstands und das Verbot für Juden vorausgesetzt, Jerusalem, das als „Aelia Capitolina“ neu aufgebaut wurde, zu betreten!

214. Kap. 15,2.3

215. „Vgl. Is. 57,1; Apg. 7,52; 1Thess. 2,15; Hebr. 11,32-40.“

216. „Die 12. Beracha der Schmone Esre, d. i. des jüdischen Hauptgebetes, welches jeder Israelite täglich dreimal zu beten hatte, lautet nach einem erst in neuerer Zeit in Kairo entdeckten Texte: „Den Abtrünnigen sei keine Hoffnung! Und frevlerische Herrschaft rotte eiligst aus in unseren Tagen! Und die Nozrim und Minim (d. i. die Nazaräer-Christen und die Ketzer überhaupt) mögen schnell zugrunde gehen! Sie mögen getilgt werden aus dem Buche des Lebens und mit den Gerechten nicht angeschrieben werden! Gelobt seist Du, Herr, der Du beugest Übermütige!“ Vgl. H. Strack, Jesus, die Häretiker und die Christen, nach den ältesten jüdischen Angaben (Leipzig 1910) S. 66* f.“ – Ob diese Einfügung in das Achtzehnbittengebet allerdings schon so früh erfolgte, ist umstritten.

217. Kap 16,4 – In Kap. 17 werden die Vorwürfe noch fortgeführt, z.B. „Denn nachdem ihr ihn, den allein unbescholtenen und gerechten Mann, gekreuzigt hattet, durch dessen Striemen diejenigen geheilt werden, die durch ihn zum Vater kommen, nachdem ihr ferner erkannt hattet, daß er gemäß den prophetischen Offenbarungen von den Toten auferstanden und in den Himmel aufgefahren ist, da habt ihr nicht nur eure Freveltaten nicht bereut, sondern habt jetzt auserlesene Männer aus Jerusalem ausgesucht und sie in alle Welt ausgeschiedt, um zu verkünden, im Christentum sei eine gottlose Sekte entstanden, und um die Anklagen gegen uns zu erheben, welche gegen uns alle diejenigen vorbringen, die uns nicht kennen. Darum seid ihr nicht nur schuld an dem Unrecht, das ihr selber tut, sondern auch an dem, das alle anderen Menschen überhaupt begehen.“

Im Grunde ist damit bereits in der ersten Hälfte des 2. Jh. das gesamte Arsenal der kirchlichen Judenfeindschaft bereitgestellt. Justin sieht grundsätzlich alle kultischen Vorschriften Israels in dessen besonderer Sündhaftigkeit begründet, während andere Völker solche Vorschriften offensichtlich nicht nötig haben. Dies soll exemplarisch am Beispiel des Sabbatgebots deutlich werden, gilt aber im Prinzip in ähnlicher Weise für alle anderen kultisch-rituellen Gebote ebenso:

„Die Worte Gottes selbst können euch beweisen: Gott hat um eurer und eurer Väter Sünden wegen zur Kennzeichnung, wie ich oben erwähnte, euch die Beobachtung des Sabbats angeordnet und außerdem die übrigen Verordnungen erlassen, und er gibt zu erkennen, daß er um der Heiden willen, damit sein Name bei ihnen nicht entweiht werde, überhaupt noch einige von euch am Leben gelassen habe.“²¹⁸

Eine Christenheit, die so denkt, hat jegliche Verbindung mit dem Gottesvolk Israel aufgegeben; es ist nur noch negative Kontrastfolie, abschreckendes Beispiel. Auch wenn Justin dem Stil nach eine missionarische Rede hält, die Tryphon davon überzeugen soll, dass das jüdische Volk verloren ist, wenn es nicht die christliche Botschaft annimmt, sind seine Ausführungen eine Kette von Beleidigungen, die zudem noch höchst absurd sind, etwa:

„Auch den sogenannten jerusalemischen Tempel nannte er ja nicht deshalb, weil er seiner bedurft hätte, sein Haus oder seine Wohnung, sondern um euch auch auf diese Weise an sich zu ziehen und vom Götzendienste abzulenken.“²¹⁹

Auch wenn die Propheten zu unterschiedlichen Zeiten dem Volk Götzendienst vorwerfen, so darf daraus nicht der Schluss gezogen werden, dabei handle es sich um eine israelitische Besonderheit; sondern in dieser Verfehlung stellt sich Israel ja gerade den Völkern gleich. Ohne jegliches Verständnis für die Erwählungsgeschichte Israels und die damit verbundenen Verpflichtungen folgert Justin im Blick auf die Menschheit vor Abraham bzw. vor der mosaischen Tora:

„Nehmen wir aber diese Lehren²²⁰ in dieser Weise nicht an, dann wird es uns passieren, daß wir auf die widersinnigen Anschauungen verfallen: der Gott, welcher zur Zeit des Enoch und all der anderen Männer lebte, die keine fleischliche Beschneidung hatten, nicht den Sabbat und nicht die anderen Gebote beobachteten, sei nicht (mehr) derselbe gewesen, als Moses diese Verordnungen einzuhalten befahl, oder Gott habe nicht jeder Zeit und von jedem Menschengeschlecht die gleiche Gerechtigkeit verlangt. Solche Behauptungen sind aber gewiß lächerlich und töricht.“²²¹

Ginge es bei den rituellen Geboten Israels um „Gerechtigkeit“, wäre diese Argumentation logisch und einsichtig; es geht aber um Erwählung, Bund und Bun-

218. Kap. 21

219. Kap. 22,11, nachdem vorher auch die Opfer mit dem Götzendienst Israels begründet wurden.

220. Gemeint ist der christliche Glaube.

221. Kap 23,1

deszeichnen. An dieser Stelle seien einige Sätze von Jan Assmann zitiert, die das Besondere an Israels im Exodus aus Ägypten begründeten Gottesverhältnis im Unterschied zum „kosmogonischen“ Monotheismus deutlich machen:

„Im Sinnparadigma des Exodus dagegen geht es um den Monotheismus der Treue. Was Gott von seinem Volk verlangt, ist Liebe und unbedingte, absolute Treue, die sich im Einhalten seiner Gebote und Verbote bewährt. Treu oder untreu kann man nur sein, wo es Alternativen gibt. Dem Schöpfer kann man nicht untreu sein, denn aus der Bindung der Geschöpflichkeit kommt man nicht heraus. Dem Befreier und Bundesherrn aber kann man untreu werden, indem man [...] zu anderen Göttern überläuft oder die Gesetze bricht. Die Gesetze sind nicht wahr oder falsch, sondern bindend und verpflichtend. Daher ist im Rahmen des Exodus-Mythos von Gott nie als dem Schöpfer von Himmel und Erde, sondern immer nur als dem Befreier, »der dich aus Ägypten, dem Sklavenhaus, herausgeführt hat«, die Rede.“²²²

Gemessen an dieser Charakterisierung des israelitischen Gottesverhältnisses vertritt Justin ein unbiblisches Gottesverhältnis; er kann deshalb auch kein Verständnis für Tryphon als Repräsentanten jüdischer Existenz aufbringen.

Dies muss nicht nur um eines fairen Umgangs mit dem Judentum willen gesagt werden, sondern auch um Paulus vor Missverständnissen zu schützen. Paulus geht es in seinen Argumentationen „ohne Werke des Gesetzes“ nicht um das Volk Israel, sondern um die Rechtfertigung der Glaubenden aus den Völkern. Ihnen stellt er Abraham vor, dem nach Gen 15,6 sein Glauben als „Gerechtigkeit“ angerechnet wird, d.h. als Erfüllung dessen, was Gott von ihm erwartet. Daraus leitet Paulus ab, was Gott von den Völkern erwartet, nicht aber, was er von seinem erwählten Volk Israel als Bundestreue erwartet. Wo dieser Unterschied nicht wahrgenommen wird, gerät die gesamte theologische Argumentation in Schiefelage. Dies ist in der Christenheit bereits zu Beginn des 2. Jh. erfolgt, indem man von der irrigen Annahme ausging, für alle Menschen müsse zu allen Zeiten das gleiche gelten. Mit dieser Annahme wird die Erwählung Israels geleugnet oder für irrelevant erklärt.

d. *Meliton von Sardes*

α. *Bischof Meliton von Sardes*

Meliton gehört wohl zu den bedeutenden Kirchenlehrern in der Mitte des 2. Jh. christlicher Zeitrechnung; dennoch ist relativ wenig über ihn bekannt. Immerhin zählt Eusebius in seiner Kirchengeschichte Meliton von Sardes zu den hervorragenden Bischöfen der Zeit des Kaisers Mark Aurel, der als Adoptivsohn des bereits oben im Zusammenhang mit Justin erwähnten Antoninus Pius von 161 bis 180 als Kaiser regierte.²²³

„Zu jener Zeit taten sich auch Melito, Bischof von Sardes, und Apollinaris, Bischof

222. Jan ASSMANN, *Exodus*. Die Revolution der Alten Welt, Verlag C.H. Beck, München 2015, S. 113

223. Vgl. https://de.wikipedia.org/wiki/Mark_Aurel (Stand: 25.10.2015)

von Hierapolis, hervor. Jeder von ihnen richtete für sich an den erwähnten damaligen Kaiser eine Verteidigungsschrift zugunsten ihres Glaubens.²²⁴

Man kann Meliton also auch unter die sog. Apologeten rechnen; jedoch scheint seine damalige theologische Bedeutung innerhalb seiner Kirche weit darüber hinaus gereicht zu haben; denn Eusebius berichtet weiter:

„Ihre uns bekannten Schriften sind folgende. Die von Melito sind:

Zwei Bücher: das Osterfest.

Die Rechte Lebensweise und die Propheten.

Die Kirche.

Der Sonntag.

Der Glaube des Menschen.

Die Schöpfung.

Der Gehorsam der Sinne gegen den Glauben.

Seele und Leib.

Die Taufe.

Die Wahrheit.

Glaube und Geburt Christi.

Die Prophetie.

Die Gastfreundschaft.

Der Schlüssel.

Der Teufel und die Offenbarung des Johannes.

Die Körperlichkeit Gottes.

Das Büchlein an Antoninus.

Bezüglich der Schrift »Das Osterfest« ist die Abfassungszeit angegeben, da Melito einleitend bemerkt: »Als Servilius Paulus Prokonsul in Asien war und Sagaris den Martertod erlitt, wurde in Laodicea viel über das Osterfest, das gerade in jene Tage (d.i. jenes Martyriums) fiel, disputiert und diese Schrift verfaßt.« [...]

In seiner Schrift an den Kaiser berichtet Melito von manchen Angriffen, die unter seiner Regierung gegen uns gemacht worden waren. Er schreibt: »Jetzt wird auf unerhörte Weise das Geschlecht der Gottesfürchtigen, durch neue für Asien erlassene Gesetze aufgeschreckt, verfolgt. Freche Denunzianten und nach fremden Gütern gierige Menschen benützen die Erlasse, um offen auf Raub auszugehen und solche, die nichts Böses getan haben, Tag und Nacht auszuplündern.«²²⁵

Dieser Auszug aus der Kirchengeschichte des Eusebius mag einen Eindruck über die Situation und Gefühlslage der Christen zur Zeit des Meliton vermitteln. Eusebius kommt später noch einige Male kurz auf ihn zurück, zunächst, im Zusammenhang mit einigen anderen herausragenden Persönlichkeiten jener Zeit, an die er erinnert, z.B. den „Bischof und Märtyrer Polykarp von Smyrna“.²²⁶ Es handelt sich dabei durchweg um kleinasiatische Bischöfe in Zentren, die auch aus

224. Eusebius, Kirchengeschichte IV,26.1; a.a.O., S. 224

225. Ebd., S. 224 f.

226. Ebd., V,24.4, a.a.O., S. 268

der Johannesapokalypse bekannt sind. Eusebius zitiert einen Brief des Bischofs Polykrates in Ephesus²²⁷ an Bischof Viktor von Rom:

„Soll ich noch den Bischof und Märtyrer Sagaris, der in Laodicea entschlafen und den seligen Papirius und Melito, den Eunuchen, anführen, welcher stets im Heiligen Geiste wandelte und nun in Sardes ruht, wartend auf die Heimsuchung vom Himmel, da er von den Toten auferstehen soll?“²²⁸

Allerdings sind „außer der Passa-Homilie und einigen Fragmenten“ keine der Schriften Melitons erhalten.²²⁹ Die aufgeführten „zwei Bücher über das Osterfest“ dürften mit seiner Passa-Homilie, auf die im nachfolgenden Abschnitt wegen ihrer Bedeutung für unsere Fragestellung ausführlich eingegangen werden soll, nicht identisch sein.²³⁰

Blank sieht in Meliton sogar „den ältesten Theologen der »Heilsgeschichte«“.²³¹ Im Blick auf unsere Fragestellung ist von besonderer Bedeutung Josef Blanks Wertung seiner theologischen Leistung:

„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. Ihm verdanken wir auch das älteste christliche Kanonverzeichnis für das Alte Testament.“²³²

Meliton, ein Judenfreund? Manche Einzelheit, die uns Eusebius von ihm überliefert, könnte diesen Schluss nahelegen. So zitiert er beispielsweise aus einem leider verlorengegangenen Brief:

„Melito entbietet Grüße seinem Bruder Onesimus. Da du in deinem Eifer für unsere Lehre mich wiederholt gebeten hast, Auszüge aus dem Gesetz und den Propheten, soweit sie unseren Erlöser und unseren Glauben betreffen, zu erhalten gewünscht hast, genau die Zahl und Reihenfolge der alttestamentlichen Bücher kennenzulernen, komme ich gerne dem Wunsch nach; denn ich kenne deinen Glaubenseifer und deine Wißbegierde und weiß, daß du in deinem Kampfe um das ewige Heil und in deiner Sehnsucht nach Gott diese Kenntnis allem weit vorziehst. Da ich in den Orient gereist und an den Schauplatz der Predigten und Taten und über die Bücher des Alten Testaments genauer Erkundigungen eingezogen habe, so teile ich dir die Bücher im folgenden mit. Die Namen derselben sind: die fünf Bücher Moses, nämlich Genesis, Exodus, Numeri, Leviticus, und Deuteronomium, (ferner) Jesus, Sohn des Nave, die Richter, Ruth, vier Bücher der Könige, zwei Paralipomena, die Psalmen Davids, Salomos Sprüche oder Weisheit, Ekklesiastes, das Hohe Lied, Job, die Propheten Isaias und Jeremias, das Zwölfpropheten-Buch, Daniel,

227. Ebd., V,22, a.a.O., S. 266

228. Ebd., V,24.5, a.a.O., S. 268

229. Vgl. [Hrsg.] Josef BLANK, *Meliton von Sardes, Vom Passa*, Lambertus Verlag, Freiburg 1963, S. 14

230. Vgl. ebd., S. 15

231. Ebd., S. 16

232. Ebd., S. 16 f.

Ezechiel, Esdras. Aus diesen Schriften gebe ich in sechs Büchern Auszüge«. Soviel über Melito.“²³³

Dass Meliton teilweise eine sowohl von der hebräischen Bibel als auch von der LXX, Vulgata sowie der Lutherbibel abweichende Reihenfolge wiedergibt, zeigt, dass zu seiner Zeit auch der jüdische Kanon noch nicht endgültig abgeschlossen war; immerhin nennt Meliton (fast) alle Schriften der hebräischen Bibel,²³⁴ wobei davon auszugehen ist, dass er die Klagelieder zu Jeremia rechnet und die Bücher Esra und Nehemia als ein gemeinsames Buch zählt.

Abgesehen von der kanongeschichtlichen Bedeutung dieser Aufzählung geht aus dieser Notiz hervor, dass Meliton das Land der Bibel bereist hatte, um sich vor Ort einen Eindruck über die biblischen Geschichten machen zu können; vor allem aber ist wichtig, unter welcher Perspektive er diese Schriften liest. Er liest sie nämlich nicht als Geschichte des Volkes Israel, nicht als Paradigma des Handelns Gottes an Menschen allgemein bzw. an Erwählten, Frommen und Gottlosen, sondern „soweit sie unseren Erlöser und unseren Glauben betreffen“, d.h. als verschlüsselte Botschaft von Jesus Christus.

Melitons Schriftverständnis ist damit ein Beispiel für die Enteignungs- bzw. die Substitutionstheologie der Christenheit. Man wird sich daher nicht ohne weiteres Blanks Urteil anschließen können:

„Übrigens wirft dieses Vorgehen Melitons ein versöhnlicheres Licht auf seine Einstellung zum Judentum, als seine Ausführungen in der Homilie.“²³⁵

Vielmehr ist diese Homilie ein Beispiel dafür, dass man sich mit dem Volk Israel nicht um dessentwillen befasste, sondern als einem warnenden, ja, geradezu abschreckenden Beispiel für Ungehorsam gegen Gott. Von einem „versöhnlichen Licht“ kann also kaum eine Rede sein.

Dass Meliton ausgerechnet am jüdischen Passafest seine Kreuzes-Theologie entfaltet, hängt mit der theologischen Richtung zusammen, zu der diese kleinasiatischen Bischöfe gehörten. In unmittelbarer Fortsetzung des bereits angeführten Zitats aus einem Brief des Bischofs Polykrates von Ephesus an Bischof Viktor von Rom, den Eusebius in seiner Kirchengeschichte V,24 wiedergibt, und in dem er die hervorragenden kleinasiatischen Glaubenszeugen erwähnt, heißt es:

„Soll ich noch den Bischof und Märtyrer Sagaris, der in Laodicea entschlafen und den seligen Papirius und Melito, den Eunuchen, anführen, welcher stets im Heiligen Geiste wandelte und nun in Sardes ruht, wartend auf die Heimsuchung vom Himmel, da er von den Toten auferstehen soll? Diese alle haben gemäß dem Evan-

233. Eusebius, Kirchengeschichte, IV,26.13 f., a.a.O., S 227

234. Das Buch Ester fehlt; es ist auch in Qumran nicht nachgewiesen!

Nach Kraft, a.a.O., S. 227, Anm. 107, fehlt das Ester-Buch „auch in den Verzeichnissen von Athanasius, Gregor von Nazianz und Leontinus von Byzanz.“

235. Blank, a.a.O., S. 20

gelium das Pascha am 14. Tage gefeiert; sie sind keine eigenen Wege gegangen, sondern der vom Glauben gewiesenen Richtung gefolgt. Auch ich, Polykrates, der geringste unter euch allen, halte mich an die Überlieferung meiner Verwandten, von denen einige auch meine Vorgänger waren. Sieben meiner Verwandten waren nämlich Bischöfe, und ich bin der achte. Und stets haben meine Verwandten den Tag gefeiert, an welchem das Volk den Sauerteig entfernte. Ich nun, Brüder, der 65 Jahre im Herrn zählt und mit den Brüdern der ganzen Welt verkehrt hat und die ganze heilige Schrift gelesen hat, ich lasse mich durch Drohungen nicht in Schrecken setzen. Denn Größere als ich haben gesagt: »Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen.«²³⁶

Die kleinasiatischen Bischöfe feierten also entsprechend der Erzählung der Evangelien am 14. des Frühlingsmonats das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern und gedachten des Todes Jesu – unabhängig vom Wochentag. Im Westen hatte sich dagegen eingebürgert, den Auferstehungstag – ebenfalls nach den Evangelien – „am Tag nach dem Sabbat“ zu begehen, so dass sich dafür der erste Sonntag nach dem Frühlingsvollmond ergab, und der Todestag Jesu immer auf einen Freitag fiel, wie es noch heute unserer Tradition entspricht. Diese Differenzen führten jedoch damals zu heftigen Auseinandersetzungen:

„Daraufhin versuchte Viktor, der Bischof der römischen Kirche, die Gemeinden von ganz Asien sowie die angrenzenden Kirchen insgesamt als ketzerisch von der Gemeinschaft und Einheit auszuschließen, und rügte sie öffentlich in einem Schreiben, worin er alle dortigen Brüder insgesamt als außerhalb der Kirchengemeinschaft stehend erklärte. Doch nicht allen Bischöfen gefiel dies Vorgehen Viktors. Sie stellten an ihn geradezu die Gegenforderung, für Friede, Einigung und Liebe einzutreten. Noch sind ihre Briefe erhalten, in denen sie Viktor ziemlich scharf angreifen. Unter anderem richtete auch Irenäus im Namen der ihm untergebenen gallischen Brüder ein Schreiben an ihn. Darin tritt er zwar dafür ein, daß man nur am Sonntage das Geheimnis der Auferstehung des Herrn feiern dürfe, aber er mahnt auch Viktor würdig und eindringlich, er solle nicht ganze Kirchen Gottes, die an alten, überlieferten Bräuchen festhalten, ausschließen und fährt wörtlich fort:

»Es handelt sich nämlich in dem Streite nicht bloß um den Tag, sondern auch um die Art des Fastens. Die einen glauben nämlich, nur einen einzigen Tag, andere zwei, andere noch mehr fasten zu sollen; wieder andere dehnen die Zeit ihres Fastens auf vierzig Stunden, Tag und Nacht, aus. Diese verschiedene Praxis des Fastens ist nicht erst in unserer Zeit aufgekommen, sondern schon viel früher, zur Zeit unserer Vorfahren, welche wohl nicht peinlich genau waren und darum eine in Einfachheit und Schlichtheit entstandene Gewohnheit auf die Folgezeit vererbten. Aber trotz dieser Verschiedenheit lebten all diese Christen in Frieden, und leben auch wir in Frieden. Die Verschiedenheit im Fasten erweist die Einheit im Glauben.«²³⁷

Auch wenn wir uns damit erst in der Mitte des 2. Jh. christlicher Zeitrechnung

236. Eusebius, Kirchengeschichte, V,24.5-7, a.a.O., S. 268

237. Ebd., V,24.9-13,a.a.O., S. 268 f.

befinden, wird bereits hier das Bestreben der römischen Kirche bzw. ihrer Bischöfe deutlich, nicht nur Einigkeit in der Christenheit zu schaffen, sondern selbst Garant und Anführer dieser christlichen Einheit zu sein, wenn auch andere Kirchen Rom diesen Anspruch bestritten.

Im Rahmen einer so verstandenen christlichen Passafeier der kleinasiatischen Christen am 14. des Frühlingsmonats hatte Melitons Passahomilie ursprünglich ihren Ort.

β. *Melitons Passa-Homilie*

Melitons Passa-Homilie kam erst im 19. Jh. anhand einiger Fragmente in den Blick. „Zum ersten Mal wurde der größte Teil der Homilie bekannt durch die Publikation eines Papyruscodex aus dem 4. Jahrhundert [...] Die Publikation erfolgte durch Campell Bonner im Jahre 1940 [...]. Kurz darauf gab Frederic G. Kenyon einen Faksimile-Druck heraus (The Chester Beatty Biblical Papyri, VIII: Enoch and Melito, London 1941). Auf diesen Text stützt sich auch die Textausgabe von Bernhard Lohse [...], die wir im Folgenden mit dem Sigel A bezeichnen.“²³⁸ Soweit zu den Textgrundlagen.

Meliton muss ein begabter Rhetor gewesen sein; denn er versteht es, seine Zuhörer durch geschickten Aufbau und emotionalisierende Argumente zu beeindrucken und beeinflussen. Dies wird bereits an den einleitenden Sätzen deutlich, nachdem der alttestamentliche Text verlesen worden war, „wie das Lamm geschlachtet wird und wie das Volk gerettet wird“,²³⁹ beginnt Meliton:

„² Nun begreift also, Geliebte,
wie neu und wie alt,
wie ewig und augenblickshaft,
wie vergänglich und unvergänglich,
wie sterblich und unsterblich es ist,
das Mysterium des Passa.“

Wie er „alt“ und „neu“ versteht, wird an den unmittelbar anschließenden Gegenüberstellungen deutlich:

„³ Alt nach dem Gesetz,
neu nach dem Wort,
augenblickshaft nach dem Vorbild,²⁴⁰
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.

⁴ Alt ist das Gesetz,

238. Blank, a.a.O., S. 22 f.

239. Meliton, V. 1

240. Anm. 1: „A: Gnade.“

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.
Er wurde wie ein Schaf zur Schlachtbank 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.“

Alt bedeutet dabei nicht „ungültig“, „veraltet“, jedoch „uneigentlich“, sofern es nur Hinweischarakter auf das Eigentliche besitzt. Dies muss beachtet werden.

Ebenso beachtenswert ist die hinter dieser Homilie stehende Christologie, auf die wir hier aber nicht näher eingehen können, sondern nur hinweisen wollen. Sie wird von Beginn der Predigt an deutlich und könnte als Keimzelle der Zwei-Naturen-Lehre in der späteren Christologie bezeichnet werden.

„⁵ 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.“

Zwar wird zwischen Gott und dem Menschen Jesus unterschieden, aber die Wesensgleichheit beider ist zum Verständnis der Argumentation Melitons unerlässlich. Dies wird auch daran deutlich, dass der Mensch Jesus nie mit Namen genannt wird, sondern immer nur mit dem Hoheitstitel „Christus“.

Ehe Meliton in teils sehr emotionalen Tönen Einzelheiten aus der israelitischen Exoduserzählung, insbesondere das Schlachten des Lammes bei der Pessafeier, anführt, legt er sein hermeneutisches Prinzip offen:

„⁶ 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 Gesetzes geschah,
um wieviel mehr in dem neuen Wort!

⁷ Denn das Gesetz wurde zum Wort
und das Alte ward neu,
hervorgehend aus Sion und Jerusalem,
und das Gebot wurde zur Gnade,
das Vorbild zur Wahrheit,
das Lamm zum Sohn,
das Schaf zum Menschen,

der Mensch zu Gott.

⁸ Als Sohn wurde er geboren
als Lamm hinausgeführt,
als Schaf geschlachtet
und als Mensch begraben;
von den Toten erstand er als Gott
*von Natur Gott seiend und Mensch.*²⁴¹“

Es folgen weitere Aussagen über die Bedeutung des Christus, ehe Meliton dazu übergeht, die Einzelheiten des Ablaufs jener ursprünglichen Passanacht und der darauf beruhenden Bestimmungen über die jährliche Feier dieses Festes christologisch auszulegen. Zunächst versucht er jedoch auf psychologisch eindringliche Weise Emotionen zu wecken:

„²³ Doch was noch viel neuartiger und schrecklicher ist,
sollt ihr (nun) hören.

In dieser greifbaren Finsternis
war der ungreifbare Tod verborgen.
Die unglückseligen Ägypter fühlten zwar die Finsternis,
aber der kundige Tod
griff die Erstgeborenen der Ägypter,
wie es der Engel befahl.

²⁴ Wenn einer nun mit der Finsternis in Berührung kam,
wurde er von dem Engel hinausgeführt;
wenn ein Erstgeborener mit der Hand einen finsternen Körper umfaßte,
stieß er, in der Seele erschrocken,
einen erbarmungswürdigen und schrecklichen Schrei aus:
Wen hat meine Rechte ergriffen?
Wen fürchtet meine Seele?
Welche Finsternis umfaßt meinen ganzen Leib?
Ist es der Vater? – er helfe!
Ist es die Mutter? – sie habe Mitleid!
Ist es der Bruder? – er rede zu mir!
Ist es ein Freund? – er stehe mir bei!
Ist es ein Feind? – er entferne sich:
denn ein Erstgeborener bin ich!“

So geht es mit der Ausmalung des Entsetzens und Wehklagens weiter.

„²⁹ Bei den Ägyptern war ein schreckliches Schauspiel zu sehen:
Mütter mit ungeordneten Haaren,
Väter mit verstörtem Sinn,
die in ägyptischer Sprache fürchterliche Klageschreie ausstießen:
Unglückselige wir,
kinderlos wurden wir
auf einen Schlag,
ledig unserer erstgeborenen Frucht!

241. Hervorhebung H.M.

Sie schlugen sich auf die Brust!
sie klatschten laut mit den Händen
über das Dahinscheiden der Toten.

³⁰ Das ist das Unglück, das Ägypten traf:
es hatte es plötzlich kinderlos gemacht.

Als ob das Sterben der Erstgeborenen nicht genug wäre, ist von totaler Kinderlosigkeit die Rede – eine rhetorische Dramatisierung!

Darauf folgt dann die Entschlüsselung des darin verborgenen Mysteriums:

„³¹ O unsägliches Mysterium!
Die Schlachtung des Schafes
wurde als Rettung des Volkes erfunden,
und der Tod des Schafes
wurde des Volkes Leben
und das Blut schreckte den Würgeengel ab.

³² Sage mir, Engel,
wovor schrakst du zurück?
Vor der Schlachtung des Schafes,
oder vor dem Leben des Herrn?
Vor dem Tod des Schafes,
oder vor dem Vorbild des Herrn?
Vor dem Blut des Schafes,
oder vor dem Geist des Herrn?

³³ Offensichtlich warst du erschrocken,
weil du das Mysterium des Herrn
in dem Schaf geschehen sahst,
das Leben des Herrn
in der Schlachtung des Schafes,
das Vorbild des Herrn
in dem Tod des Schafes;
darum schlugst du Israel nicht,
sondern machtest nur Ägypten kinderlos.

³⁴ Was ist das für ein neues Mysterium?
Ägypten wird geschlagen zum Verderben,
Israel wird behütet zum Heil!“

Der Blick wendet sich dann vom Wehklagen der Ägypter unvermittelt auf die symbolische Bedeutung des Passalammes. Denn nicht der Schmerz der Ägypter wird als Präfiguration des Heilsgeschehens verstanden, sondern die Schlachtung des Lammes, dessen Blut an den Türpfosten der Israeliten diese verschont.

Allerdings wird diese Geschichte des Volkes Israel durch Melitons Grundansatz relativiert:

„³⁵ Nichts wäre, Geliebte,
das Berichtete und Geschehene
außerhalb des Sinnbildes und des (göttlichen) Vorsatzes:
Alles, was geschieht und was man liest,
gehört dem Gleichnis zu.

Das Gelesene (ist) Gleichnis,
das Geschehene (ist) Vorbild,
damit das Geschehene durch das Vorbild gezeigt
und das Gelesene durch das Gleichnis erhellt würde.“

Nach dieser Überleitung bringt dann Meliton eindeutig zum Ausdruck, was er letztlich von Israels Geschichte hält:

„³⁶ Ohne Vorbild wird kein Werk errichtet.
oder wird nicht das Zukünftige
durch das vorzeichnende Bild geschaut?
Um des Zukünftigen willen entsteht das Vorbild,
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.

³⁷ Wenn nun aber aufgerichtet wird,
worauf das Vorbild (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.

Es geht nicht nur um eine Überbietung, sondern um Ablösung, um Ersatz. Das Sinnbildhafte wird „als nicht mehr brauchbar abgelöst“; es ist für sich bedeutungslos geworden! Die Geschichte Israels wird nicht mehr als Geschichte dieses Volkes mit seinem Gott gesehen; denn:

„³⁹ Wie es sich nun mit den vergänglichen Gleichnissen verhält,
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 vorhervorkündet.“

Diese Sicht der Geschichte Israels und der Verkündigungsgehalte des Alten Testaments hat sich bis heute weithin gehalten, auch wenn es etwa in der Synodalerklärung der badischen Landessynode vom 3. Mai 1984 am Ende des 2. Absatzes heißt:

„Das »Neue« ersetzt nicht das »Alte«.

Zwischen offiziellen Erklärungen und Wirklichkeit klafft oft eine erhebliche Lücke; insofern sind solche Erklärungen häufig nur Absichtserklärungen.

Bei Meliton klingt der folgende Satz (40) zunächst noch recht unverfänglich:

„Das Evangelium ist die Auslegung des Gesetzes
und seine Fülle,
und die Kirche die Stätte der Wahrheit.“

Unmittelbar danach wird dann allerdings unmissverständlich deutlich, dass Meliton von der Ablösung Israels als Heilsgemeinschaft durch die Kirche überzeugt ist.

„⁴¹ 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.

⁴² 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,
wie das Vorbild entwertet wird
und das Bild dem wesenhaft Wahren übergibt,
und wie das Gleichnis entwertet wird
durch das Aufleuchten der Auslegung.

⁴³ So auch wurde das Gesetz erfüllt
durch das Aufleuchten des Evangeliums,
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.“

Diese Ablösungstheorie wird dann am Passalamm konkretisiert: es ist Vorbild für das Leiden Christi.

Allerdings unterläuft Meliton unmittelbar anschließend ein lapsus linguae, der an seiner sprachlichen Kompetenz zweifeln lässt:

„^[46] Was ist Passa?
Der Name ist nach dem Ereignis genannt:
»Passa halten« kommt von »Passion«.
So lerne denn, wer der Leidende ist
und wer der mit dem Leidenden Mitleidende,
⁴⁷ und warum der Herr auf Erden anwesend ist,
damit man,

nachdem man den Leidenden angezogen hat,
er uns in Himmelshöhen hinaufreißt.“

Entweder weiß es Meliton nicht besser oder er begeht bewusst eine Art „volks-etymologischen“ Fehler, um seine fragwürdige Hermeneutik bestätigt zu finden. Denn selbst wenn man von der griechischen Bezeichnung $\Theta\upsilon\sigma\iota\alpha\ \tau\omicron\ \pi\alpha\sigma\chi\alpha$ ausgeht, lässt sich nicht ohne weiteres die von Meliton unterstellte Bedeutung aus dem griechischen Verb $\pi\acute{\alpha}\sigma\chi\epsilon\iota\nu$ ableiten. Dabei ist nicht einmal berücksichtigt, dass der Begriff aus dem Hebräischen stammt und von dem Verb $\פסח$ = „vorübergehen, überspringen“ abgeleitet ist. Weiß es Meliton nicht besser? Will er es gar nicht wissen, um seine fragwürdige Theorie erhärten zu können?

In einem längeren Exkurs über die Erschaffung des Menschen, seine Übertretung des göttlichen Verbots und die daraus folgenden Verfehlungen aller Menschen, die zum Tod führen, kommt Meliton auf die Vorherverkündigung des Leidens Jesu durch die Propheten, aber auch durch andere in der Bibel erzählte Ereignisse:

„⁵⁹ Wenn du das Mysterium des Herrn erblicken willst,
dann sieh auf Abel, der ebenso getötet wurde,
auf Isaak, der ebenso gebunden wurde,
auf Joseph, der ebenso verkauft wurde,
auf Moses, der ebenso ausgesetzt wurde,
auf David, der ebenso verfolgt wurde,
auf die Propheten, die ebenso
um Christi willen
litten.“

Nichts von alledem ist also um seiner selbst willen geschehen, alles dagegen als vorausgehende symbolische Deutung des Geschicks Jesu. Dies gilt jedoch vor allem für das Passalamm selbst:

„⁶⁰ Blicke auch
auf das in Ägypten geschlachtete Lamm,
das Ägypten schlug
und Israel rettete durch sein Blut.

⁶¹ Durch die prophetische Stimme
ist das Mysterium des Herrn vorherverkündet;
denn Moses sprach zum Volke:
»Und ihr werdet sehen
euer Leben aufgehängt vor euren Augen²⁴²

242. Die Ausgabe von Josef Blank verweist dazu auf Dtn 28,66. Dort findet sich im hebräischen Text tatsächlich der Begriff „aufgehängt“ ($\text{וְהָיָה חַיִּיךָ תְּלֵאִים לְךָ מִנְּגֵד וּפְחָדָה לַיְלָה וַיּוֹמֶם וְלֹא תֵאֲמִין}$). Die Lutherbibel 84 übersetzt: „und dein Leben wird immerdar in Gefahr schweben; Nacht und Tag wirst du dich fürchten und deines Lebens nicht sicher sein.“ Die LXX hat das Partizip $\kappa\rho\epsilon\mu\alpha\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$ (von $\kappa\rho\epsilon\mu\acute{\alpha}\nu\upsilon\sigma\mu\iota$ = hängen). Auch die Vulgata liest „et erit vita tua quasi pendens ante te timebis nocte et die et non credes vitae tuae“. Menge übersetzt: „Dein Leben wird dir an einem Faden zu hangen scheinen, so daß du bei Tag und bei Nacht in Angst schwebst und dich deines Lebens niemals sicher fühlst“. Die katholische Einheitsübersetzung wählt: „Du wirst in Lebens-

Tag und Nacht
und ihr werdet nicht glauben
an euer Leben.«²⁴³

Meliton sieht in dem wohl im Hintergrund stehenden Vers aus Dtn 28 einen Hinweis auf den Kreuzestod Jesu, obwohl es in diesem Kapitel um den Fluch geht, der Israel droht, wenn es den Weisungen Gottes nicht folgt. Dieser reicht von Missernte bis zur Deportation aus dem verheißenen Land – einschließlich der Gefährdung des eigenen Lebens, dessen man nicht mehr sicher sein kann. Solche Erklärungen aus dem Sinnzusammenhang eines Textes entsprechen jedoch nicht damaliger Auslegungspraxis. Auch die talmudischen Gelehrten jener Zeit gehen mit biblischen Texten nicht anders um: aus dem Zusammenhang gerissene Stichwörter genügen oft als Beleg für eine auf anderem Weg gewonnene Aussage.

Anschließend wird von Meliton in Analogie zu Einzelheiten der Exoduserzählung aber auch anderen als Vorhersage verstandenen Stellen Schritt für Schritt das Erlösungshandeln Christi beschrieben, etwa:

„Dieser ist es,
der uns entriß
aus der Knechtschaft in die Freiheit,
aus der Finsternis in das Licht,
aus dem Tod in das Leben,
aus der Tyrannei in das ewige Reich.²⁴³
⁶⁹ Dieser ist
das Passa unseres Heiles.
Dieser ist es,
der in vielen vielerlei ertrug.
Dieser ist es,
der in Abel getötet wurde,
in Isaak gebunden wurde,
in Joseph verkauft wurde,
in Moses ausgesetzt wurde,²⁴⁴
in David verfolgt wurde,
in den Propheten verachtet wurde.“

Auch wenn diese Art der Deutung dem Alten Testament jeglichen Eigenwert bestreitet, so ist darin nur insofern Judenfeindlichkeit zu entdecken, als in diesem Geschehen nicht mehr ein unmittelbares Handeln Gottes an seinem Volk gesehen wird. Bald nach diesen Ausführungen erfolgt allerdings ein erster nega-

gefahr schweben, bei Nacht und bei Tag, und deines Lebens nicht mehr sicher sein.“

Die letzte Fassung aus Luthers Hand (1545) übersetzte noch: „das dein Leben wird für dir schweben. Nacht und tag wirstu dich fürchten / vnd deines Lebens nicht sicher sein.“

243. Anm. 5: „A: der uns zu einem neuen Priestertum machte, zu einem ewigen Eigentumsvolk (1Ptr 2,9; Apk 1,6).“

244. Anm. 6: „A: in dem das Lamm geschlachtet wurde.“

tiver, geradezu zynischer Umschwung, der in einer späteren Passage noch deutlicher zu Tage tritt:

„⁷² Dieser wurde getötet.
Und wo wurde er getötet?
Mitten in Jerusalem.
Warum?
Weil er ihre Gelähmten geheilt,
ihre Aussätzigen rein gemacht,
ihre Blinden wieder ans Licht geführt
und ihre Toten auferweckt hatte.
Darum mußte er leiden.
Wo steht im Gesetz und in den Propheten geschrieben:
»Sie vergalten mir Gutes mit Bösem
und meine Seele ist verlassen;
sie ratschlagten gegen mich Böses
und sprachen: Laßt uns den Gerechten binden,
weil er uns unerträglich ist.«“

Mit dem Stichwort „mitten in Jerusalem“ wird bereits angedeutet, dass Jesu Leiden nicht lediglich entsprechend einem Heilsplan Gottes verstanden, sondern als schuldhaftes Vergehen Israels gesehen wird. Zunächst erscheint dies durch den Hinweis auf Jesu Heilungen nur als Akt der Undankbarkeit. Ausdrücklich wird sogar festgestellt, dass es sich bei Jesu Tod um ein unausweichlich vorherbestimmtes Leiden handelte, dass damit aber noch nicht sein letzter Grund erkannt ist:

„^[74] Warum?
Weil er leiden mußte.
Du hast dich getäuscht, o Israel,
da du solches von der Schlachtung des Herrn dachtest.
⁷⁵ Gewiß, er mußte leiden,
aber nicht durch dich;²⁴⁵
er mußte aufgehängt werden,
aber nicht durch deine Rechte.
⁷⁶ Diesen Ruf hättest du, o Israel,
zum Herrn emporschreien müssen:
O Herr,
wenn auch dein Sohn leiden muß
und dies dein Willen ist,
dann möge er leiden,
aber nicht durch mich soll er leiden.
Von Fremdstämmigen möge er gerichtet werden,
von Proselyten werde er gekreuzigt,

245. Anm. 7: „A: er mußte entehrt werden, aber nicht von dir; er mußte verurteilt werden, aber nicht von dir.“

von einer tyrannischen Hand,
aber nicht von mir.

Noch schimmert durch diese Argumentation das Wissen hindurch, dass Jesus „durch die Hand der Heiden ans Kreuz geschlagen“ wurde.²⁴⁶ Im Unterschied zu dieser Feststellung in Apg 2,23 wird jedoch dieser Sachverhalt als conjunktivus irrealis erwähnt; ja, sogar der Hinweis in diesem Vers, Jesu Kreuzigung entspreche einem Ratschluss Gottes, wird relativiert. Andererseits wird nicht nur die alleinige Verantwortung für Jesu Tod den Juden zugeschoben, sondern – entgegen allen neutestamentlichen Berichten – sogar die Ausführung der Todesstrafe am Kreuz!

In geradezu sadistischer Weise wird Jesu Leiden bis in alle Einzelheiten ausgemalt und – wohl wegen der Parallelität zum Schlachten des Passalamms – die Kreuzigung in die Abendstunden verlegt.

„^{178]} Du aber ließest das alles unbeachtet,
um gegen Abend die Schlachtung des Herrn (auszuführen):
Du bereitetest ihm
spitze Nägel
und falsche Zeugen
und Fesseln
und Geißeln
⁷⁹ und Essig
und Galle
und das Schwert
und die Trübsal
wie für einen Raubmörder;
denn du auferlegtest ihm
Geißeln für seinen Leib
und Dornen für sein Haupt;
und 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.
⁸⁰ Und du warst fröhlich,
Jener aber hungerte;
und du trankest Wein und aßest Brot,
Jener Essig und Galle;
du warst strahlenden Angesichts,
Jener dagegen verfinsterte sich;

246. Vgl. Apg 2,23: τοῦτον τῇ ὀρισμένη βουλή καὶ προγνώσει τοῦ θεοῦ ἕκδοτον διὰ χειρὸς ἀνόμων προσήξαντες ἀνείλατε

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.“

Meliton zeigt mit diesen letzten Gegenüberstellungen, dass er zumindest eine Ahnung vom Ablauf der jüdischen Passafeier hat. Der Hinweis auf die Polster erinnert an einen Passus der obligatorischen Fragen und Deutungen:

„... jede andere Nacht wird gespeist sitzend oder angelehnt, diese Nacht sitzt alles angelehnt.“²⁴⁷

Die weiteren Prädikationen Jesu in der Fortsetzung zeigen, dass Melitons Christologie bereits den Gedanken Jesu als Schöpfungsmittler voraussetzt.²⁴⁸

Aufschlussreich ist auch die in Form einer geschäftlichen Abrechnung gehaltene Prozessrede gegen Israel, die den Vorwurf der Undankbarkeit gegenüber empfangenen Wohltaten ausdrücklich erhebt.

„⁸⁷ Undankbares Israel,
 komm und rechte mit mir
 ob deiner Undankbarkeit:
 Wie hoch veranschlagest du, von ihm gebildet zu sein?
 Wie hoch veranschlagest du die Berufung der Väter?
 wie hoch veranschlagest du
 die Wanderung nach Ägypten und deine Ernährung
 daselbst durch den guten Joseph?
⁸⁸ Wie hoch veranschlagest du die zehn Plagen?
 Wie hoch veranschlagest du die nächtliche (Feuer-)Säule
 und die Wolke bei Tag
 und den Durchzug durchs Rote Meer?
 Wie hoch veranschlagest du
 die Mannagabe vom Himmel
 und die Wassergabe aus dem Felsen
 und die Gesetzgebung am Horeb

247. Gemeint ist: angelehnt an Polster; das Wort *מְסֻבִּין* hängt zusammen mit *מִסָּב* = Polster; vgl. [Übers.] W. HEIDENHEIM, *Seder haHaggada*, Erzählung von dem Auszuge Israels aus Ägypten (Rödelheimer Haggada), Victor Goldschmidt Verlag, Basel 1981, S. 8: *שֶׁבְכָל-הַלֵּילוֹת אָנוּ אוֹכְלִין בֵּין יוֹשְׁבֵין וּבֵין מְסֻבִּין; הַלְיָלָה הַזֶּה כָּלָנוּ מְסֻבִּין*

248. Vgl. Kol 1¹⁵ Er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene vor aller Schöpfung. ¹⁶ Denn in ihm ist alles geschaffen, was im Himmel und auf Erden ist, das Sichtbare und das Unsichtbare, es seien Throne oder Herrschaften oder Mächte oder Gewalten; es ist alles durch ihn und zu ihm geschaffen. ¹⁷ Und er ist vor allem, und es besteht alles in ihm. ¹⁸ Und er ist das Haupt des Leibes, nämlich der Gemeinde.

und die Erbschaft des Landes
und die Gaben daselbst?

⁸⁹ Wie hoch veranschlagest du deine Leidenden,
die er selbst, da er anwesend war, alle heilte?“

Anschließend folgen paradigmatisch aufgezählte Heilungstaten Jesu, die wiederum in dem Vorwurf der Undankbarkeit gipfeln. Die darauf folgenden anklagenden Behauptungen lassen sich teilweise nicht aus den Evangelien ableiten, sondern lediglich aus dem Fortgang der Völkermission von Paulus bis zur Zeit Melitons erklären. Nachdem aufgezählt wurde, was ein Volk unternimmt, wenn sein König von einer fremden Macht gefangen genommen wurde, heißt es:

„⁹² Du aber, im Gegenteil,
hast gegen deinen Herrn gestimmt.
Den die Heiden angebetet haben
und die Unbeschnittenen
bewunderten
und Fremdstämmige verehrten,
für den Pilatus sich die Hände wusch,
diesen hast du getötet
an dem großen Fest.“

Schließlich schlägt das ganze in eine schwere Mordanklage um:

„⁹⁴ 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
mitten auf der Straße
mitten in der Stadt,
wo es alle sahen,
der ungerechte Mord des Gerechten.
⁹⁵ 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, es nicht zu sagen:
doch höret mit Zittern,

um wessentwillen die Erde erzitterte:
⁹⁶ 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.
⁹⁷ 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 sich die Gestirne ab
 und der Tag verfinsterte sich,
 um den zu verbergen,
 der am Kreuz entblößt worden war;
 nicht um den Leib des Herrn zu verfinstern,
 sondern die Augen dieser Menschen.
⁹⁸ Und da das Volk nicht erbebte,
 erbebte (an seiner Stelle) die Erde;
 und da das Volk nicht erschrak,
 erschranken die Himmel;
 und 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.“

Dem Eindruck dieser Rhetorik konnten sich Melitons erste Hörer sicher nicht entziehen. Dieser Bischof greift einzelne Momente aus den Evangelien auf, ergänzt sie und fügt sie zu einem gewaltigen Drama zusammen. Mit einem bunten Strauß heilsverheißender Lobpreisungen des auferstandenen und zu Gott erhöhten Christus, darunter: „Er trägt den Vater und wird vom Vater getragen“, endet diese Predigt. Sie verrät nicht nur eine erhebliche Distanz der Christenheit aus der Völkerwelt zum Volk Israel, sondern ist zugleich beredtes Zeugnis einer ausdrücklichen Distanzierung davon.

Alle späteren Motive judenfeindlicher Hetzpropaganda bis hin zum Gottesmord sind hier bereits enthalten. Es ist daher nicht verwunderlich, dass sie über das gesamte Mittelalter und weit darüber hinaus virulent waren.

e. *Apostolische Väter*

Der Begriff ist relativ neu und stammt aus dem 17. Jh. „Im Jahre 1672 veröffentlichte J.B. Cotelier zu Paris eine zweibändige Ausgabe *Patres aevi apostolici sive*

Ss. Patrum, qui temporibus apostolicis floruerunt ...“.²⁴⁹ Die genaue Abgrenzung der Schriften wechselte im Lauf der Zeit. In der Ausgabe der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft werden darunter

„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.“²⁵⁰

Dies ist eine sehr vage, unpräzise Beschreibung, die aber derzeit noch nicht durch eine bessere ersetzt werden kann. Man könnte auch sagen, es handle sich um frühchristliche Autoren, die zeitgleich oder sogar vor den sog. Apologeten lebten, ihnen aber nicht zugerechnet werden, weil von ihnen keine Apologien des christlichen Glaubens überliefert sind.

Wir wollen uns im Folgenden mit deren Aussagen zu den Begriffen „Israel“ und „Jude“ bzw. „jüdisch“ o.ä. beschäftigen, soweit sie in Krafts *Clavis Patrum Apostolicorum* aufgeführt sind²⁵¹.

α. *Der erste Klemensbrief*²⁵²

Über die Verfasserschaft dieses frühchristlichen Schreibens urteilt Joseph A. Fischer:

„Der eigentliche Verfasser des Schreibens tritt an keiner Stelle hervor. Trotz der ausnahmslos gebrauchten ersten Person Plural erweisen jedoch bereits Sprache und Stil die Einheitlichkeit des Werkes, seine Herkunft aus der Feder eines Autors.“²⁵³

Schon ab dem 2. Jh. gilt der römische Bischof Klemens als Verfasser.²⁵⁴ Es handelt sich um ein

„Mahnschreiben der römischen Gemeinde an die Korinther“ und ist „eine wertvolle Quelle, die uns die Kirche im Übergang vom apostolischen Zeitalter zur dritten

249. [Übers.] Joseph A. FISCHER, *Die Apostolischen Väter*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1959, S. IX

250. Ebd., S. IX f.

251. Heinrich KRAFT, *Clavis Patrum Apostolicorum*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1963

252. Nach [Übers.] Klaus WENGST, *Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1984, S. 207, wird „nur im Schlepptau des ersten Schreibens“ auch ein 2.Klemensbrief überliefert. „Der älteste Zeuge für den 2.Klemensbrief ist Euseb“ (208). – Dies wird hier lediglich erwähnt, um die Bezeichnung 1.Klemensbrief zu begründen. – Bei Euseb, Kirchengeschichte III,38.4, a.a.O., S. 188 ist zu lesen:

„Bemerkenswert ist, daß man auch noch von einem zweiten Klemensbriefe spricht. Doch wissen wir, daß er nicht gleich dem ersten Klemensbriefe anerkannt wird; denn wie uns bekannt ist, haben ihn auch die Alten nicht benützt.“

253. Fischer, a.a.O., S. 16

254. Ebd.

Generation, die keine persönliche Verbindung mit den Aposteln mehr besitzt, zeigt.“²⁵⁵

Allerdings ist der Brief auch „nicht im Anschluß an die neronische Verfolgung abgefaßt“; denn diese gehört „nach der Schilderungsweise in Kap 5 f. einer etwas weiter zurückliegenden Vergangenheit“ an.²⁵⁶ Nach dem Eingangsgruß beginnt dieses Schreiben in 1,1:

„Wegen der plötzlichen und Schlag auf Schlag über uns gekommenen Heimsuchungen und Drangsale haben wir uns wohl erst etwas spät um die bei euch, Geliebte, in Frage stehenden Angelegenheiten und den schmutzigen und unheiligen Aufruhr gekümmert, der zu den Auserwählten Gottes so gar nicht paßt; einige unbesonnene und freche Personen entfachten ihn bis zu einem solchen Grad von Tollheit, daß euer ehrbarer, allseits bekannter und allen Menschen liebenswerter Name beschimpft wurde.“²⁵⁷

Lässt sich daraus etwas über die Abfassungszeit ableiten? Streitigkeiten zwischen verschiedenen Gruppen in Korinth waren nichts Neues; schon der Apostel Paulus musste des öfteren Mahnschreiben an diese inhomogene Gemeinde richten, die teilweise in den beiden kanonischen Korintherbriefen zusammengefasst sind. Eher wäre aus der Wendung von den „plötzlichen und Schlag auf Schlag über uns gekommenen Heimsuchungen und Drangsale“²⁵⁸ an eine Verfolgungszeit zu denken, und da die neronische wohl schon länger zurückliegt, an die domitianische, die auch in der Apk Joh ihren Niederschlag gefunden hat.²⁵⁹

Bereits Klemens von Alexandrien (um 200) bezeichnet den Verfasser als „Apostel“; außerdem wurde das

„Schreiben innerhalb der ägyptischen und syrischen Kirche wiederholt als Bestandteil des kanonischen Schrifttums gewertet oder doch in dessen unmittelbare Nähe gestellt, was seine Aufnahme in den Codex Alexandrinus sowie in eine koptische und eine syrische Handschrift des NT [...] zeigen.“²⁶⁰

Insofern ist von besonderem Interesse, wie dieses Schreiben über Israel urteilt. Dabei sollte von vornherein bedacht werden, dass weder der Erste Klemensbrief

255. Ebd., S. 16

256. Ebd., S. 19.

Nach 5,4 ff. haben Petrus und Paulus bereits den Märtyrertod erlitten, und in 6,1 heißt es: „Diesen Männern mit ihrem heiligen Wandel (ἀνδράσιν ὁσίως πολιτευμένοις) wurde eine große Menge Auserwählter (πολλὸ πλῆθος ἐκλεκτῶν) zugesellt.“ Dies – wie auch weitere Beispiele – zeigt eindeutig, dass hier bereits auf eine „ruhmreiche“ vergangene Christenheitsgeschichte zurückgeblickt wird.

257. Fischer, a.a.O., S. 25

258. **Διὰ τὰς αἰφωιδίους καὶ ἐπαλλήλους γενομένας ἡμῖν συμφορὰς καὶ περιπτώσεις**

259. Fischer, a.a.O., S. 25, Anm. 5, bemerkt zu dem Begriff „plötzlichen“: „Vgl. Sueton, Domit. 11; inopinata saevitia.“ Es wird jedoch daraus nicht eindeutig ersichtlich, ob er damit ebenfalls auf die Domitianische Verfolgung verweisen will.

260. Fischer, a.a.O., S. 20 f.

noch der Barnabasbrief die Begriffe „Juden“ oder „jüdisch“ verwenden, sondern jeweils nur von „Israel“ sprechen.

Israel wird in diesem Schreiben nicht abwertend, eher als lehrhaftes Beispiel für die christliche Gemeinde zitiert; da es um die Behebung von Missständen in Korinth geht, ist nicht verwunderlich, dass dem Begriff „Buße“ eine gewisse Leitfunktion zukommt.

Nachdem der Verfasser an alttestamentlichen Beispielen geschildert hat, wohin Neid führen kann,²⁶¹ ruft er der Gemeinde von Korinth ins Gedächtnis:

„1.Kl 8¹ Die Diener der Gnade Gottes haben durch den Heiligen Geist über die Buße geredet,² und der Herr des Alls selbst hat über die Buße unter einem Eidschwur gesagt: So wahr ich lebe, spricht der Herr, ich will nicht den Tod des Sünders sondern die Buße,²⁶² und er fügt einen guten Rat hinzu:³ wendet euch in Buße ab, Haus Israel, von eurer Gesetzlosigkeit! Sage den Söhnen meines Volkes: Wenn eure Sünden von der Erde bis zum Himmel reichen, wenn sie röter sind als Scharlach und schwärzer als Sackstoff,²⁶³ und ihr bekehrt euch zu mir aus ganzem Herzen und sprecht: Vater! so will ich euch erhören wie ein heiliges Volk.²⁶⁴

Wenn er die Streitenden in Korinth zur Demut aufruft, wählt er wieder ein biblisches Vorbild:

„1.Kl 31⁴ Jakob verließ demütigen Sinnes wegen des Bruders sein Land, zog zu Laban und diente, und es wurde ihm das Zwölfstämme Reich verliehen.“

Wenn man so will, war der Zwölfstämmebund Israels demnach der Lohn, mindestens der Ertrag der Demut des Stammvaters Jakob.

Eine durchaus positive Sicht Israels liegt auch 1.Kl 29,1-3 vor. Nach einer Reflexion über die den einzelnen Völkern zugewiesenen Wohngebiete schreibt er:

„³ Und an einer anderen Stelle heißt es: Siehe, der Herr nimmt sich ein Volk aus der Mitte der Völker, so wie ein Mensch die Erstlingsgabe seiner Tenne nimmt; und es wird hervorgehen aus jenem Volke das Allerheiligste.²⁶⁵“

Sogar die kirchlichen Ämter sieht Klemens im Alten Testament vorgebildet:

„1.Kl 42⁵ Und dies war nichts Neues; stand ja doch seit langen Zeiten von Bischöfen und Diakonen geschrieben. Denn so sagt an einer Stelle die Schrift: ich will einsetzen ihre Bischöfe in Gerechtigkeit und ihre Diakone in Treue.²⁶⁶“

261. Z.B. 4,13: „Wegen Eifersucht mußte David Neid nicht nur von den Fremden ertragen, sondern wurde auch von Saul, dem König Israels, verfolgt.“ διὰ ζήλος Δαυὶδ φθόνον ἔσχεν οὐ μόνον ὑπὸ τῶν ἀλλοφύλλων, ἀλλὰ καὶ ὑπὸ Σαοὺλ βασιλείως Ἰσραὴλ ἐδιώχθη.

262. Fischer, Anm. 61: Hes 33,11

263. Fischer, Anm. 59: „Vgl. Jes 50,3; Apk 6,12“ – Im hebr. Text Jes 50,3 steht nur רָשׁ, in Apk 6,12: ὁ ἥλιος ἐγένετο μέλας ὡς σάκκος τρίχινος

264. Fischer, Anm. 63: „? vgl. Hes 33,11 ff; Jer 24,7“

265. Fischer, Anm. 163: „Dtn 4,34; 14,2; Num 18,27; 2.Chr 31,14; Hes 48,12“

266. Fischer, Anm. 248: „Is 60,17. Doch steht in LXX: Und ich will [dir] geben dein Herrscher (ἄρχοντα) in Frieden und deine Vorsteher (ἐπισκόπους) in Gerechtigkeit. Wohl in der Absicht, die Ankündigung des Episkopates und Diakonates schon im AT nachzuweisen, gestattete sich Kle-

Diese Ordnung entnimmt er den Mosebüchern, in denen jener sie aufgezeichnet hatte; denn Klemens sieht das ganze Alte Testament in christlicher Perspektive.

„43¹ Und wie kann man sich wundern, wenn die von Gott in Christus mit solchem Werk Betrauten die eben Genannten einsetzen? Zeichnete doch auch der selige Moses, der treue Diener im ganzen Hause,²⁶⁷ alle an ihn ergangenen Anordnungen in den heiligen Büchern auf; ihm folgten dann die übrigen Propheten, die Zeugnis für das ablegen, was er im Gesetz bestimmte.² Als nämlich Eifersucht wegen der Priesterwürde ausgebrochen war und die Stämme stritten, welcher von ihnen mit dem ehrenvollen Namen ausgezeichnet sein sollte, befahl jener den zwölf Stammeshäuptern, sie sollten ihm Stäbe bringen, beschriftet mit dem Namen eines jeden Stammes; und er nahm die Stäbe, band sie zusammen, versiegelte sie mit den Ringen der Stammeshäupter und legte sie im Zelt des Zeugnisses auf den Tisch Gottes nieder; -³ und er verschloß das Zelt und versiegelte wie die Stäbe so auch die Schlüssel;⁴ und er sprach zu ihnen: Männer, Brüder! Den Stamm, dessen Stab ausschlägt, den hat Gott zum Priesteramt und zu seinem Dienst erwählt.⁵ Als es Morgen geworden war, rief er das ganze Israel zusammen, die 600 000 Mann, zeigte den Stammeshäuptern die Siegel, öffnete das Zelt des Zeugnisses und holte die Stäbe hervor; und es fand sich, daß der Stab Aarons nicht nur ausgeschlagen hatte, sondern auch Frucht trug.²⁶⁸ ⁶ Was dünkt euch, Geliebte? Wußte Moses nicht voraus, daß dies geschehen würde? Ganz gewiß, wußte er es; doch damit kein Aufruhr in Israel entstände, handelte er so, daß der Name des Wahren und Einen verherrlicht würde; ihm sei die Ehre von Ewigkeit zu Ewigkeit.“²⁶⁹

Wieder wählte Klemens ein Beispiel, in dem es um Neid und Streit ging, das jedoch mit Gottes Hilfe und Moses diplomatisch-wundertätigem Handeln gelöst wurde. Auch dieses Beispiel dient der Streitschlichtung in Korinth, wenn auch hierzu eine etwas breitere Ausführung erforderlich war.

Schließlich kommt Klemens auch noch auf die „glaubensstarke Ester“ zu sprechen, die durch ihr Fasten (vgl. Est 4,16) das jüdische Volk im persischen Reich rettete.

Fazit: Wo Klemens auf Israel zu sprechen kommt, geschieht dies ausschließlich in positivem Unterton. So kann man davon ausgehen, dass in Rom gegen Ende des 1. Jh. noch ein durchaus positives Verhältnis zum biblischen Israel bestand.

β. Barnabasbrief

Hier hat sich das Verhältnis der Christen zu Israel im Vergleich zum 1. Klemens-

mens oder ein anderer vor ihm die Änderung des Is-Textes [...]“

267. Fischer, Anm. 249: „Num 12,7; Hebr 3,5“

268. Fischer, Anm. 250: „Vgl. Num 17,16-26. Die Darstellung ist jedoch gegenüber Nm um einige Züge erweitert, die anderweitigen jüdischen Traditionen entstammen dürften; s. Philon, Vita Moyses II (III) 21,175-80; Flavius Josephus Antiqu. IV 4,2.“

269. Καὶ τοῦτο οὐ καὶνῶς, ἐκ γὰρ δὴ πολλῶν χρόνων ἐγγέγραπτο περὶ ἐπισκόπων καὶ διακόνων. οὕτως γὰρ ποὺ λέγει ἡ γραφή, καὶ καταστήσω τοὺς ἐπισκόπους αὐτῶν ἐν δικαιοσύνῃ καὶ τοὺς διακόνους αὐτῶν ἐν πίστει.

brief bereits gewandelt: Es ist distanzierter geworden, wenn auch noch nicht so feindselig wie bei Meliton von Sardes.

Der Barnabasbrief ist im Codex Sinaiticus (4. Jh.) in unmittelbarem Anschluss an das Neue Testament (neben einigen anderen teilweise fragmentarisch erhaltenen Schriften) überliefert.²⁷⁰

„Der erste sichere Zeuge des Barnabasbriefs ist Klemens von Alexandrien. Er schreibt ihn dem Apostel Barnabas zu, den er jedoch nach Euseb, h.e. II,1,4 zu den »Siebziger« (vgl. Lk 10,1.17) rechnet. Aus dieser Notiz Eusebs ist zu schließen, daß Klemens den Barnabasbrief in die Nähe der biblischen Schriften rückte, wenn nicht zu ihnen zählte: »In den Hypotyposen gibt Klemens, um es kurz zu sagen, gedrängte Auslegung der ganzen Bibel, ohne die bestrittenen Schriften wie den Brief des Judas, die übrigen katholischen Briefe, den Brief des Barnabas und die sogenannte Petrus-Apokalypse zu übergehen.«²⁷¹ Origenes spricht vom »katholischen Brief des Barnabas.«^{272,273}

Der Barnabasbrief zählt also für Eusebius zu den „umstrittenen Schriften“, deren apostolische Herkunft nicht zweifelsfrei feststeht.

Da der Verfasser sich selbst nicht nennt, bleibt eine solche namentliche Zuweisung Spekulation; sie ist jedoch höchst unwahrscheinlich.

„Abgesehen davon, daß Barnabas bei der wahrscheinlichen Abfassung des Briefes um 131 nicht mehr am Leben gewesen sein dürfte, spricht u.a. folgende Erwägung entscheidend gegen dessen Abfassung durch ihn: 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 uns bekannten Person des Urchristentums identifizieren zu wollen, ist ein aussichtsloses Unterfangen.“²⁷⁴

Da Paulus in Gal 2,11 ff. sich über „Heuchler“ äußert, dürfte das Argument, der in Gal 2 Angesprochene könne nicht der Verfasser des Barnabasbriefs sein, nicht zwingend sein. Denn wer sich einmal als wankelmütig erwiesen hat, kann auch ansonsten Repräsentant unterschiedlicher, nicht zueinander passender Auffassungen sein. Viel überzeugender scheint dagegen die Altersfrage; sowie die äußerst zurückhaltende Bewertung des Eusebius.²⁷⁵

Zutreffender dürfte dagegen Wengsts Feststellung sein – es sei denn, man nimmt eine bewusst diskriminierende Polemik an:

270. Vgl. Wengst, a.a.O., S. 105.

271. „H. e. VI,14.1; vgl. 13.6.“

272. „Contra Celsum I,63“

273. Wengst, a.a.O., S. 106

274. Ebd., S. 118 f.

275. In seiner Kirchengeschichte VI,13.6 rechnet er diesen Brief zu den „bestrittenen Schriften“: „In denselben [gemeint sind die »Teppiche«] beruft sich Klemens auch auf die bestrittenen Schriften, nämlich die sog. Weisheit Salomons, die Weisheit Jesu, des Sohnes des Sirach, den Hebräer-, den Barnabas-, den Klemens- und den Judasbrief.“

„Da er in 7,4 und 8,1 grobe Mißverständnisse jüdischer Riten zeigt,²⁷⁶ ist es unwahrscheinlich, daß es sich bei ihm um einen Judenchristen handelt.“²⁷⁷

Für unsere Fragestellung ist allerdings – abgesehen von der Verfasserschaft – von Interesse, welches Bild von Juden und Judentum der Autor besitzt.

Zunächst ist festzustellen, dass er den Begriff „Israel“ scheinbar neutral in historischem Sinn bezogen auf das biblische Volk Israel verwendet. Nur „scheinbar neutral“ deshalb, weil er dessen Geschichte nicht im eigentlichen Sinn als Gottesgeschichte mit diesem Volk versteht, sondern lediglich als „Vorbild“ (ἵνα ποιήσῃ τύπον²⁷⁸). Abgesehen von den bereits erwähnten versehentlichen oder absichtlichen Missverständnissen des jüdischen Kults werden auch tatsächliche kultische Praktiken, die jedoch schon in biblischer Zeit kritisiert bzw. abgeschafft wurden, als Hinweis auf Christus gedeutet, z.B. die „eherne Schlange“.²⁷⁹ Sie wurde 2.Kön 18,4 zufolge bereits bei Hiskias Tempelreform in Stücke gehauen (וּכְתַבְתָּ נָחָשׁ הַנְּחָשֵׁת), spielte also bereits in der mittleren judäischen Königszeit keine kultische Rolle mehr. Dennoch kann der Barnabasbrief mit ihr christologisch argumentieren:

„Barn 12⁶ Schließlich, obwohl Mose selbst geboten hatte: Ihr sollt weder ein Gußbild noch ein Schnitzbild als Gott für euch haben, so stellt er selbst eins her, damit er ein Vorbild Jesu zeige.“

Dabei kennt der Verfasser sehr wohl den biblischen Sachzusammenhang.

„² Wiederum aber spricht er zu Mose, als Israel von den Heiden bekriegt wurde und damit er sie in ihrem Kriege daran erinnere, daß sie um ihrer Sünden willen dem Tode preisgegeben wurden. Der Geist sagt es Mose ins Herz, daß er ein Vorbild des Kreuzes herstelle und dessen, der leiden sollte, weil sie, sagt er, ewig bekriegt werden würden, wenn sie nicht auf ihn hofften. Mose legt nun mitten im Handgemenge einen Schild auf den anderen, trat darauf, so daß er alle überragte, und streckte seine Hände aus. Und so siegte Israel wieder. Jedesmal dann, wenn er sie sinken ließ, wurden sie wieder getötet.²⁸⁰ ³ Wozu? Damit sie erkennen, daß sie nur gerettet werden können, wenn sie auf ihn hoffen. [...]

⁵ Wiederum stellt Mose, während Israel zugrunde geht, zeichenhaft ein Vorbild Jesu dar, daß er leiden muß und selbst lebendig machen wird, von dem sie meinen werden, sie hätten ihn umgebracht. Der Herr veranlaßte nämlich alle Schlangen, sie zu beißen; und sie starben – da ja die Übertretung bei Eva durch die Schlange geschehen war –, damit er ihnen beweise, daß sie um ihrer Übertretung willen der Todesbedrängnis preisgegeben werden sollten. ⁶ Schließlich, obwohl Mose selbst

276. Wengst, a.a.O., S. 119, Anm. 79: „... Diese Beobachtung spricht entschieden gegen die These von Barnard, der Verfasser sei ein konvertierter Rabbi (Judaism 47), die vorher schon in ähnlicher Form Muilenburg, Relations 68 f. 98-101 vertreten hatte.“

277. Ebd.

278. Z.B. Barn 12,2.5

279. Vgl. Num 21,9

280. Anm. 190: „Midrasch zu Ex 17,8-13.“

geboten hatte: Ihr sollt weder ein Gußbild noch ein Schnitzbild als Gott für euch haben, so stellt er selbst eins her, damit er ein Vorbild Jesu zeige. Mose stellt also eine eiserne Schlange her und richtet sie mit Gepränge (ἐνδόξως) auf und ruft das Volk durch Heroldsruf zusammen.⁷ Als sie nun zusammengekommen waren, baten sie Mose, daß er für sie eine Bitte darbringe betreffs ihrer Heilung. Mose aber sprach zu ihnen: Wenn einer von euch, sagt er, gebissen worden ist, komme er zu der Schlange, die auf dem Holz liegt, und fasse Hoffnung aufgrund des Glaubens, daß sie, obwohl sie tot ist, lebendig machen kann; und sogleich wird er geheilt werden. Und so verfahren sie. Da hast du wiederum auch darin die Herrlichkeit Jesu, denn in ihm ist alles und alles ist auf ihn hin.“²⁸¹

Die metallene, daher tote Schlange wird damit zum Sinnbild des toten Christus, von dem Leben für diejenigen ausgeht, die vertrauensvoll darauf blicken. Diese Wirkung wird damit erklärt, dass im Garten Eden die Schlange Eva verführte und damit den Tod in die Menschheit brachte. Hier wird also fleißig mittels Stichwortanalogien allegorisiert. Die biblischen Erzählungen, seien sie historischer oder mythologischer Natur, spielen dagegen in ihrem ursprünglichen Sinngehalt keine Rolle. So wird ganz „Israel“ zum Symbol, das nicht mehr um seiner selbst willen, sondern nur wegen seines Hinweischarakters von Bedeutung ist.

Das Verhältnis von Verheißung und Erfüllung wird nicht mehr wie etwa bei Mt in der Weise gesehen, dass etwas real Geschehenes von der Verheißung her gedeutet wird,²⁸² sondern die biblischen Ereignisse werden überhaupt nur wegen ihrer Übertragbarkeit berichtet.²⁸³

„Barn 11¹ Untersuchen wir, ob sich der Herr hat angelegen sein lassen über das Wasser und über das Kreuz im voraus Offenbarung zu geben!“

Es wird also von vornherein davon ausgegangen, dass es sich bei den über das Volk Israel berichteten Ereignissen um typische Ereignisse handelt, die nicht um des Gottesvolkes Israel willen geschahen und erzählt wurden, sondern um der späteren Christenheit die Basis ihres Glaubens als geplante Gottestaten deutlich werden zu lassen. Entsprechend geht das Zitat aus Barn 11,1 weiter:

„Über das Wasser steht mit Bezug auf Israel geschrieben, wie sie die Taufe, die Sündenvergebung bringt, gewiß nicht annehmen sondern sich selbst etwas aufbauen werden.“²⁸⁴ ² Der Prophet spricht nämlich: Entsetze dich, Himmel, und mehr noch erschauere darüber, Erde; denn zwei Untaten hat dieses Volk begangen:

281. Barn 12,2-7

282. Vgl. z.B. Mt 2,15 u.a. „damit erfüllt würde“ – ἵνα πληρωθῆ

283. Ähnlich hatte sich auch Meliton geäußert.

284. Wengst, a.a.O., Anm. 179: „[A. 179 s. S. 200.]“

Dort steht: „Hier handelt es sich entweder um eine Polemik gegen das mit der christlichen Taufe konkurrierende Proselytentauchbad (vgl. dazu Karl Georg Kuhn, Art *προσήλθοτος* C III 3b, ThWNT 6, Stuttgart 1959, 738 f.) oder um eine Polemik gegen jüdische Wasserriten (vgl. Mk 7,3f.; Joh 2,6) oder – ohne konkretes Gegenüber – um eine Abwertung des »Nichtchristlichen« als dunkle Folie für die positive Darstellung in den Versen 4-11.“

Mich haben sie verlassen, die Quelle des Lebens, und sich selbst eine Todesgrube ausgehoben. Ist etwa mein Berg Zion ein öder Fels? Ihr werdet nämlich wie die Jungen eines Vogels sein, aufflattern, des Nestes beraubt.“

Zugleich wird im Barnabasbrief eine prophetische Klage und Wertung über damalige zeitgenössische Verhaltensweisen Israels bzw. der Bevölkerung des Königreichs Juda zu einer grundsätzlichen Ablösung jüdischer Kultbräuche durch die christliche Taufe umgedeutet.

Dabei darf man den Verfasser des Barnabasbriefs nicht der bewussten Fälschung oder Missdeutung biblischer Erzählungen bezichtigen; denn wir verdanken unsere Hermeneutik und damit unser anderes Verständnis dieser Bibelstellen einer historisch-kritischen Betrachtungsweise, die sich erst in der Zeit der Renaissance allmählich durchsetzte – bei Fundamentalisten jeder Schattierung allerdings nicht bis zum heutigen Tag. Denn wo der Bibeltext als wortwörtliche Offenbarung Gottes gilt, können historische Textanalysen keinen Platz finden.

Für die Rettung des Menschen durch das Hören der Heilsbotschaft wird in 9,1 f. ein ganzes Florilegium an biblischen Belegstellen aufgeboten, darunter abschließend ein wahrer Zitatmix:

„² Und wiederum spricht er: Höre, Israel, denn das sagt der Herr, dein Gott!²⁸⁵ Und wiederum prophezeit der Geist des Herrn: Wer will ewig leben? Hören, hören soll er auf die Stimme meines Knechtes.²⁸⁶“

Darin ist im Sinne des Barnabasbriefs ebenso die Aufforderung an Israel enthalten, auf die christliche Botschaft zu hören, wie auch für die Leser dieses Briefes die Bestätigung, dass sie – im Unterschied zu Israel – dieser Aufforderung nachkommen.

Selbstverständlich wird in dieser Weise auch die Zerstörung Jerusalems reflektiert.

„Wiederum, wie die Stadt und der Tempel und das Volk Israel dahingegeben werden sollten, ist offenbart worden. Die Schrift sagt nämlich: Und es wird geschehen am Ende der Tage, da wird der Herr die Schafe der Weide und ihren Pferch und Turm dem Verderben dahingegeben.²⁸⁷“

Bibelkenner werden sofort entdecken, dass dieses „Schriftzitat“ nicht in ihrer Bibel zu finden ist. Dies ist allerdings insofern nicht verwunderlich, als der Barnabasbrief noch vor Abschluss des Kanons verfasst wurde, so dass einige Schriften noch als „biblisch“ gelten konnten, so u.a. auch das sog. äthiopische Henoch-

285. Wengst, a.a.O., Anm. 144: „Jes 7,2f. mit Einfluß von Dtn 5,1; 6,4.“

286. Wengst, a.a.O., Anm. 145: „Mischzitat aus Ψ 33,13 und Jes 50,10.“

287. Wengst, a.a.O., Anm. 245: „[A. 245 s. S. 201]“

Dort steht: „Zitat unbekannter Herkunft, dessen Anfang sprachlich an Mi 4,1 anklingt. Sachlich vgl. aethHen 89,56.58.66-88, wo von der Tötung der Schafe und der Vernichtung des Turmes die Rede ist, die das Volk Israel und den salomonischen Tempel repräsentieren. In 4,3 gilt Henoch als »Schrift« (wie Jud 14); vgl. 16,6.“

buch, das seinen Namen der Tatsache verdankt, dass es bis heute Bestandteil der äthiopischen Bibel ist. Da auch in Qumran Fragmente aus dieser apokalyptischen Schrift gefunden wurden, ist davon auszugehen, dass in apokalyptischen Kreisen, zu denen auch die frühe Christenheit gehörte, diese Schriftensammlung als biblisches Buch galt.

Dieses Zitat ist allerdings noch aus einem anderen Grund von Bedeutung: Seine Fortsetzung zeigt, wie in diesen Kreisen eine jüdische Enteignung und Übereignung an die Christenheit vor sich ging:

„Barn 16⁶ Laßt uns aber untersuchen, ob es einen Tempel Gottes gibt. Es gibt ihn da, wo, wie er sagt, er selbst ihn schafft und herstellt. Es steht nämlich geschrieben: Und es wird geschehen, wenn die Woche zu Ende geht, da wird der Tempel Gottes herrlich aufgebaut werden im Namen des Herrn.²⁸⁸ 7 Ich finde also, daß es einen Tempel gibt. Wie wird er nun im Namen des Herrn aufgebaut werden? Lernt es!²⁸⁹ Bevor wir zum Glauben an Gott gelangten, war die Wohnung unseres Herzens vergänglich und schwach, wie es in der Tat ein von Hand gemachter Tempel ist; denn es war voll von Götzendienst, und es war eine Behausung der Dämonen, weil es tat, was Gott entgegen war,²⁹⁰ 8 Er wird aber aufgebaut werden im Namen des Herrn. Paßt aber auf, daß der Tempel Gottes herrlich aufgebaut wird! Wie? Lernt es! Dadurch daß wir die Vergebung der Sünden empfangen und auf den Namen unsere Hoffnung setzen, sind wir neu geworden, nochmals von Grund auf geschaffen; deshalb wohnt wahrhaftig in unserer Wohnung Gott in uns.²⁹¹“

Abgesehen davon, dass auch hier auf das äthiopische Henochbuch rekurriert wird, enthält diese Passage die eindeutige Aussage, dass der (mittlerweile zerstörte) jüdische Tempel ein Dämonendomizil und eine Stätte des Götzendienstes gewesen sei. An seine Stelle sind die Herzen der wahrhaft Gläubigen getreten, in denen Gott wohnt. Deren Warnung dient der gesamte Brief, damit sie nicht das gleiche Schicksal ereilt wie die Juden.

„Barn 4¹⁴ Aber auch noch jenes, meine Brüder bedenkt: Da ihr seht, daß nach so vielen Zeichen und Wundern, die in Israel geschehen waren, sie trotzdem verlassen sind, laßt uns achtgeben, daß wir nicht, wie geschrieben steht, als „viele berufen, wenige aber auserwählt“ befunden werden!²⁹² [...] 5³ Wir müssen also dem

288. Wengst, a.a.O., Anm. 246: „AethHen 91,13: »Am Schlusse derselben (sc. der achten Woche) werden sie Häuser durch ihre Gerechtigkeit erwerben, und das Haus des großen Königs (= der Tempel) wird in Herrlichkeit für immerdar gebaut werden.« Vgl. Tob 14,5.“

289. Wengst, a.a.O., Anm. 247: „Die Verse 7.8a bringen die Exegese des ἐν τῷ ὀνόματι κυρίου, Vers 8b die des ἐνδόξος.“

290. Wengst, a.a.O., Anm. 248: „Das dem Willen Gottes entgegengesetzte Verhalten erscheint hier nicht als Folge des dämonischen Einflusses (so 1QS III,20-23), sondern als seine Voraussetzung.“ – Dies ist jedoch kein zwingendes Verständnis dieser Stelle. Der Satz kann auch als Begründung für die getroffene Feststellung „dem Willen Gottes entgegengesetzte Verhalten“ verstanden werden.

291. Wengst, a.a.O., Anm. 249: „Vgl. TestJos 10,2 F.; Benj 6,4; Herm mand III,1.“

292. Wengst, a.a.O., Anm. 64: „[A. 64 s.S. 198]“

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 unverständig sind.“

Christologisch kennt dieser Verfasser sowohl den Gedanken der Schöpfungsmittlerschaft Christi²⁹³ als auch die Schuld Israels am Tod Jesu.²⁹⁴ Dennoch ist der Ton, den der Verfasser anschlägt, nicht so gehässig wie bei Meliton von Sardes; denn der Barnabasbrief sieht in dem allem einen wohldurchdachten Heilsplan Gottes.

γ. Die Ignatiusbriefe

Über Ignatius von Antiochien schreibt Eusebius im dritten Buch seiner Kirchengeschichte:

„Damals²⁹⁵ tat sich in Asien der Apostelschüler Polykarp hervor. Von denen, welche den Herrn noch gesehen und ihm gedient, hatte er die bischöfliche Würde der Kirche zu Smyrna erhalten. Zu seiner Zeit macht sich Papias, Bischof der Kirche zu Hierapolis, bekannt sowie der jetzt noch von den meisten hochgefeierte Ignatius, der zweite Nachfolger des Petrus auf dem Bischofstuhle der Kirche in Antiochien. Nach der Überlieferung wurde Ignatius von Syrien aus nach Rom geschickt und dort wegen seines Glaubens an Christus den wilden Tieren zur Beute ausgeliefert. Als er unter strengster militärischer Bewachung durch Asien transportiert wurde, stärkte er in den einzelnen Städten die Kirchengemeinden, mit denen er zusammentraf, durch mündliche Belehrungen und Mahnungen. Vor allem legte er ihnen nahe, sie sollten sich vor den Häresien hüten, die gerade damals zum ersten Male auftauchten. Auch schärfte er ihnen ein, sie sollten unentwegt an der Überlieferung der Apostel festhalten, welche er, um ihnen Sicherheit zu geben, nunmehr auch

Dort steht: „Der Satz entspricht zwar ziemlich genau Mt 22,14 (20,16 v.l.); aber nichts sonst im Barnabasbrief kann es wahrscheinlich machen, daß der Verfasser das Matthäusevangelium als »Schrift« zitiert. Möglicherweise handelt es sich um ein Zitat aus einer uns unbekanntem jüdischen Schrift (so Köster, Überlieferung 126), das als »Herrenwort« auch Eingang in die synoptische Tradition fand. Ähnlich 4Esr 8,3: »Viele sind zwar geschaffen, aber nur wenige werden gerettet«; vgl. 9,15.“

Immerhin muss die Quelle, auf die sich der Barnabasbrief beruft, dem Autor als „Schrift“ gegolten haben, auf die man sich berufen kann.

293. Barn 5,3: „Wenn es der Herr ertragen hat, für uns zu leiden, obwohl er der Herr der ganzen Welt ist, zu dem Gott gleich nach Grundlegung der Welt gesprochen hat: Laßt uns einen Menschen machen, nach unserem Bild uns ähnlich ...“

294. Barn 6,6 f.: „⁶ 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. ⁷ Weil er so 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!“

Dabei handelt es sich nach Wengst, a.a.O., Anm. 93 und 94 zum einen um ein „Mischzitat aus Ψ 21,17 (117,12a) 21,19b.“, zum anderen um ein Zitat aus „Jes 3,9f.; vgl. Weish 2,12.“

295. Kraft, Eusebius Kirchengeschichte, a.a.O., S. 184, Anm. 120: „κατὰ τούτους (scil. χρόνους) = zu den Zeiten Trajans.“

durch schriftliches Zeugnis mitzuteilen für notwendig hielt.²⁹⁶

Im Blick auf Ignatius begegnet uns sowohl der Gedanke der Sukzession („der zweite Nachfolger des Petrus“) als auch der „Orthodoxie“ gegen „Häresien“. Wichtig ist in unserem Zusammenhang allerdings die Fortsetzung dieser Mitteilung, ehe Euseb im Detail das Martyrium des Ignatius schildert:

„Als er in Smyrna weilte, wo Polykarp lebte, schrieb er einen Brief an die Gemeinde in Ephesus, worin er ihres Hirten Onesimus gedenkt, und einen Brief an die Gemeinde in Magnesia am Mäander, worin er den Bischof Damas erwähnt, und noch einen Brief an die Gemeinde in Tralles, deren Vorsteher nach seiner Mitteilung damals Polybius war. Außerdem schrieb er einen Brief an die Gemeinde der Römer, worin er diese ersucht, sie möchten ihn nicht vom Martyrium losbitten und ihn nicht dadurch der ersehnten Hoffnung berauben. Zum Beweise des Gesagten dürfte es gut sein, aus diesem Briefe ganz kurz einiges anzuführen.“²⁹⁷

Für Eusebius, der bereits die „Konstantinische Wende“ erlebt hatte, war also diese Martyriumsbereitschaft besonders bemerkenswert. Er zählt anschließend noch weitere Briefe des Ignatius auf:

„Als er bereits Smyrna hinter sich hatte, wandte er sich von Troas aus an die Christen in Philadelphia, die Gemeinde in Smyrna und noch eigens an deren Vorsteher Polykarp.“²⁹⁸

Dass ihm außerdem noch „gefälschte Schreiben unterschoben wurden,“²⁹⁹ entspricht zwar einer häufig zu beobachtenden Praxis, um die Autorität anerkannter Größen für sich in Anspruch zu nehmen, braucht uns aber in unserem Zusammenhang nicht zu interessieren.

In den Ignatiusbriefen begegnet uns also ein führender Christ des frühen zweiten Jahrhunderts aus Syrien. Welche Einstellung zu den Juden lässt sich seinen Aussagen entnehmen?

Zunächst einmal ist festzustellen, dass bei Ignatius der Begriff „Israel“ fehlt; stattdessen spricht er von „Judentum“ und „judaisieren“. Dies könnte mit der geografischen Nähe Antiochiens zur Provinz Judäa zusammenhängen. Denn die Bezeichnung „Palästina“ war für dieses Gebiet zu jener Zeit noch nicht offiziell gebräuchlich.³⁰⁰

Dass sich Ignatius von doketistischen Häresien absetzt, geht u.a. aus einer Bemerkung im Brief an die Smyrner hervor, in der er die tatsächliche Abstam-

296. Eusebius, Kirchengeschichte, 36,1-4, a.a.O., S. 184 f.

297. 36,5 f., ebd., S. 185

298. 36,10, a.a.O., S. 186

299. Fischer, a.a.O., S. 111

300. Vgl. [https://de.wikipedia.org/wiki/Palästina_\(Region\)](https://de.wikipedia.org/wiki/Palästina_(Region)); Stand: 2. 11. 2015: „Nach der Niederschlagung des dritten jüdischen Aufstands (Bar-Kochba-Aufstand, 132–135) benannte der römische Kaiser Hadrian die vormals als Judäa benannte römische Provinz in Philistäa um, zerstörte deren Hauptstadt Jerusalem und baute es erneut als Aelia Capitolina auf.“

mung Jesu, des Christus, von „David nach dem Fleisch“ betont:

„1¹ Ich preise Jesus Christus, den Gott, der euch so weise gemacht hat; gewährte ich euch doch vollendet in unverrückbarem Glauben, gleichsam mit Fleisch und Geist angenagelt am Kreuz des Herrn Jesus Christus und in der Liebe gefestigt im Blute Christi, vollkommen überzeugt von unserem Herrn, der wirklich³⁰¹ aus dem Geschlecht Davids stammt nach dem Fleische, Sohn Gottes nach Gottes Willen und Macht, wirklich (ἀληθῶς) geboren aus einer Jungfrau, getauft von Johannes, auf daß alle Gerechtigkeit von ihm erfüllt würde,² wirklich unter Pontius Pilatus und dem Vierfürsten Herodes angenagelt für uns im Fleische – eine Frucht, von der wir stammen, von seinem gottgepriesenen Leiden –, auf daß er für ewige Zeiten durch die Auferstehung ein Wahrzeichen errichte für seine Heiligen und Gläubigen, ob unter den Juden oder unter den Heiden, im einen Leib seiner Kirche.“³⁰²

Bereits hier begegnet uns in dem Begriffspaar „Fleisch und Geist“ eine Vorstufe der später zum offiziellen Dogma erhobenen Zwei-Naturen-Lehre. Hier dient sie jedoch zusammen mit dem wiederholten „wirklich (ἀληθῶς)“ der Abwehr einer doketischen Christologie, nach welcher der göttliche Logos nur zum Schein in Jesus eine menschliche Gestalt angenommen habe, weil Gott nicht leiden könne. Damit wäre aber die Glaubensüberzeugung von einem rettenden und erlösenden Leiden Jesu ihrer Basis beraubt.

Allerdings gilt auch hier wie etwa bei Paulus nicht das Leiden, sondern die Auferstehung Jesu als die zentrale Heilsbotschaft, ohne die auch das Leiden Jesu keine Heilsbedeutung hätte.

In diesem Zusammenhang kommt Ignatius auch auf die Juden zu sprechen:

„... auf daß er für ewige Zeiten durch die Auferstehung ein Wahrzeichen errichte für seine Heiligen und Gläubigen, ob unter den Juden oder unter den Heiden, im einen Leib seiner Kirche.“³⁰³

Vielleicht sollte man in diesem Zusammenhang vermeiden, den Begriff „Heiden“ zu verwenden, der ein speziell deutscher Ausdruck ist, während das griechische Neue Testament in Röm 1,5 – wie auch Ignatius – von (πᾶσιν τοῖς) ἔθνεσιν spricht; auch die englische Übersetzung wählt den Ausdruck „among all the nations“. Nur durch eine solche Übersetzung wird nämlich auch im Deutschen die Unterscheidung zwischen *dem* Gottesvolk und *allen* Völkern deutlich. Indem Ignatius – wie schon der neutestamentliche Epheserbrief³⁰⁴ – betont hervorhebt „ob unter den Juden oder unter den Heiden (εἴτε ἐν Ἰουδαίοις εἴτε ἐν ἔθνεσιν)“, wird die Prärogative Israels als Gottesvolk verneint. Es geht

301. Anm. 8: „Das fünfmalige ἀληθῶς in diesem und im folgenden Kap. ist wieder gegen den Doketismus gerichtet, vgl. Tr 9

302. Joseph A. Fischer, a.a.O., S. 205

303. Ebd. – »ἵνα ἄρη σύσσημον εἰς τοὺς αἰῶνας διὰ τῆς ἀναστάσεως εἰς τοὺς ἁγίους καὶ πιστοὺς αὐτοῦ, εἴτε ἐν Ἰουδαίοις εἴτε ἐν ἔθνεσιν, ἐν ἐνὶ σώματι τῆς ἐκκλησίας αὐτοῦ«

304. Vgl. Eph 2, 11 ff.

jetzt um die neue Heilsgemeinschaft der Gläubigen. Darin ist jedoch noch keine ausdrückliche Judenfeindlichkeit zu sehen, lediglich ein neues Heilsverständnis. Anders verhält es sich allerdings im Brief an die Magnesier. Dort stellt Ignatius fest: „Wenn wir nämlich bis jetzt nach dem Judentum leben, bekennen wir, die Gnade nicht empfangen zu haben.“³⁰⁵ Vielleicht sollte man den griechischen Ausdruck »μέχρι νῦν« sogar besser mit „immer noch“ übersetzen; denn dies ist von Ignatius gemeint. Als Beleg führt er die biblischen Propheten an:

„² Denn die Gott so nahestehenden Propheten haben nach Christus Jesus gelebt. Deshalb wurden sie auch verfolgt, angeweht von seiner Gnade, damit die Ungehorsamen 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 Wohlgefiel, der ihn sandte.“³⁰⁶

Dass Ignatius damit nicht, jedenfalls nicht nur auf urchristliche, sondern auch auf die biblischen Propheten Israels Bezug nimmt, geht eindeutig aus der unmittelbaren Fortsetzung in 9,1 f. hervor:

„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 –, ² wie werden wir leben können ohne ihn, den auch die Propheten, Jünger im Geiste (μαθηταὶ ὄντες τῷ πνεύματι) als Lehrer erwarteten. Und deshalb erschien er, auf den sie in Gerechtigkeit harrten, und weckte sie von den Toten auf.“³⁰⁷

Fischer merkt dazu an:

„Hier ist wohl an die Hadesfahrt Jesu zu denken; beim Descensus befreite, wie Ignatius zu lehren scheint, Jesus die Propheten aus dem Totenreich; vgl. Mt 27,52 f.“

Er bestätigt damit ebenfalls, dass mit den „Propheten“ zumindest auch die Propheten des Alten Testaments gemeint sind – obwohl die Bemerkung, dass sie die Beachtung des Sabbat durch den Herrentag ersetzt hätte, auf diese nicht zutrifft –; denn im Mt 27,52 f. geht es um die „Heiligen“ des Volkes Israel:

<p>⁵² καὶ τὰ μνημεῖα ἀνεώχθησαν καὶ πολλὰ σώματα τῶν κεκοιμημένων ἁγίων ἠγέρθησαν, ⁵³ καὶ ἐξελθόντες ἐκ τῶν μνημείων μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ εἰσῆλθον εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν καὶ ἐνεφανίσθησαν πολλοῖς.</p>	<p>⁵² Und die Erde erbebt und die Felsen zerrissen, und die Gräber taten sich auf und viele Leiber der entschlafenen Heiligen standen auf⁵³ und gingen aus den Gräbern nach seiner Auferstehung und kamen in die heilige Stadt und erschienen vielen.</p>
---	---

In jedem Fall unterscheidet Ignatius nicht zwischen urchristlichen und alttestamentlichen Propheten; denn urchristliche Propheten könnte er wohl nicht als

305. IgnMg 8,1, Fischer, a.a.O., S. 167

306. 8,2, ebd.

307. 9,1 f., ebd., S. 167 ff.

„Jünger im Geiste“, sondern als reale Jünger bezeichnet haben. Außerdem geht er davon aus, dass die von ihm so Bezeichneten Jesus „erwarteten“ (προσ-εδόκων, Aorist!).

In 10,1 ff. wird er jedoch polemisch. Offensichtlich setzt er sich hier mit Christen auseinander, die jüdische Ritualgesetze beachten, oder mit Judenchristen, die von ihrer bisherigen religiösen Praxis nicht lassen wollen.

„Lernen wir deshalb, nachdem wir seine Jünger geworden sind, dem Christentum gemäß leben. Denn wer mehr einen andern Namen trägt als diesen (πλέον τούτου), der ist nicht Gottes.“³⁰⁸

Teilweise erinnert diese Frontstellung an Auseinandersetzungen mit Paulusgegnern im Galaterbrief. Zwar liegt Magnesia an der kleinasiatischen Westküste, nicht in Galatien; dennoch ist nicht auszuschließen, dass es sich um dieselben oder vergleichbare Strömungen handelt.

Dafür könnte auch eine polemische Stelle aus dem Brief an die Philadelphier sprechen; denn dort ist von „Unbeschnittenen“ die Rede, die offensichtlich jüdische rituelle Praktiken vertreten:

„6¹ Wenn euch aber jemand Judentum vorträgt, so hört nicht auf ihn! Denn besser ist es, von einem beschnittenen Manne Christentum zu hören,³⁰⁹ als von einem Unbeschnittenen Judentum. Wenn aber beide nicht von Jesus Christus reden, so sind sie Grabsäulen und Totenhügel, auf denen nur Menschennamen geschrieben stehen.² Flieht 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 mit ungeteiltem Herzen!“

Dieser Vorwurf erinnert an das synoptische Wort von den „übertünchten Gräbern“ (Mt 23,17; Lk 11,44). Allerdings geht dieser Vorwurf sachlich darüber hinaus, indem mit dem Ausdruck „nur Menschennamen“ (μόνον ὀνόματα ἀνθρώπων) ein deutlicher Gegensatz zu Jesus herausgestellt werden soll.

Als geradezu teuflisch werden diese Unternehmungen durch den Ausdruck „die schlimmen Ränke und Nachstellungen des Fürsten dieser Welt“ charakterisiert. Dieses sich scharf gegen alles Jüdische abgrenzende Christentum, sah also in solchen judaisierenden Tendenzen nicht nur einen unvollkommenen Glauben, sondern satanische Versuche, den christlichen Glauben nicht nur zu relativieren, sondern im Kern anzugreifen und damit zu negieren.

308. 10,1, ebd., S. 169.

309. Fischer, a.a.O., S. 199, Anm. 21: „S. Anm. 10 zu Mg 4.“

Dort steht: „In Antiochien waren die Anhänger des Herrn erstmals Christen genannt worden. Apg 11,26. »Since the name originated at Antioch, it is not surprising that Ignatius is the only Apostolic Father who uses it“ (J. A. Kleist, The Epistles of St. Clement of Rome and St. Ignatius of Antioch [Ancient Christian Writers 1], Westminster-London o.J. [1946], 127). Vgl. schon E 11, 2; Tr 6,1; Rm 3,2; Pol 7,3. Auch die Bezeichnung **χριστιανισμὸς** findet sich erstmals bei Ignatius: Mg 10,1.3; Rm 3,3; Phd 6,1.“

Ignatius scheint damit sowohl hier wie mit dem Stichwort „Sauerteig“ (ζύμη) in seinem Brief an die Magnesier einen Gedanken des Paulus (1.Kor 5,7) aufzunehmen; doch zeigt ein Vergleich beider Texte auch deutliche terminologische Unterschiede:

IgnMg 10,2 ὑπέρθεσθε οὖν τὴν κακὴν ζύμην ... καὶ μεταβάλεσθε εἰς νέαν ζύμην	1.Kor 5,7 ἐκκαθάρατε τὴν παλαιὰν ζύμην, ἵνα ᾗτε νέον φύραμα,
---	--

Der Tendenz nach stimmen zwar beide Texte grob gesehen überein, aber nicht in der Begrifflichkeit. Außerdem geht es bei Paulus um eine sexuelle Verfehlung, bei Ignatius um das Festhalten an religiösen jüdischen Praktiken. Schließlich knüpft Paulus an das jüdische Religionsgesetz bezüglich des Pessachfestes an, nach dem alles „Gesäuerte“ vor Beginn des Festes entfernt werden muss, während es Ignatius um verdorbenem Sauerteig (τὴν κακὴν ζύμην) geht, während Paulus vom ungesäuerten Teig der Lauterkeit und Wahrheit (ἐν ἀζύμοις εἰλικρινείας καὶ ἀληθείας) spricht. Zum ungesäuerten Teig (bei Paulus) passt auch nicht die Aufforderung des Ignatius:

„Laßt euch durch ihn salzen, damit keiner unter euch verderbe, denn durch den Geruch werdet ihr überführt werden!“³¹⁰

Der ungesäuerte Teig darf nicht nur nicht mit dem Gärungsprozess begonnen haben, sondern selbstverständlich auch nicht gesalzen sein.

Es wäre außerdem auch nicht logisch, wenn Ignatius seine Aussageabsicht ausgerechnet am Beispiel des jüdischen Passafestes deutlich machen würde; denn:

„Es ist nicht am Platze, Jesus Christus zu sagen und jüdisch zu leben. Denn das Christentum hat nicht an das Judentum geglaubt (ὁ γὰρ Χριστιανισμὸς οὐκ εἰς Ἰουδαισμόν ἐπίστευσεν), sondern das Judentum an das Christentum, zu dem jede Zunge, die an Gott glaubte, versammelt wurde.“³¹¹

Diese Auffassung stimmt wieder mit der bereits zitierten, nicht nur von Ignatius vertretenen Überzeugung überein, dass die biblischen Propheten von Jesus verkündigten.³¹²

Bezeichnend ist auch dass Ignatius bereits von Christentum (Χριστιανισμός) und Judentum (Ἰουδαισμός) als feststehenden Begriffen spricht. Damit wird also nicht mehr nur wie bei den bisherigen Autoren auf die Personen geblickt, sondern auf bestimmte Lehrsysteme oder bereits organisierte Gruppen. Dass das Judentum an das Christentum geglaubt habe, hängt natürlich mit dem frühchristlichen Schriftverständnis zusammen, dem wir bereits bei Klemens und Barnabas begegnet sind.

310. IgnMg 10,2

311. 10, 2f., ebd.

312. Vgl. z.B. IgnMg 8² „Denn die Gott so nahestehenden Propheten haben nach Christus Jesus gelebt.“

4. Eusebius von Cäsarea und die Juden

Eusebius ist ein eigenes Kapitel gewidmet; denn er stellt in gewisser Hinsicht den Abschluss dieser Distanzierung vom Judentum dar.

4.1 Biographisches

„Das Geburtsjahr des Eusebius ist nicht direkt überliefert,³¹³ doch nimmt Kraft das Todesjahr des alexandrinischen Bischofs Dionysos an.³¹⁴

Eusebius macht auch keine Angaben über Elternhaus und Geburtsort, so dass man daraus folgert, „dass er aus Cäsarea stammt, seinem späteren Bischofsitz.“³¹⁵ Auch über seine Herkunft aus höheren Kreisen oder aus 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“,³¹⁶ 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 Pamphilos³¹⁷ sein Lehrer wird. Von irgendeiner Vorbildung erfahren wir nichts. Das gilt auch für HE VII,32,4“.³¹⁸

313. Kraft, Eusebius, a.a.O., S. 11.

314. 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 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.“ Eusebius 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) so, 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.

315. Kraft, a.a.O., S. 12

316. Ebd.

317. Näheres zu seiner Person vgl. Kraft, Eusebius, a.a.O., S. 13

318. Kraft, a.a.O., S. 12 (Zu verschiedenen Spekulationen über die Zeit davor vgl. die folgenden Seiten bei Kraft. Jedenfalls war Pamphilos unter Bischof Agapios 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 wohlbewandert 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 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 Bischofs-

Nach dem Erringen der Alleinherrschaft Kaiser Konstantins war das Konzil von Nicäa auf dessen Betreiben in diesen Ort eingeladen worden. Es sollte theologische Fragen klären, die aus dem vorausgehenden Jahrhundert noch nicht aufgearbeitet waren. 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, [...] dies sei das Bekenntnis seiner Kirche seit ihrer Gründung durch die Apostel, [...] augenblicklich, bevor irgendein Widerspruch laut werden konnte, griff Konstantin ein. Er erklärte dieses vorgelegte Bekenntnis für rechthgläubig. 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.“³¹⁹

Auf diese autoritäre Weise war also das sog. Nizänische Glaubensbekenntnis zustande gekommen. Es ist daher nicht verwunderlich, dass die Lehrstreitigkeiten damit nicht wirklich beendet waren, sondern noch fast zwei Jahrhunderte andauerten.

4.2 Theologisches Konzept und Geschichtsbild des Eusebius

Kraft vertrat die Auffassung, die christlichen Apologeten hätten die Wahrheit des christlichen Glaubens durch das hohe Alter ihrer Religion erweisen wollen und sich als junge Religion daher auf die jüdischen biblischen Schriften bezogen.³²⁰

Dabei ergeben sich jedoch grundlegende Fragen: (1) Aus welchen Gründen bestand dann überhaupt ein 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?

Machen wir uns zunächst bewusst, an welchem Punkt der Weltgeschichte sich Eusebius sieht.

Mit Recht weist Kraft darauf hin, dass Eusebius „sich nicht mit der Apokalyptik auseinandersetzen hat“ und deshalb auf Geschichtsdeutung (jedenfalls im

amt studierte.

319. Kraft, Eusebius, a.a.O., S. 59 f.

320. Vgl. Kraft, Eusebius, a.a.O., S. 21

apokalyptischen Sinn) verzichten kann.³²¹ Den Grund dafür 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.“³²² So gesehen, hätte Eusebius allerdings sehr stark von apokalyptischem Gedankengut geprägt sein müssen; denn er war Zeitgenosse der schlimmsten Christenverfolgung unter Kaiser Diocletian.³²³

Dennoch hat Eusebius kein traditionell apokalyptisches Zeitverständnis entwickelt. Man könnte 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 beschreiben möchte, ist nichts von einer Erwartung eines baldigen Endgerichts zu spüren. Er will stattdessen „über die von unserem Erlöser bis auf uns verflossenen Zeiten“ berichten.³²⁴ Er sieht sich also innerhalb eines geschichtlichen Kontinuums. In den Schlusskapiteln seiner Kirchengeschichte beschreibt er zunächst Verfolgungen, die unter Licinius noch einmal aufflammten, der sogar die Möglichkeit zur Vernichtung des Christentums 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.“³²⁵

Hier wird eine Titulatur, die im christlichen Sprachgebrauch ansonsten Christus vorbehalten ist, auf den römischen Kaiser Konstantin übertragen – mit ihm hat die Heilszeit bereits begonnen, der Verzicht auf eine apokalyptische Eschatologie bei Eusebius ist daher folgerichtig!

Apokalyptische Farben trägt dagegen Eusebs Schilderung der Ausschaltung des Licinius durch Konstantin:

„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. [...] Durch Beseitigung einiger Bösewichte wollte er so rasch den größten Teil der Menschheit

321. Kraft, Eusebius, a.a.O., S. 23. Ob er allerdings völlig auf Geschichtsdeutung verzichtet oder nur eine andere Art der Deutung praktiziert, muss nachfolgend gesondert überlegt werden.

322. Kraft, Eusebius, a.a.O., S. 22

323. 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!

324. Eusebius, Kirchengeschichte, I,1,1, a.a.O., S. 83

325. Eusebius, Kirchengeschichte, X,8,19, a.a.O., S. 439 f.

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.³²⁶

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 in Apk 13 sowie an 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. Damit erübrigt sich allerdings eine apokalyptische Geschichtsschau in die Zukunft, da der Geschichtsverlauf bereits an einen entscheidenden Wendepunkt gelangt ist.

4.3 Eusebius und die Juden

Da sich Eusebius nicht mit der Apokalyptik auseinandersetzen muss, wie Kraft feststellte, 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“.³²⁷

Allerdings besitzt Eusebius ebensowenig Interesse am „Anfang der Welt“ wie an deren Ende; Ihm liegt an „dem als übermenschlich erkannten Wirken Christi und seinem göttlichen Wesen“.³²⁸ In dieses christologisch geprägte Weltbild zeichnet er dann die biblische Mosestradition ein.

„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 Logos³²⁹ 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!«³³⁰ 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.«³³¹ Hiermit deutet er an, dass der Vater und der Schöpfer als der Allbeherrscher mit königlichem Wink befiehlt und dass der göttliche Logos, derselbe, der von uns verkündet wird, als der zweite nach ihm den väterlichen Befehlen gehorcht.“³³²

326. Eusebius, Kirchengeschichte, X,9,1 ff.; a.a.O., S. 440

327. Kraft, Eusebius, a.a.O., S. 23

328. Eusebius, Kirchengeschichte, I,1,7; Kraft, a.a.O., S. 84

329. Vgl. Joh 1,1 ff.

330. Gen 1,26. – Eusebius deutet also den Plural als Gespräch Gottes mit dem Logos!

331. Ps 33,9; 148,5. – Hier ist die Bedeutung Logos = Wort vorausgesetzt.

332. Eusebius, Kirchengeschichte, I,2,4 f.

Euseb steht mit der Vorstellung einer Schöpfungsmittlerschaft Jesus bereits in einer festen kirchlichen Lehrtradition.³³³ Für unsere Fragestellung ist jedoch interessant, welche Rolle, Eusebius Abraham zuschreibt: Nicht als Stammvater Israels ist er von Bedeutung, sondern als Repräsentant der wahren Religion:

„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,³³⁴ 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!«

Hier sieht Eusebius bereits die Niedrigkeits- und Menschwerdungs-Christologie vorgebildet, indem er betont, dass Abraham einen „einfachen Menschen“ gesehen habe, in dem er Gott erkannte.

Interessant für unsere Fragestellung nach der Rolle der Juden in Eusebs theologischem Geschichtsbild ist ein Abschnitt über die Frage, warum der „Logos“ sich erst so spät in Menschengestalt offenbart habe:

„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.“³³⁵

333. Vgl. z.B. Meliton von Sardes; Barnabas.

334. Gen 18,1

Es geht ihm also gewissermaßen um die „Erziehung des Menschengeschlechts“! 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, können damit lediglich die ethischen, nicht die rituellen Gebote gemeint sein.
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.
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, sie kommt nicht einmal mehr in den Blick.

Welches Judenbild hinter seinen Ausführungen steht, wird gleich im ersten Kapitel seines ersten Buches deutlich. Er spricht von dem

„Schicksal, welches das jüdische Volk unmittelbar nach seinem *Anschlag* auf unseren Erlöser getroffen hat“.³³⁶ Dieses Ereignis kommentiert er später als Ereignis zur Zeit des Kaisers Vespasian, „der sich im *Kampf gegen die Juden ausgezeichnet hatte*“,³³⁷ 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, herein³³⁸ und *vertilgte gänzlich dieses Geschlecht der Gottlosen aus der Menschengeschichte*.“³³⁹

335. Eusebius, Kirchengeschichte, I,2,21-23; a.a.O., S. 88 f.

336. Eusebius, Kirchengeschichte, I,1,2, a.a.O., S. 83; Hervorhebung H.M.

337. Eusebius, Kirchengeschichte, III,5,1, a.a.O., S. 154; Hervorhebung H.M. Diese Formulierung zeigt seine Einstellung gegenüber den Juden überdeutlich.

338. Hier liegt offensichtlich eine Analogie zu Erzählung von Sodoms Untergang vor (vgl. Gen 18,22 ff. mit 19,17 ff.).

339. Eusebius, Kirchengeschichte, III,5,3, a.a.O., S. 154; Hervorhebung H.M.

Dieses Urteil über das jüdische Volk findet dann seine logische Fortsetzung in Eusebs Bewertung der letzten Tage Jerusalems vor der Zerstörung im Jahr 70:

„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.“³⁴⁰

Eusebius setzt also das Ende eines jüdischen Staates mit der Auslöschung des Volkes Israel, dem „Geschlecht der Gottlosen“, seiner Tilgung „aus der Menschengeschichte“ gleich!

In Eusebs Augen ist darüber hinaus aus dem Schicksal Jerusalems eine allgemeingültige Wahrheit abzulesen. Er erklärt nämlich, dies sei geschehen,

„damit die Leser dieser Geschichte aus einem Ausschnitt ersehen, dass die *Strafe Gottes* für die *Frevel an dem Gesalbten Gottes* sie gar bald erreichte.“³⁴¹

Mit dem Volk Israel verbindet den Christen Eusebius also nichts mehr. Israel ist von Gott abgeschrieben, und erleidet nach seiner Überzeugung Gottes gerechtes und unvermeidliches Strafurteil.

5. Fazit: Fortschreitende Entfremdung

Es wurde deutlich, wie sich aus einer ursprünglich ausschließlich auf das Volk Israel ausgerichteten Sendung Jesu unter dem Einfluss des nichtjüdischen Teils der allmählich wachsenden Christenheit eine stetig zunehmende Entfremdung gegenüber dem Volk Israel bis hin zur Feindseligkeit wurde.

Die Anfänge reichen dabei bis in die Passionsgeschichte im Neuen Testament zurück. Dies lässt sich u.a. an der Entwicklung der Beschreibung der Rolle des Pilatus bei der Verurteilung Jesu zeigen: Während er nach dem MkEv völlig unvermittelt den politisch belasteten Titel „König der Juden“ ins Spiel bringt, während andererseits nicht deutlich wird, wessen die religiöse jüdische Hierarchie Jesus vor Pilatus eigentlich beschuldigt (die Beanspruchung eines rein religiösen Titels wäre kein Anklagepunkt vor der römischen Behörde gewesen), nimmt die Beschuldigung des jüdischen Volkes und seiner Leitung und gleichzeitig die Entlastung des römischen Präfekten Pilatus zu – bis hin zu der dem jüdischen Volk im JohEv in den Mund gelegten Behauptung: „Lässt du diesen frei, so bist du des Kaisers Freund nicht; denn wer sich zum König macht, der ist gegen den Kaiser.“ (Joh 19,12) – von der geradezu hilflosen Schilderung des Pilatus, der damit fast zum Anwalt Jesu mutiert, ganz abgesehen.

Ähnliches lässt sich auch bei den sog. Leidensweissagungen Jesu bereits im MkEv beobachten. Bezieht sich in Mk 8,31 der Vorwurf gegenüber der jüdischen Hierarchie lediglich auf Jesu „Verwerfung“, so wird in der dritten dieser

340. Eusebius, Kirchengeschichte, III,5,6, a.a.O., S. 155

341. Eusebius, Kirchengeschichte, III,5,7, a.a.O., S. 155; Hervorhebung H.M.

Ansagen bereits der Vorwurf seiner Verurteilung zum Tod durch die Hohenpriester und Schriftgelehrten erhoben:

„Mk 8³¹ Und er fing an, sie zu lehren: Der Menschensohn muss viel leiden und verworfen werden von den Ältesten und Hohenpriestern und Schriftgelehrten und getötet werden und nach drei Tagen auferstehen.“³⁴²

Mk 10³³ Siehe, wir gehen hinauf nach Jerusalem, und der Menschensohn wird überantwortet werden den Hohenpriestern und Schriftgelehrten, und sie werden ihn zum Tode verurteilen und den Heiden überantworten.³⁴ Die werden ihn verspotten und anspeien und geißeln und töten, und nach drei Tagen wird er auferstehen.“

Es lässt sich daher feststellen, dass bereits in den Evangelien die Tötungsbeschuldigung, mindestens aber der Vorwurf der Mitverursachung erhoben wird. Wie sich dieser Vorwurf, nachdem er sich geradezu zu einem jüdischen Stigma weiterentwickelt hatte, auswirkte, wird an der kirchlichen Judenfeindlichkeit bis in die jüngste Zeit hinein sichtbar.

Abgeschlossen: 3. November 2015

342. Am griechischen Text wird dies noch deutlicher als an der deutschen Übersetzung: Καὶ ἤρξατο διδάσκειν αὐτοὺς ὅτι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν καὶ ἀποδοκιμασθῆναι ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν γραμματέων καὶ ἀποκτανθῆναι καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστῆναι.