

# Judentum und Christentum

## Religiöse Geschwister im Aufbruch

Neutestamentliche Vorlesung im Sommersemester 2015

### Vorlesungsplan

	<b>1. Einführung</b>
16. 4.	1.1 Ein Ausflug nach Straßburg: Ecclesia und Synagoge – feindliche Schwestern?
	1.2 Zurück nach Bochum: Problemstellung und Anlage der Vorlesung
	1.3 Eine Zeitreise ans Mittelmeer: Das Imperium Romanum als Schutzmacht und Widerpart
	<b>2. Autoren</b>
23. 4.	2.1 Josephus
	2.2 Lukas
	<b>3. Ereignisse</b>
30. 4.	3.1 Die Juden in Israel und der Diaspora unter römischer Herrschaft
7. 5.	3.2 Die Anfänge der christlichen Kirche
21.5.	3.3 Der Jüdische Krieg und seine Folgen für Juden und Christen
	<b>4. Personen</b>
11. 6.	4.1 Hohepriester und Rabbinen
18. 6.	4.2 Apostel und ihre Nachfolger
	<b>5. Institutionen</b>
25. 6.	5.1 Tempel und Synagoge
	5.2 Kirche und Amt

## 6. Resonanzen

- 2. 7. 6.1 Die Faszination des Judentums
- 6.2 Die Attraktivität des Christentums

## 7. Reflexionen

- 9. 7. 7.1 Geschwisterlichkeit – die Option des Religionsfriedens
- 7.2 Aufbruch und Reform – die Herausforderung der Kirche

Passwort: Aufbruch2015

Thomas Söding

Judentum und Christentum

*Religiöse Geschwister im Aufbruch*

Die Vorlesung im Studium

*Das Thema*

Judentum und Christentum sind religiöse Geschwister. Die Juden sind älter, die Christen jünger; aber die Christen sind größer, und die Juden kleiner. Das ist die Quelle scharfer Auseinandersetzungen, aber auch unverbrüchlicher Verbindungen.

Die Vorlesung führt an die Anfänge dieser Beziehung zurück. Vorausgesetzt ist die Geschichte des Juden Jesus, der durch sein Leben und seinen Tod wie seine Auferstehung das Christentum für immer mit dem Judentum verwurzelt. Der Blick der Vorlesung richtet sich auf die älteste Kirchengeschichte, die für das Judentum gleichfalls eine schlechterdings prägende Krisen- und Neuformierungsgeschichte gewesen ist, prägend für heute.

In historischen und thematischen Längsschnitten werden die engen Verflechtungen und kontinuierlichen Entflechtungen nachgezeichnet, die sich im 1. Jahrhundert abgepielt haben. Im Mittelpunkt stehen

- Autoren (wie Josephus und Lukas), denen wichtige Quellentexte verdankt werden,
- Ereignisse (wie die Formierung des Judentums unter römischer Herrschaft, die Etablierung der Kirche und die Ereignisse des Jüdischen Krieges), die starke Interferenzen ausgelöst haben,
- Personen (wie die Hohenpriester und die Rabbinen // Apostel), die jüdisch-christliche Beziehungen am eigenen Leibe erfahren haben,
- Institutionen (Tempel, Synagoge // Kirche und Amt)
- Resonanzen (Faszination des Judentums und Antisemitismus // Attraktivität des und Verfolgung des Christentum), die sich aufgeschaukelt haben.

Die Vorlesung ist nicht chronologisch, sondern phänomenologisch aufgebaut.

*Die Methode*

In der Vorlesung wird methodisch der vergleichende Blick aus jüdischer und christlicher Perspektive erschlossen. Die Methode ist die der historischen Religionswissenschaft, die aber nicht mehr auf Frage der Genese fixiert ist, sondern komparatistisch Soziologie und Biographieforschung integriert.

*Die didaktischen Ziele*

Die Vorlesung vermittelt die Kompetenz, die eigenständige Bewertung urchristlicher und frühjüdischer Quellentexte an einem sehr sensiblen Punkt sowohl historisch als auch theologisch aufzuschließen und auf heutige Fragen im interreligiösen Dialog zu beziehen.

### *Die Prüfungsleistungen*

Im MTh ist die Vorlesung Pflichtprogramm in M 1 (Essay – 2 CP).

Im BA kann die Vorlesung in M II als Ersatz für die reguläre Vorlesung „Einleitung in das Neue Testament“ angerechnet werden. Leistungsnachweis ist eine Klausur (insgesamt, zusammen mit dem AT, 180 min.). In diesem Fall werden Fragen, die sich auf das Christentum beziehen, mit Fragen kombiniert, die in der Einleitungsvorlesung des WS 2014/15 sich auf die Evangelien beziehen (jeweils 50 %) und anhand des Skriptum mit Repetitionsfragen vorbereitet werden. (Skript und Fragen werden über BB zur Verfügung gestellt.)

Im MEd 2005 kann die Vorlesung in Modul B eingesetzt werden (2 CP - Essay), im MEd 2013 gleichfalls (2 CP - Essay).

Im MA lässt sich die Vorlesung in M IV oder M VI anrechnen (1 CP – Essay).

Das Thema der Essays wird individuell in der Sprechstunde abgeklärt. Die Form des Essays wird auf der Homepage des Lehrstuhls vorgestellt:

[http://www.ruhr-uni-bochum.de/imperia/md/content/nt/essay\\_-\\_homepage.pdf](http://www.ruhr-uni-bochum.de/imperia/md/content/nt/essay_-_homepage.pdf).

### *Beratung*

Sprechstunde in der Vorlesungszeit:

Mittwoch 12-13 und Donnerstag 13-14 Uhr in GA 6/151.

Zwischen den Zeiten: [thomas.soeding@rub.de](mailto:thomas.soeding@rub.de)

### *Kontakt*

Universitätsstraße 150 GA 6/150 (Sekretariat Elisabeth Koch)

D-44780 Bochum

0049 (0) 234 32-22403

[www.rub.de/nt](http://www.rub.de/nt)

[nt@rub.de](mailto:nt@rub.de)

[www.facebook.com/neues.testament](https://www.facebook.com/neues.testament)

Thomas Söding

## Literaturliste

### *Antikes Judentum*

- Bakchos, C. (Hg.), *Ancient Judaism in its Hellenistic Context*, Leiden 2005
- Barton, J. (Hg.), *The Biblical World*, 2 Bde., London u.a. 2002
- Ben-Sasson, H. H. (Hg.), *Geschichte des jüdischen Volkes. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München 2007
- Beyerle, S. u.a., *Qumran aktuell, Texte und Themen der Schriften vom Toten Meer*, BThS 120, Neukirchen-Vluyn 2011
- Biale, D. (Hg.), *The Cultures of the Jews. A New History*, New York 2006
- Brenner, M., *Kleine jüdische Geschichte*, München 2008
- Bringmann, K., *Geschichte der Juden im Altertum. Vom Babylonischen Exil bis zur arabischen Eroberung*, Stuttgart 2005
- Cohen, S. J.D., *The Beginnings of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties*, Berkeley 1995
- Davies, W. D., *The Cambridge History of Judaism*. Bd. 1: Introduction; Bd. 2: The Hellenistic Age, Bd. 3: The Early Roman Period; Bd. 4: The Late Roman-Rabbinic Period, Cambridge 1984-2006
- Deines, R., *Die Pharisäer. Ihr Verständnis im Spiegel der christlichen und jüdischen Forschung seit Wellhausen und Graetz (WUNT 101)*, Tübingen 1997
- Goodman, M., *Rome and Jerusalem. The Clash of Ancient Civilizations*, New York 2007
- Grabbe, L. L., *Judaism from Cyrus to Hadrian*, London 1994
- Grabner-Haider, A. (Hg.), *Kulturgeschichte der Bibel*, Göttingen 2007
- Günther, L.-M., *Herodes der Große*, Darmstadt 2012
- Haag, E., *Das hellenistische Zeitalter. Israel und die Bibel im 4.-1. Jh. v. Chr.*, Stuttgart 2004
- Hadas-Lebel, M., *Jerusalem against Rome*, Leuven 2006
- Hengel, M., *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr.*, Tübingen 2011
- Hezser, C. (Hg.), *The Oxford Handbook of Jewish Daily Life in Roman Palestine*, Oxford 2010
- Kollmann, B. u.a. (Hg.), *Antikes Judentum und frühes Christentum*, FS Stegemann, Berlin 1999
- Lange, A. (Hg.), *The Dead Sea Scrolls in Context. Integrating the Dead Sea Scrolls in the Study of Ancient Texts, Languages, and Cultures*, Vol. 2, Leiden 2011
- Maier, J., *Zwischen den Testamenten. Geschichte und Religion in der Zeit des Zweiten Tempels (NEB.AT.E 3)*, Würzburg 1990
- Mimouni, Simon C., *Le judaïsme ancien du VIe siècle avant notre ère au IIIe siècle de notre ère : des prêtres aux rabbins*, Paris 2012
- Neusner, J., *Judentum in frühchristlicher Zeit*, Stuttgart 1988
- Noethlichs, K. L., *Das Judentum und der römische Staat. Minderheitenpolitik im antiken Rom*, Darmstadt 1996.
- Pastor, J. (Hg.), *Flavius Josephus. Interpretation and history*, Leiden 2011
- Safrai, S. - Stern, M. (Hg.), *The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural And Religious Life And Institutions*, 2 Bde., Assen 1974.1976

- Sasse, M., Geschichte Israels in der Zeit des Zweiten Tempels. Historische Ereignisse - Archäologie - Sozialgeschichte - Religions- und Geistesgeschichte, Neukirchen-Vluyn 2004
- Schäfer, P., Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums, Leiden 1978  
 -, Geschichte der Juden in der Antike, Tübingen <sup>2</sup>2010  
 -, Judenhass und Judenfurcht. Die Entstehung des Antisemitismus in der Antike, Berlin 2010  
 -, Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums, Tübingen 2010
- Schürer, E., The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ, Edinburg 1973.1987
- Stemberger, G., Judaica Minora, Teil 1: Biblische Traditionen im rabbinischen Judentum, Tübingen 2010  
 - , Einleitung in Talmud und Midrasch, München <sup>9</sup>2011
- Tilly, M., So lebten Jesu Zeitgenossen. Alltag und Frömmigkeit im antiken Judentum, Mainz 1998
- Neues Testament im jüdischen Kontext
- Bachmann, Michael, Zur Entstehung (und zur Überwindung) des christlichen Antijudaismus, in: ZNT 5/2 (2002), 44-52.
- Berger, Klaus, Antijudaismus im Neuen Testament, in: Dieter Borschmeyer (Hg.), Das Judentum im Spiegel seiner kulturellen Umwelten, FS Salomo Friedländer (RGeg 5), Neckargemünd 2002, 55-70.
- Evans, C.A., Jesus and his Contemporaries: Comparative Studies (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 25), Leiden 2001
- Farmer, William R. (Hg.), Anti-Judaism and the Gospels, Harrisburg 1999
- Fiedler, Peter, Studien zur biblischen Grundlegung des christlich-jüdischen Verhältnisses (SBAB 35), Stuttgart 2005.
- Frankemölle, Hubert, Der Jude Jesus und die Ursprünge des Christentums, Ostfildern 2003  
 -, Studien zum jüdischen Kontext neutestamentlicher Theologien (SBAB 37), Stuttgart 2005  
 -, Das jüdische Neue Testament und der christliche Glaube, Stuttgart 2009
- Fredriksen, Paula, The Birth of Christianity and the Origins of Christian Anti-Judaism. In: Ders. – A. Reinhartz (Hgg.), Jesus, Judaism, and Christian Anti-Judaism, Reading the New Testament after the Holocaust, Louisville 2002, 8-30
- Hartenstein, Judith, Überlegungen zum Erkennen und Vermeiden von Antijudaismus in neutestamentlicher Exegese. In: V.A. Lehnert – U. Rüsen-Weinhold (Hgg.) Logos - Logik - Lyrik, Engagierte exegetische Studien zum biblischen Reden Gottes. FS K. Haacker (ABiG 27), Leipzig 2007, 353-366
- Hengel, Martin, Paulus und das antike Judentum (WUNT 58), Tübingen 1991  
 -, Das urchristliche Schrifttum als jüdische Quelle und das Problem der Trennung zwischen Juden und Christen, in: ders., Theologische, historische und biographische Skizzen, Kleine Schriften VII (WUNT.1 253), Tübingen 2010, 217-241
- Johnson, Luke Timothy, Anti-Judaism and the New Testament, in: T. Holmén (Hg.), Handbook for the Study of the Historical Jesus. Volume 2. The Study of Jesus, Leiden / Boston 2011, 1609-1638
- Marshall, Mary, The Portrayals of the Pharisees in the Gospels and Acts, Göttingen 2015
- Mußner, Franz, Die Kraft der Wurzel. Judentum – Jesus – Kirche, Freiburg 1987, 164-171

Thomas Söding

- Sanders, Ed Parish, Reflections on Anti-Judaism in the New Testament and in Christianity. In: W.R. Farmer, Anti-Judaism and the Gospels, Harrisburg 1999, 265-286
- Sänger, Dieter, Neues Testament und Antijudaismus. Versuch einer exegetischen und hermeneutischen Vergewisserung im innerchristlichen Gespräch, in: KuD 34 (1988), 210-231
- Siegert, Folker, Vermeintlicher Antijudaismus und Polemik gegen Judenchristen im Neuen Testament, in: P.J. Tomson – D. Lambers-Petry (Hgg.), The Image of the Judaeo-Christians in Ancient Jewish and Christian Literature (WUNT.1 158), Tübingen 2003, 74-105
- Stanton, Graham N., Matthew's Christology and the Parting of the Ways, in: J.D.G. Dunn, Jews and Christians. The Parting of the Ways A.D. 70 to 135. The Second Durham-Tübingen Research Symposium on Earliest Christianity and Judaism (Durham, September, 1989), (WUNT.2 66), Tübingen 1992, 99-116
- Twelftree, Graham H., Jesus and the Synagogue. In: T. Holmén (Hg.), Handbook for the Study of the Historical Jesus. Volume 4. Individual Studies, Leiden / Boston, Brill, 2011, 3105-3134.
- Vollenweider, Samuel, Antijudaismus im Neuen Testament. Der Anfang einer unseligen Tradition, in: ders., Horizonte neutestamentlicher Christologie. Studien zu Paulus und zur frühchristlichen Theologie (WUNT.1 144), Tübingen 2002, 125-140

### *Geschichte der frühen Kirche*

- Alkier, St., Urchristentum. Zur Geschichte und Theologie einer exegetischen Disziplin, Tübingen 1993
- Baus, K., Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche (HKG I), Freiburg - Basel - Wien<sup>3</sup>1965
- Becker, J., Das Urchristentum als gegliederte Epoche, Stuttgart 1993  
- (Hg.), Die Anfänge des Christentums. Alte Welt und neue Hoffnung. Kohlhammer, Stuttgart 1987
- Berger, K., Die Urchristen, München 2008
- Betz, H. D., Hellenismus und Urchristentum, Tübingen 1990
- Bruce, F.F. - Güting, E. (Hg.), Außerbiblische Zeugnisse über Jesus und das frühe Christentum, Gießen 1991
- Conzelmann, H., Geschichte des Urchristentums, Göttingen 1989
- Dassmann, E., Kirchengeschichte I: Ausbreitung, Leben und Lehre der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten, Stuttgart 1991
- Dautzenberg, G. u.a., Zur Geschichte des Urchristentums (QD 87), Freiburg - Basel - Wien 1979
- Donfried, K.P. - P. Richardson (Hg.), Judaism and Christianity in first-century Rome. Grand Rapids, Mich. 1998
- Filson, F.V., Geschichte des Christentums in neutestamentlicher Zeit (KBANT), Düsseldorf 1967
- Fischer, K.M., Das Urchristentum (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen I/1), Berlin 1985
- Flusser, D., Das Christentum: eine jüdische Religion, München 1990
- Frankemölle, H., Frühjudentum und Urchristentum: Vorgeschichte – Verlauf – Auswirkungen (4. Jahrhundert v. Chr. bis 4. Jahrhundert n. Chr.), Stuttgart 2006
- Fürst, A., Einführung in die Geschichte des frühen Christentums, Münster 2006

- Gnilka, J., Die frühen Christen. Ursprünge und Anfang der Kirche, Freiburg i. B. – Basel – Wien 1999
- Graf, F. W. (Hg.), Die Anfänge des Christentums, Frankfurt a. M. 2009
- Guyot, P. - Klein, R. (Hg.), Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen. Eine Dokumentation. Band 1: Die Christen im heidnischen Staat, Darmstadt 1993
- Haehling, R. v., Rom und das himmlische Jerusalem. Die frühen Christen zwischen Anpassung und Ablehnung, Darmstadt 2000
- Hamman, A., Die ersten Christen, Stuttgart 1985
- Holtz, Tr. - Reinmuth, E. (Hg.), Geschichte und Theologie des Urchristentums. Gesammelte Aufsätze, Tübingen 1991
- Horst, P. W. van der, Hellenism - Judaism - Christianity. Essays on their Interaction, Leuven 1994
- Kee, H.C., Das frühe Christentum in soziologischer Sicht. Methoden und Anstöße (am. 1980) (UTB 1219), Göttingen 1982
- Kirchschläger, W., Die Anfänge der Kirche. Eine biblische Rückbesinnung, Graz 1990
- Klauck, H.-J., Alte Welt und neuer Glaube. Beiträge zur Religionsgeschichte, Forschungsgeschichte und Theologie des Neuen Testaments, Göttingen 1994
- , Religion und Gesellschaft im frühen Christentum (WUNT 152), Tübingen 2003
- Koch, D.-A., Bilder aus der Welt des Urchristentums: Das Römische Reich und die hellenistische Kultur als Lebensraum des frühen Christentums in den ersten zwei Jahrhunderten, Göttingen 2009
- , Geschichte des Urchristentums. Ein Lehrbuch, Göttingen <sup>2</sup>2014
- Kollmann, B., Einführung in die neutestamentliche Zeitgeschichte, Darmstadt 2010
- Kraft, H., Die Entstehung des Urchristentums, Darmstadt <sup>3</sup>1990 (<sup>1</sup>1981)
- Lietzmann, H., Geschichte der alten Kirche, Bd. I: Die Anfänge, Berlin – New York <sup>6</sup>1999
- Lohse, E., Das Urchristentum – ein Rückblick auf die Anfänge, Göttingen 2008
- Markschies, Chr., Zwischen den Welten wandern. Strukturen des antiken Christentums (Fischer-Taschenbücher 60101), Frankfurt am Main 1997
- Meeks, W. A., Urchristentum und Stadtkultur. Die soziale Welt der paulinischen Gemeinden, Gütersloh 1993
- Mell, U. - U. B. Müller (Hg.), Das Urchristentum in seiner literarischen Geschichte. Festschrift für Jürgen Becker (BZNW 100). Berlin 1999
- Miranda, J. P., Kleine Einführung in die Geschichte des frühen Christentums, Stuttgart 2010
- Mödritzer, H., Stigma und Charisma im Neuen Testament und seiner Umwelt. Zur Soziologie des Urchristentums, Fribourg 1994
- Paulsen, H., Das Christentum im ersten Jahrhundert (Zugänge zur Kirchengeschichte 2), Göttingen 1987
- Pietri, L. (Hg.), Die Geschichte des Christentums. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, Bd. 1: Die Zeit des Anfangs (bis 250), Freiburg - Basel - Wien 2003
- Rau, E., Von Jesus zu Paulus. Entwicklung und Rezeption der antiochenischen Theologie im Urchristentum, Göttingen 1994
- Roloff, J., Die Kirche im Neuen Testament, Göttingen 1993



Thomas Söding

- Schenke, L., Die Urgemeinde: Geschichtliche und theologische Entwicklung, Stuttgart 1990
- Schmithals, W., Theologiegeschichte des Urchristentums. Eine problemgeschichtliche Darstellung, Stuttgart 1994
- Schneemelcher, W., Das Urchristentum, Stuttgart 1981
- Stegemann, E. u. W., Sozialgeschichte des Urchristentums. Die Anfänge im Judentum und die Christengemeinden in der mediterranen Welt, Stuttgart u.a. 1994
- Theißen, G., Die Religion der ersten Christen – eine Theorie des Urchristentums. Kaiser, Gütersloh 2003
- Tröger, K.-W., Das Christentum im zweiten Jahrhundert, Berlin 1988
- Vouga, Fr., Geschichte des frühen Christentums, Tübingen 1993
- Winkelmann, F., Geschichte des frühen Christentums, München 2005
- Wright, N.T., The New Testament and the People of God (Christian Origins and the Question of God), Minneapolis 1996
- Zeller, D. (Hg.), Christentum I: Von den Anfängen bis zur Konstantinischen Wende (RM 28), Stuttgart 2002

*Das frühe Christentum im Kontext des Judentums*

- Alexander, Philip S., "The Parting of the Ways" from the Perspective of Rabbinic Judaism. In: J.D.G. Dunn (Hg.), Jews and Christians. The Parting of the Ways A.D. 70 to 135. The Second Durham-Tübingen Research Symposium on Earliest Christianity and Judaism (Durham, September, 1989), (WUNT.2 66), Tübingen 1992, 1-25
- , Judaism and Christianity: Reflections on the Parting of the Ways and the Parameters for Future Dialogue. In: PIBA 31 (2008), 32-53
- Arndt, Timotheus, Eine jüdische Sicht auf die Trennung der Kirche von Israel. In: FJ.MB.L 1 (2001), 56-72
- Bauckham, Richard J., The Parting of the Ways: What Happened and Why. In: StTh 47 (1993), 135-151
- Becker, Adam H. - Reed, Annette Yoshiko (Hgg.), The Ways that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages (TSAJ 95), Tübingen 2003
- Belayche, Nicole - Mimouni, Simon C. (Hgg.), Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grec et romain. "Paganismes", "judaïsmes", "christianismes" (CREJ 47), Paris – Louvain – Walpole, MA, Peeters, 2009
- Blanchetière, François, De l'importance de l'an 135 dans l'évolution respective de la synagogue et du christianisme. In: B. Pouderon – Y.-M. Duval (Hgg.), (ThH 114), Paris 2001, 91-96
- Bobichon, Philippe, Persécutions, calomnies, "Birkat ha-Minim" et émissaires juifs de propagande antichrétienne dans les écrits de Justin Martyr. In: REJ 162 (2003), 403-419
- Boyarin, Daniel Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism. In: Journal of Early Christian Studies 6 (1998), 577-627
- , Dying for God: Martyrdom and the making of Christianity and Judaism, Sanford 1999
- , Als Christen noch Juden waren. Überlegungen zu den jüdisch-christlichen Ursprüngen. In: Kul 16/2 (2001), 112-129
- , Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity (D.RLAR), Philadelphia 2004

- , Archives in the Fiction: Rabbinic Historiography and Church History. In: D.B. Martin – P.C. Miller, *The Cultural Turn in Late Ancient Studies. Gender, Asceticism, and Historiography*, Durham / London 2005, 175-192
- , Semantic Differences; or, “Judaism”/“Christianity”. In: A.H. Becker – A.Y. Reed, *The Ways that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, (TSAJ 95), Tübingen 2003, 65– 86
- Carleton Paget, James, *Jews, Christians, and Jewish Christians in Antiquity*, (WUNT.1 251), Tübingen 2010
- Crown, Alan D., *Judaism and Christianity: The Parting of the Ways*. In: A.J. Avery-Peck – D. Harrington – J. Neusner (Hg.), *When Judaism and Christianity Began. FSJ. Saldarini. Volume II. Judaism and Christianity in the Beginning*, (JSJ.S), Leiden / Boston 2004, 545-562
- Dunn, James D.G., *The Partings of the Ways Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, London 1991
- , *Beginning from Jerusalem (Christianity in the Making 2)*, Edinburg 2009
- Dunn, James D. G. (Hg.), *Jews and Christians: The Parting of the Ways A.D. 70 to 135. The Second Durham-Tübingen Research Symposium on Earliest Christianity and Judaism (Durham, September, 1989)* (WUNT.2 66), Tübingen 1992
- Evans C.A., Hagner, D.A., *Anti-Semitism and Early Christianity: Issues of Polemic and Faith*, Minneapolis 1993
- Finkel, A., *Yahveh's Liturgy and Early Christianity*. In: *JES* 18 (1981), 231-250
- Gager, J.G., *The Parting of the Ways: A View from the Perspective of Early Christianity*. In: E. Fisher (Hg.), *Interwoven Destinies: Jews and Christians Through the Ages*, New York 1993, 62-73
- Grappe, Christian, *La séparation entre juifs et chrétiens à la fin du premier siècle: circonstances historiques et raisons théologiques*. In: *ETR* 80/3 (2005), 327-345
- Gühne, J., *„Kreuz und quer verlaufende Linien der Geschichte.“ Ein kritischer Blick auf Daniel Boyarins Thesen zur Entstehung von Judentum und Christentum*, Berlin 2006.
- Himmelfarb, M., *The Parting of the Ways Reconsidered: Diversity in Judaism and Jewish-Christian Relations in the Roman Empire, A Jewish Perspective*. In: E. Fisher (Hg.), *Interwoven Destinies: Jews and Christians Through the Ages*, New York 1993, 47-61
- Horbury, William, *Jews and Christians in Contact and Controversy*, Edinburgh 1998
- , *Early Christians on Synagogue Prayer and Imprecation*. In: G.N. Stanton – G.G. Stroumsa (Hg.), *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*, Cambridge 1998, 296-317
- Hruby, Kurt, *Die Trennung von Kirche und Judentum*. In: *ThBer* 3 (1974) 135-156
- Hünemann, P. – Söding Th. (Hg.), *Methodische Erneuerung der Theologie. Konsequenzen der wiederentdeckten jüdisch-christlichen Gemeinsamkeiten (QD 200)*, Freiburg - Basel - Wien 2003
- Judge, E.A., *Synagogue and Church in the Roman Empire: The Insoluble Problem of Toleration*. In: E.A. Judge – A. Nobbs (Hgg.), *Jerusalem and Athens, Cultural Transformation in Late Antiquity*, (WUNT.1 265), Tübingen 2010, 44-57
- Kamplung, R., *Im Angesicht Israels. Studien zum historischen und theologischen Verhältnis von Kirche und Israel*. (SBAB 47), Stuttgart 2002

Thomas Söding

- Katz, S., Issues in the Separation of Judaism and Christianity after 70 CE: A Reconsideration. In: *Journal of Biblical Literature* 103 (1984), 43-76
- Lampe, Peter, Juden und Christen in Rom. Sozialhistorische Aspekte. In: *BiKi* 65/3 (2010), 132-136
- Landesmann, Peter, *Anti-Judaism on the Way from Judaism to Christianity (WV:F 5)*, Frankfurt, 2012
- Lieu, Judith M., The Parting of the Ways: Theological Construct or Historical Reality? In: *Journal for the Study of the New Testament* 56 (1994), 6-10
- , *Image & Reality: The Jews in the World of the Christians in the Second Century*, Edinburgh 1996
- , Judith M., Accusations of Jewish Persecution in Early Christian Sources, with Particular Reference to Justin Martyr and the Martyrdom of Polycarp, in: G.N. Stanton – G.G. Stroumsa (Hgg.), *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, 279-295
- , Self-Definition vis-à-vis the Jewish Matrix. In: M.M. Mitchell, F.M. Young (Hgg.), *The Cambridge History of Christianity. Volume 1. Origins to Constantine (CHC)*, Cambridge et al. 2008, 214-229
- Luz, Ulrich, Das 'Auseinandergehen der Wege'. Über die Trennung des Christentums vom Judentum. In: Ders. – W. Dietrich, *Antijudaismus - christliche Erblast*, Stuttgart 1999, 56-73
- Maier, J., *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung (EdF 82)*, Darmstadt 1978
- , *Jüdische Auseinandersetzungen mit dem Christentum in der Antike (EdF 177)*, Darmstadt 1982
- Marcus, Joel, Birkat Ha-Minim Revisited. In: *NTS* 55/4 (2009), 523-551
- Mimouni, Simon C., Pour une histoire de la séparation entre les communautés "chrétiennes" et les communautés "pharisiennes" (ca. 70-135 de notre ère). In: *Henoch* 26/2 (2004), 145-171
- Mimouni, Simon C. (Hg.), *Judaïsme et christianisme. Séparation ou rupture*, Dijon 2006
- Mimouni, Simon C. - Pouderon B. (Hg.), *La croisée des chemins revisitée. Quand l'Église et la Synagogue se sont-elles distinguées. Actes du colloque de Tours, 18-19 juin 2010*, Paris 2012
- Mußner, Franz, *Traktat über die Juden*, Göttingen 32009, 242-253
- Neusner, Jacob, *Judaism When Christianity Began. A Survey of Belief and Practice*, Louisville / London 2002
- Petuchowski, Jakob. J., Der Ketzersegen, in: *Das Vaterunser. Gemeinsames Im Beten von Juden und Christen (Veröffentlichungen der Stiftung Oratio Dominica)*, Freiburg - Basel - Wien 1974, 90-101
- Reed, Annette Yoshiko, "Jewish Christianity" after the "Parting of the Ways": Approaches to Historiography and Self-Definition in the Pseudo-Clementines. In: : A.H. Becker – A.Y. Reed *The Ways that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages, (TSAJ 95)*, Tübingen 2003, 189-231
- Rengstorff, K. H. - Kortzfleisch S. von (Hg.), *Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. Darstellung mit Quellen, 2 Bde.*, Stuttgart 1968. 1970
- Reuven Kimelman, Birkat Ha-Minim and the Lack of Evidence for an Anti-Christian Jewish Prayer in Late Antiquity. In: E.P. Sanders (Hg.), *Jewish and Christian Self-Definition*, London 1981

- Richardson, Peter - Granskou, David (Hgg.), *Anti-Judaism in Early Christianity. Volume 1. Paul and the Gospels (SCJudESCJ 2)*, Waterloo 1986
- Richardson, Peter, *The Beginnings of Christian anti-Judaism, 70-c. 235*. In: S.T. Katz (Hg.), *The Cambridge History of Judaism. Volume IV, The Late Roman-Rabbinic Period, (CHJud 4)*, Cambridge 2006, 244-258
- Robinson, T.A., *Ignatius of Antioch and the Parting of the Ways: Early Jewish-Christian Relations*, Peabody 2009
- Rubenstein, Richard L., *What Was at Stake in the Parting of the Ways between Judaism and Christianity?* In: Z. Garber, *The Jewish Jesus, Revelation, Reflection, Reclamation, (SSJS)*, Indiana 2011, 131-158
- Sanders, Ed Parish - Baumgarten, Albert I. - Mendelson, Alan (Hgg.), *Jewish and Christian Self-Definition. Vol. 2. Aspects of Judaism in the Greco-Roman Period*, Philadelphia 1981
- Schäfer, Peter, *The Jewish Jesus. How Judaism and Christianity shaped each other*, Princeton 2012
- Stanton, Graham N. - Stroumsa, Guy G. (Hg.), *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*, Cambridge 1998
- van Amersfoort, J. – van Oort, J. (Hg.), *Juden und Christen in der Antike*, Kampen 1990
- Wengst, Klaus, *Jesus zwischen Juden und Christen. Re-Visionen im Verhältnis der Kirche zu Israel. Zweite, durchgesehene und erweiterte Auflage*, Stuttgart 2004
- Wengst, Klaus - Herweg, Rachel Monika et al., *Juden und Christen - Geschichte einer Trennung*. In: *WUB 10/4 (2005)*, 10-62
- Williams, M.H., *No More Clever Titles: Observations on Some Recent Studies of Jewish-Christian Relations in the Roman World*. In: *Jewish Quarterly Review 99.1 (2009)*, 37-55
- Wilson, Stephen G. (Hg.), *Anti-Judaism in Early Christianity. Volume 2. Separation and Polemic (SCJudESCJ 2)*, Waterloo 1986
- Wróbel, Mirosław Stanisław, *Birkat ha-Minim (המינים ברכת) and the Process of Separation between Judaism and Christianity*. In: *PJBR 5/2 (2006)*, 99-120
- Zetterholm, M., *The Formation of Christianity in Antioch: A Social-scientific Approach to the Separation Between Judaism and Christianity*, London 2003

## 1. Einführung

a. Die Vorlesung hat eine historische und eine theologische Dimension. Beide gehören zusammen.

- Einerseits ist die Geschichte wie die Theologie des Urchristentums und damit der ganzen Kirche nur aus der Verwurzelung im Judentum heraus zu verstehen, während umgekehrt strittig bleibt, ob sich das Judentum in seiner re-formativen Phase nach der Zerstörung der Zerstörung auch kritisch auf das stürmisch wachsende Christentum bezieht.
- Andererseits hat die geschichtliche wie die theologische Entwicklung unabsehbare Folge für das Verhältnis zwischen Juden und Christen bis heute. Aus diesem Grund ist der Anfang einerseits eine Projektionsfläche für aktuelle geschichts- und religionspolitische Prozesse, andererseits eine Quelle der Neuorientierung und der Begegnung.

Beide Dimensionen gehören zusammen, weil die Geschichte theologisch geprägt und die Theologie geschichtlich bestimmt ist.

b. Der hohe Stellenwert des Themas nötigt zu wissenschaftlicher Nüchternheit. Es bedarf einer hohen Aufmerksamkeit für Zwischen- und Nebentöne. Aber es müssen auch die großen Linien klar werden.

### 1.1 Ein Ausflug nach Straßburg

#### *Ecclesia und Synagoge – zwei feindliche Schwestern?*

a. Das Portal zum südlichen Querschiff des Straßburger Münsters stammt aus dem ersten Drittel des 13. Jh. Es ist das berühmteste Beispiel eines mittelalterlichen Bildprogramms: der Konfrontation zweier Schwestern, der Ecclesia (Kirche) und der Synagoge. (Die Originale stehen heute im Museum.) Der Künstler ist unbekannt. Er steht unter dem Einfluss von Chartres.

b. Auf den Eingangsstufen des Portals sprach der Straßburger Bischof Recht. Dem entspricht die Gestalt des Königs Salomo-Christus in der Mitte beider Eingangstüren. Zu seiner Rechten steht die Ecclesia, zu seiner Linken die Synagoge.

- Die Ecclesia ist eine junge Frau, die eine Krone trägt und über der Tunika von einem Königsmantel bekleidet wird. Ihre umhüllte Rechte greift ein Kreuz, das auf der Erde steht, ihre Linke hält einen Kelch. Ihr Blick wendet sich nach links zu Christus.
- Die Synagoge ist gleichfalls eine junge Frau. Sie ist barhäuptig und trägt nur eine Tunika. Ihr Blick, nach links gewandt, weg von Salomo und Christus, ist gesenkt, ihre Augen sind verbunden. Ihrer Linken entgleitet eine Gesetzestafel; zu ihren Füßen lag eine zerbrochene Krone, die jetzt verschwunden ist.

c. Die Bildtradition ist im gesamten Mittelalter bekannt und in zahlreichen Beispielen belegt. Sie dient dem Kontrast zwischen der triumphierenden Kirche und der besiegten Synagoge. In ihr stellt sich ein heilsgeschichtliches Überlegenheitsgefühl der Kirche da: Sie ist die Siegerin der Geschichte, weil sie auf Christus setzt. Ihr Sieg spiegelt sich in der Niederlage der Synagoge. Die Synagoge wird nicht eliminiert: Sie ist das Gegenbild zur Kirche. Sie ist aus demselben Stein gehauen, sie hat dasselbe Geschlecht, dieselbe Kleidung – aber sie ist blind. Die Figuren stehen immer außen an einem Eingang. Sie zeigen den Christen, wem sie den Zugang zum Gotteshaus verdanken und wer draußen bleiben muss.

d. Dieses Bildprogramm arbeitet mit biblischen Bildmotiven, die aber teils gegen die Bezeugung in der Schrift gerichtet werden.

- „Tochter Zion“ ist, sei es als verfolgte (Jes 52,2), sei es als verherrlichte (Jes 62,11), die Allegorie Israels.
- Die verbundenen Augen werden aus 2Kor 3 mit dem Thema Alter und Neuer Bund verknüpft. Dort bespricht Paulus allerdings nicht das Verhältnis Kirche – Israel, sondern das Verhältnis zwischen dem Gesetz, das den Sünder verurteilt, und dem Evangelium, das die Versöhnung bringt. Die Binde vor den Augen verweist auf die Verstockung Israels. Verstockung heißt nicht Verwerfung, sondern temporäre Verbannung, die aber auf eine endgültige Versöhnung aus ist.

Die biblischen Bezüge geben dem Ganzen einen heilsgeschichtlichen Sinn. Die Konstellation scheint die definitive Antwort Gottes auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen Israel und der Kirche zu sein.

e. Das Straßburger Beispiel besticht nicht nur durch seine einzigartige ästhetische Qualität, sondern hat gegenläufige Linien.

- Der in der Mitte thronende Christus figuriert als Salomo.
- Wer in die Kirche eintritt, sieht gegenüber ein großes Rosettenfenster, das die *concordia Veteris et Novi Testamenti* zum Thema hat.

Ob die Ecclesia in triumphierendem Hochmut schaut, ist Ansichtssache. Die Synagoge ist von ausgezeichneter Schönheit; sie zeigt Würde in Demut. Deshalb ist das Straßburger Ensemble weit dialektischer als der erste Eindruck.

#### *Weiterführende Literatur*

*Hans Urs von Balthasar*, Die Tragödie und der christliche Glaube (1965), in: ders., Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III, Einsiedeln, Johannes, 1967, 347-365

*Otto v. Simson*, Ecclesia und Synagoge am südlichen Querhausportal des Straßburger Münsters, in: L. Kötzsche - P. v.d.Osten-Sacken (Hg.), Wenn der Messias kommt. Das jüdisch-christliche Verhältnis im Spiegel mittelalterlicher Kunst, Berlin 1984, 104-125

## 1.2 Zurück nach Bochum:

### *Problemstellung und Anlage der Vorlesung*

a. Die historische Aufgabe der Vorlesung besteht darin, im Wissen um die problematische Wirkungsgeschichte die Beziehungen zwischen Judentum und Christentum in der Antike zu analysieren, die Konflikte und Polemiken, aber auch die Verbindungen wie die Friedensvisionen.

In der Antike bis Konstantin ist das Christentum die – anfangs viel – kleinere Schwester des Judentums. In Palästina stehen Christen bis 70 n. Chr. unter jüdischer Dominanz, auch in der Diaspora reicht der Arm jüdischer Gerichte weit. Mit Konstantin ändern sich die Machtverhältnisse. Das Verhältnis der regierenden Christen zu den Juden wird zum Lackmestest ihrer Glaubwürdigkeit.

b. Die theologische Aufgabe der Vorlesung besteht darin, in historischer Perspektive die Kunst der Unterscheidung zwischen Judentum und Christentum zu lernen, ohne die bleibende Verbindung aus dem Auge zu verlieren: die Gründe für die Trennung der Wege zu erkennen, die Sprache der Polemik zu verstehen, die Arbeit an den jüdischen Wurzeln des Christentums zu würdigen und die notwendigen Auseinandersetzungen nachzuvollziehen.

c. Traditionell ist der Versuch, das Christentum als Emanzipation vom Judentum zu verstehen.

- In der Antike stand die Loslösung vom Tempel und den Riten der Beschneidung wie des Sabbats, aber auch die Aufhebung der Reinheitsgebote im Vordergrund, die als Befreiung vom Joch des Gesetzes hingestellt wurde.
- In der Neuzeit herrschte in dieser Linie die These vor, das Christentum habe den jüdischen Ritualismus und Nationalismus hinter sich gelassen: es sei das christliche Weltbürgertum entstanden, nur auf den Glauben und das Gewissen gegründet.<sup>1</sup>

Diese christliche Hermeneutik der Abgrenzung braucht nicht antisemitisch zu sein, war es aber nicht selten, weil das bleibende Recht des Judentums nicht gesehen worden ist, weder theologisch noch historisch und politisch.

Auf jüdischer Seite entspricht dieser Entgegensetzung spiegelbildlich eine Betrachtung des Christentums als Verrat am Judentum, als Auflösung der Einheit von Gott, Volk und Land, wie sie das Gesetz kodifiziert. Diese These braucht nicht anti-christlich zu sein, war es aber nicht selten und hat den Judentum geholfen, unter dem Druck der christlichen Majorität die eigene Identität zu bewahren.

d. Im 20. Jh., verstärkt nach der Shoa, treten komplementäre Neubewertungen ein, vor allem auf christlicher Seite.

- Das Judesein Jesu wird so stark wie die jüdische Verwurzelung der Kirche betont. Der christliche Antisemitismus wird aufgearbeitet. Es bleibt die Frage nach den Unterschieden.
- Es entsteht eine jüdische Jesusforschung, die Jesus als Juden wieder entdeckt, wenngleich nur für eine kleine intellektuelle Minderheit interessant. Es bleibt die Frage, ob die Differenz erst mit der österlichen Mission beginnt.

Das Friedenspotential dieser Richtung ist groß; wissenschaftliche Fragen bleiben.

---

<sup>1</sup> Vgl. *Adolf von Harnack, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott* (<sup>1</sup>1921.<sup>2</sup>1924), Darmstadt 1985.

- e. Die gegenwärtige Forschung ist vom Paradigma der Pluralisierung beherrscht.
- Einerseits wird die große Vielfalt des antiken Judentums betont, das breite Spektrum seiner Richtungen und Lebensformen, seiner Denksysteme und Praktiken.
  - Andererseits wird die große Vielfalt des frühen Christentums betont: seine jüdenchristlichen und heidenchristlichen, seine gesetzeskritischen und gesetzes-treuen, seine israelzentrierten und universalistischen Tendenzen.

Diese Entdeckung der jeweiligen Vielfalt ist unhintergebar (und noch nicht abgeschlossen). Sie lässt Berührungsfelder und Schnittmengen erkennen. Sie arbeitet weniger mit Stereotypen als mit Transformationen.

Sie stellt aber auch die Identitätsfrage neu, die für die Akteure der Antike wichtig gewesen ist: Wer hat sich als Jude gesehen (ob christusgläubig oder nicht)? Wer als Christ (ob jüdisch oder nicht)? Wie sind diese Identitätskonstruktionen entstanden, wie beziehen sie sich aufeinander?

f. Die heutige Aufgabe besteht darin, eine Hermeneutik der Unterscheidung zu etablieren, die im historischen Rückblick Differenzen nicht nur innerhalb des Judentums und des Christentums, sondern auch zwischen ihnen wahrnimmt (wiewohl die Begriffe Konstruktionen sind) und im theologischen Diskurs diese Unterschiede und Gemeinsamkeiten für eine Hermeneutik der Anerkennung und des religiösen Dialoges nutzt.<sup>2</sup>

g. Um diese Hermeneutik voranzutreiben, arbeitet die Vorlesung nicht mit einem chronologischen Gerüst, sondern entwickelt eine historische Phänomenologie, die eine vergleichende Typologie ermöglichen soll.

*Weiterführende Literatur:*

*Päpstliche Bibelkommission, Das Jüdische Volk und seine Heilige Schrift im Licht der christlichen Bibel* 24. Mai 2001 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 152), Bonn 2002

---

<sup>2</sup> Vgl. Th. Söding, „... die Wurzel trägt dich“ (Röm 11,18). Methodische und hermeneutische Konsequenzen des jüdisch-christlichen Dialoges in der neutestamentlichen Exegese, in: P. Hünermann – Th. Söding (Hg.), *Methodische Erneuerung der Theologie. Konsequenzen der wiederentdeckten jüdisch-christlichen Gemeinsamkeiten (QD 200)*, Freiburg - Basel - Wien 2003, 35-70.



### 1.3 Eine Zeitreise ans Mittelmeer:

#### *Das Imperium Romanum als Schutzmacht und Widerpart*

a. Die politischen Herren sowohl in Palästina als auch im Rest der zivilisierten Welt sind in neutestamentlicher Zeit die Römer. Sie arbeiten zwar oft mit lokalen Potentaten zusammen; ihr Imperium endet im germanischen Norden, im (heute) russischen Nordosten, südöstlich im Reich der Parther, westlich am Atlantik und südlich in den Wüsten der Sahara. Aber innerhalb dieser Grenzen sind sie die einzige Weltmacht. Ihre zentrale Bewegungsfläche ist das *mare nostrum*, das Mittelmeer. Alle Landschaften und Herrschaften um das Mittelmeer stehen in neutestamentlicher Zeit unter ihrer Kontrolle.

b. Aus jüdischer und christlicher Sicht fällt auf die Römerherrschaft ein tiefer Schatten – aus christlicher Sicht wegen der Kreuzigung Jesu unter Pontius Pilatus, dem Präfekten und unmittelbaren Vertreter des Kaisers, aus jüdischer wegen der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 n. Chr., die auf dem Titusbogen beim Forum Romanum gefeiert wird, und der neuerlichen Zerstörung 135. n. Chr., die nach der Niederschlagung des Bar-Kochba-Aufstandes jüdisches Leben in Jerusalem und Palästina dauerhaft unterdrücken sollte. Beide Punkte dürfen aber nicht verkennen lassen, dass die Römer erstens willkommene Bündnispartner der Makkabäer gewesen waren, also die zwischenzeitliche politische Autonomie Israels unterstützt hatten, und zweitens eine vergleichsweise liberale Religionspolitik mit klaren Rechten für das Judentum und einer ziemlich weitreichenden kulturellen Autonomie Judäas verfolgten.

c. In die neutestamentliche Zeit fallen die Etablierung des Caesarentums in Rom, der Höhepunkt der militärischen Expansion Roms, verbunden mit wirtschaftlicher Prosperität und enormer Armut der Massen, hoher Bildungsbeflissenheit der Elite und grassierendem Analphabetismus, Landflucht und Kolonisierungsprojekten, *panem et circenses* und Sklaverei, soldatischer Ehre und tiefer Frömmigkeit.

- Im Neuen Testament werden von den römischen Caesaren Augustus (Lk 2,1) und Tiberius erwähnt (Lk 3,1), zudem Prokonsuln wie Sergius Paulus von Zypern (Apg 13,7) und Gallio von Achaia (Apg 18,12-17) sowie die römischen Herrscher über Judäa Pilatus, Felix (Apg 23-24) und Festus (Apg 24-26).
- Nicht namentlich genannt werden, obwohl sie sehr wichtig waren, Nero, der mit dem Martyrium des Petrus und Paulus belastet ist, und Vespasian und Titus, deren Namen mit der Niederschlagung des Zeloten-Aufstandes sowie der Zerstörung des Tempels verknüpft sind, schließlich Domitian, in dessen Zeit die Johannesoffenbarung entstanden ist.

Im Neuen Testament sind die Römer des weiteren vielfach präsent, z.B.

- in der Verurteilung Jesu durch den römischen Prokurator Pontius Pilatus,
- in der Biographie des Apostels Paulus – von seinem römischen Bürgerrecht über die zahlreichen Prozesse wegen Unruhestiftung, mit denen er auf seinen Missionsreisen überzogen worden ist, bis zu seinem Appell an den Kaiser nach seiner Verhaftung in Jerusalem,
- in der Auseinandersetzung mit der politischen Herrschaft des Kaisers, von Jesu Antwort auf die Steuerfrage (Mk 12,13-17 parr.) über die paulinische Mahnung, legitime politische Macht, die von Gott eingesetzt sei, der Gerechtigkeit zu dienen, anzuerkennen (Röm 13,1-7), bis zur Differenzierung des Ersten Petrusbriefes zwischen der Gottesfurcht und dem Respekt vor dem Kaiser (1Petr 2,13-17),
- in der flammenden Kritik am Kaiserkult in der Johannesoffenbarung (Offb 13).

d. Für die jüdische Literatur der Zeit sind die Römer gleichfalls die Weltmacht. Josephus schildert detailliert ihr Wirken in Palästina. Philo von Alexandrien vermittelt einen Eindruck aus dem benachbarten Ägypten. Hier zeigt sich die Spannung von Ordnungsmacht und Machtmissbrauch, Widerpart und Partnerschaft.

e. Ohne die herausragenden Leistungen römischer Ingenieurskunst (Straßenbau, Seefahrtswesen, Wasserversorgung), ohne den einheitlichen Rechts- und Herrschaftsraum des Imperiums, ohne die politische Ordnung der Städte wäre die missionarische Bewegung des Christentums erheblich erschwert worden.

f. Der Einfluss der Römer in Palästina liegt weit zurück<sup>3</sup>. Die Kooperation der Römer mit den Makkabäern resultiert aus ihrem Interesse, die Seleukiden zu schwächen und selbst Einfluss im südöstlichen Mittelmeer zu gewinnen. Pompeius schließt das Projekt ab. Vom Senat ausgestattet, die Seeräuberplage zu beenden und Asien zu „befrieden“, nutzt er 64/3 einen Syrienfeldzug, um die Seleukidenherrschaft zu beenden. Im Zuge dessen macht er auch dem Hasmonäerstaat ein Ende.

f. Pompeius ergreift in Jerusalem Partei für (den schwächeren) Hyrkanos; Aristobul II. stiftet Jerusalem zum Widerstand an. Pompeius belagert die Stadt und bricht den erbitterten Widerstand im Tempelbezirk. Ein Blutbad ist die Folge. Pompeius betritt demonstrativ das Allerheiligste (Josephus, ant. 14,3-16). Trotz dieses Frevels sucht er bald einen *modus vivendi*: Hyrkanos wird als Hoherpriester eingesetzt, Aristobul nach Rom verbannt. Der Tempelkult wird geschützt.

Pompeius bildet die römische Provinz Syrien, an die Palästina fällt. Der Hasmonäerstaat wird aufgelöst, die Eroberungen werden rückgängig gemacht, Samarien und die hellenistischen Städte (u.a. die Dekapolis) für unabhängig erklärt. Zum jüdischen Gebiet gehören Judäa mit Jerusalem, Galiläa (Hauptstadt Sepphoris [nahe Nazareth], später Tiberias am See Genezareth) und Peräa. Über Judäa herrscht ein Provinzstatthalter.

g. C. Julius Caesar schlägt 48 v. Chr. Pompeius in Ägypten. Hyrkanos und sein idumäischer Mentor Antipas unterstützen rechtzeitig Caesar. Caesar bestätigt 47 v. Chr. Hyrkanos als (erblicher) Hoherpriester und erklärt ihn zum „Ethnarchen“ und „Bundesgenossen“. In Jerusalem wird als höchste Vertretung mit (eingeschränkter) Gerichtsbarkeit das Synhedrion (der „Hohe Rat“) etabliert. Antipas wird, zum römischen Bürger gemacht, Prokurator.

h. Nach Caesars Tod wird einer der Mörder, Cassius Longinus, syrischer Statthalter. Die Lage ist gespannt; Antipas wird ermordet. Seine Söhne Phasaël und Herodes betreten die Bühne.

i. Für lange Zeit dient Herodes als verbündeter König. Nach seinem Tod wird das Reich geteilt. Galiläa steht unter der Herrschaft des Herodes Antipas, Judäa ist seit 6 n. Chr. römische Provinz.

*Weiterführende Literatur:*

Christian Frevel, Grundriss der Geschichte Israels, in: Erich Zenger u.a., Einleitung in das Alte Testament, 8. Aufl. hg. v. Chr. Frevel, Stuttgart 2012, 701-859, bes. 846-854.

---

<sup>3</sup> Einen Überblick zur römischen Geschichte bietet *Hans-Joachim Gehrke*, Kleine Geschichte der Antike, München 1999.

## 2. Autoren

a. Die wichtigsten historischen Darstellungen des Verhältnisses von Judentum und Christentum stammen von zwei Zeitgenossen: dem jüdischen Historiker Flavius Josephus und dem neutestamentlichen Evangelisten Lukas, der auch die Apostelgeschichte verfasst hat. In stilistischer Hinsicht gibt es zahlreiche Gemeinsamkeiten: Beide bedienen sich der Methoden antiker Geschichtsschreibung; beide bevorzugen einen Episodenstil; beide lassen die Protagonisten an den entscheidenden Punkten reden und dadurch die Situation in ihrem Sinne klären. Es gibt allerdings auch deutliche Unterschiede, weil Josephus weit größere Zeithorizonte erfasst und sich vor allem mit politischen Erschütterungen befasst, während Lukas nur an Jesus und der von ihm ausgelösten Bewegung interessiert ist.

b. Zwischen beiden Autoren gibt es deutliche Differenzen. Flavius Josephus hat kein eigenes Interesse am Christentum, sondern am zeitgenössischen Judentum, dem er *en passant* Gestalten zuordnet, die für das Christentum zentral sind. Lukas schenkt in seiner Jesus- wie in seiner Kirchengeschichte dem Judentum größte Beachtung, zumal er an Heidenchristen schreibt, denen die jüdischen Wurzeln nicht selbstverständlich sind.

c. Die Konstellationen der Anfangszeit begründen eine Nahbeziehung zwischen Judentum und Christentum, die eine Unterscheidung ohne Abwertung und eine Anerkennung ohne Vereinnahmung fordert.

### 2.1 Flavius Josephus

a. Flavius Josephus lebte in der 2. Hälfte des 1. Jh.

- geboren ca. 37/38 n. Chr. in Jerusalem,
- gestorben um 100 in Rom.

Seine – stark geschönte – Autobiographie (*vita*) ist eine bedeutende historische Quelle nicht nur für sein Leben, sondern auch für seine Zeit und Kultur. Er ist der wichtigste Geschichtsschreiber der Zeit der Flavier (Vespasian und Titus).

Aus priesterlicher Familie stammend, beschäftigt er sich als junger Mann intensiv mit den jüdischen Reformbewegungen der Essener und der Eremiten, bevor er – nach kritischer Prüfung der Sadduzäer – sich eigenen Angaben zufolge den Pharisäern anschloss (ohne dass klar wäre, dass er ein strenger Jünger geworden wäre). Als junger Mann, der sich selbst höchste Intelligenz und beste Kenntnisse bescheinigt, schließt er sich einem Asketen namens Bannas in der Wüste an, bevor er mit 19 Jahren wieder nach Jerusalem zurückkehrt. 64 n. Chr. konnte er in Rom als Mitglied einer Delegation am Kaiserhof des Nero die Freilassung jüdischer Priester erreichen. 66 n. Chr. leitet er eine Delegation des Hohen Rates nach Galiläa, um zelotische Gruppen zu einer geordneten Waffenübergabe an die Behörden zu bewegen (*vita* 28f.). In Galiläa befehligt Josephus einen Trupp offizieller Soldaten. Nach eigenem Bekunden ist er ein genialer Taktiker, der den Römern manchen Nadelstich versetzt. 67 n. Chr. gerät er bei Jotapata in römische Kriegsgefangenschaft. Zuvor hat er die meisten seiner Soldaten – die ihn eigentlich töten wollten, weil er ihnen sich zu ergeben riet – zum Selbstmord (aus kriegerischer Ehre, kein Gefangener zu werden) überredet. In Gefangenschaft prophezeit er Vespasian die Kaiserkrone, wird deshalb nicht getötet, sondern unter starker Beobachtung gestellt. Nach der Proklamation Vespasians als Caesar, die auf dem Feldzug erfolgte, wird er freigelassen. Er bietet sich den Flaviern als Geschichtsschreiber an, geht 71 n. Chr. nach Rom und verfasst dort zwei bedeutende Werke.

b. 75 n. Chr. entsteht eine aramäische Urfassung, 79/80 eine griechische Neufassung von 7 Büchern *De bello Judaico* (Über den jüdischen Krieg).

- Das Werk dient nicht der historischen Information eines römischen Publikums, das nach dem Krieg über das Judentum irritiert ist.
- Josephus will durch seine Darstellung den Ruhm der Flavier mehren.
- Sein Buch soll auch zeigen, dass unfähige, korrupte römische Statthalter und verblendete, aufgeputzte jüdische Eiferer die friedlichen jüdisch-römischen Beziehungen zerstört und die Katastrophe der Zerstörung Jerusalems verschuldet haben. Deshalb ist es ein Anti-Kriegsbuch.

Das Buch muss kritisch gelesen werden, weil Josephus *pro domo* schreibt. Das Werk ist dennoch die wichtigste Quelle für die Geschichte des zelotischen Aufstandes und der Niederlage, die mit der Zerstörung der Stadt Jerusalem und des Tempels endete.

c. 93/94 n.Chr. schreibt er für das interessierte römische Publikum auf Griechisch 20 Bücher *Antiquitates Judaicae* („Jüdische Altertümer“; ursprünglich: *archaiologia*). Hier erzählt er die Geschichte Israels bis zum Ausbruch des jüdischen Krieges nach. Sein Ziel ist es, die kulturelle Bedeutung und friedfertige Gesinnung des Judentums zu veranschaulichen. Das Werk ist erstens interessant, weil es für die Zeit Jesu zahlreiche historische Informationen liefert, und zweitens, weil es eine frühjüdische Lesart des Alten Testaments liefert, die seine damalige Aktualität veranschaulicht.

d. Danach schreibt Josephus (neben seiner Biographie) noch eine Verteidigung des Judentums gegen die Vorwürfe des alexandrinischen Antisemiten Apion (*contra Apion*). Dieses Buch ist nicht nur eine Anklage des Gegners und seiner Helfershelfer, sondern auch ein Preislied auf die Vorzüge des Judentums, vom Monotheismus über die Zehn Gebote bis zum Kanon, dessen später normativ gewordene Theorie er vorzeichnet.

e. Über Figuren des Neuen Testaments schreibt Josephus einige wenige kurze Notizen.

- Er beschreibt (*Antiquitates* 18, 116-119) Johannes den Täufer als einen Moralprediger, der in die Kette der verkannten und verfolgten Propheten gehört, auf die man in Israel besser gehört hätte, um die Katastrophe zu vermeiden.
- Er beschreibt (*Antiquitates* 18, 63-64) Jesus als Weisen, der auf Betreiben des Hohen Rates durch Pilatus gekreuzigt worden ist – unglücklicherweise, wie andere Propheten oder Pseudopropheten (vgl. *bell.* 6,300-309: Jesus ben Ananias). Der Passus ist allerdings stark christlich überarbeitet; die Präparierung des originalen Textes kann nicht zu einem sicheren Ergebnis kommen.
- Er beschreibt (*Antiquitates* 20, 200-202) Jakobus, den Bruder Jesu, als einen Gerechten, der 62 zusammen mit anderen (Judenchristen) durch den damaligen Hohenpriester widerrechtlich durch Steinigung hingerichtet worden ist.

Josephus ist für die neutestamentliche Forschung als Zeithistoriker von großer Bedeutung, auch wenn – oder weil – er das Christentum nicht als eigene religiöse Bewegung erkennen lässt.

f. Im Judentum wurde Josephus, teils als Opportunist, ja Renegat eingeschätzt und weitgehend vergessen. Im Christentum wurden seine Werke tradiert, weil man sie als geschichtliche Dokumente für die Jesuszeit schätzte.

*Literatur:*

Heinz Schreckenberg, Art. Josephus Flavius, in: LThK<sup>3</sup> 5 (1996) 1004ff.

## 2.2 Lukas

a. Lukas verfasst neben dem Evangelium die Apostelgeschichte (Apg 1,1f.), die von der Verkündigung des Evangeliums „in Jerusalem und ganz Judäa, in Samarien und bis ans Ende der Welt“ (Apg 1,8) erzählt.

b. Die kirchliche Tradition denkt beim Verfasser an den aus Phlm 24; Kol 4,14; 2Tim 4,11 bekannten Begleiter des Paulus, der nach Kol 4,14 Arzt gewesen ist. Diese Tradition lässt sich über Irenäus bis zur Mitte des 2. Jh. zurückverfolgen:

Lukas, der Begleiter des Paulus, hat das von diesem verkündete Evangelium in einem Buch niedergelegt (*adv. haer.* III 1,1).

Die Auffassung ist vor allem in den Wir-Passagen (Apg 16,1-10: Troas; 16,11-40: Philippi; 20,6: Philippi; 20,7–12: Troas; 20,13-38: Milet; 21,1-18: Kos, Rhodoas, Patara, Tyrus, Caesarea, Jerusalem; 27,1 – 28,31: Caesarea, Sidon, Myra, Kreta, Malta, Rhegion, Puteoli Rom) der Apostelgeschichte begründet (*adv. haer.* III 14,1).

c. Die historisch-kritische Exegese hat die althergebrachte Überzeugung meist verworfen. Ihre wichtigsten Argumente sind:

- Evangelium und Apostelgeschichte sind ursprünglich anonym abgefasst;
- zwischen der Entstehung und der ältesten Zuschreibung zu Lukas klaffen mehr als 50 Jahre;
- eine Beeinflussung speziell durch die paulinische Theologie sei nicht zu erkennen;
- Lukas enthält Paulus den Apostel-Titel vor, der ihm selbst sehr wichtig war;
- die „Wir-Passagen“ der Apostelgeschichte seien eher ein stilistischer Kunstgriff oder Zeichen für Quellenbenutzung als ein biographisches Dokument;
- die altkirchlichen Angaben hätten erkennbar eine apologetische Tendenz und ließen sich aus einer Kombination der Paulusbriefe mit den „Wir-Passagen“ der Apostelgeschichte entnehmen.

d. Die historische Kritik war überzogen. Zwar ist das Zeugnis des Irenäus nicht über vernünftige Zweifel erhaben. Aber in der Apostelgeschichte finden sich durchaus Reflexe der paulinischen Rechtfertigungslehre (Apg 13,38ff.; 15,9ff.). Die Deutung der „Wir-Passagen“ als rein literarisches Mittel zur Spannungssteigerung wirkt künstlich; dass Lukas – nur – an diesen Stellen die Spuren der Quellenbenutzung nicht beseitigt hätte, ist schwer zu erklären.

These: Die Wir-Passagen sind weder reines Stilmittel noch Indikatoren einer Quellenbenutzung, sondern Hinweise auf den Verfasser. Danach war Lukas ein Begleiter des Paulus auf der zweiten Missionsreise (spätestens) von Troas (nur) bis Philippi (Apg 16) und auf der dritten Missionsreise von Philippi bis Jerusalem (Apg 20f.) sowie dann auf der Reise des Paulus nach Rom (Apg 27). Die Identifizierung mit dem Lukas von Phlm 24; Kol 4,14 und 2Tim 4,11 ist hingegen ungesichert, wenngleich nicht unwahrscheinlich. Nach der Mehrheitsmeinung der historisch-kritischen Exegese war der Autor Heidenchrist, vor seiner Konversion wohl ein „Gottesfürchtiger“, recht gebildet, ein Angehöriger der 3. christlichen Generation; vermutlich lebt er in einer hellenistischen Stadt; Troas, Ephesus, Philippi sind Kandidaten. Es gibt aber keine Sicherheit.

e Die neokonservative Annahme, mit Berufung auf den Schluss der Apostelgeschichte sei das Doppelwerk um 60 zu datieren<sup>4</sup>, lässt sich nicht halten. Selbst Irenäus datiert das Werk nach dem Tod des Paulus. Nach der Zwei-Quellen-Theorie legt Lukas das gegen 70 verfasste Markusevangelium zugrunde. Die Tempelzerstörung scheint in Lk 21,20-24 und 23,28-31 („Weint nicht über mich, weint über euch und eure Kinde“) vorausgesetzt. Die ekklesiologische Reflexion ist gegenüber Markus um einiges fortgeschritten, besonders in der Apostelgeschichte (Apg 20,17-38). Andererseits ist von einer Bedrückung der Christen, wie sie aus der Johannesoffenbarung – nicht ohne Abstriche – unter Domitian für Kleinasien Mitte der 90er Jahre erschlossen werden kann, noch nichts zu spüren. Am ehesten ist an den Zeitraum 80-90 n. Chr. zu denken.

f. Lukas zeichnet ein farbenprächtiges Panorama des Judentums, weil er die Heimat Jesu und der ersten Christen zeigen will, die Wurzel der Mission.

- Er zeigt in seinem Evangelium von der Kindheitsgeschichte über seine Verkündigung bis zum Kreuzestod das Judesein Jesu als historisches und christologisches Datum. Die erzählten Konflikte besonders mit den Pharisäern spiegeln die Nähe und die Differenzen im Verständnis von Tora und Prophetie, die in der Frage nach der Messianität Jesu gründen.
- Er zeigt in seiner Apostelgeschichte die urchristliche Mission als Fortsetzung der Mission Jesu (Lk 24,46f.): unter den Juden in der Verbindung des Gottesglaubens mit dem Christusglauben durch die Auferstehung Jesu (vgl. Apg 3,13), unter den Heiden als Einführung in das Judentum (vgl. Apg 14,15ff.; 17,16-34), das Jesus gelebt hat. Die Taufe wird zum Zeichen einer religiösen Revolution aus dem Geist des Judentums (Apg 2,38.41: Jerusalem; 8,12f.: Samariter; 8,26-40: Äthiopier; 9,18; 22,16: Paulus; 10,47f.: Cornelius; 16,15: Lydia; 16,33: Gefängniswärter von Philippi, 18,8: Korinther; 19,3ff.: Johannesjünger).
- Er portraitiert Petrus und Paulus als Prototypen von Juden aus Israel und der Diaspora, die den Christusglauben als Konsequenz ihres Judentums erkannt haben und deshalb – mit den Zwölf Aposteln und anderen Erstzeugen zusammen – für die Verbindung zwischen dem Juden Jesus und der Kirche aus Juden und Heiden von fundamentaler Bedeutung sind.

Lukas ist für die judaistische Forschung interessant, weil er – im Verein mit anderen neutestamentlichen Texten – Quellen zur Liturgie- und Religionsgeschichte des antiken Judentums liefert. Er hat zwar reflektiert, dass die große Mehrheit der Juden nicht, wie von ihm erhofft, zum Glauben an Jesus Christus gelangt (Apg 28,16-28), aber diesem Nein – anders als Paulus in Röm 9-11 – keinen positiven Sinn abgewinnen können, auch wenn ihnen die Chance einer zweiten Begegnung mit Jesus als Messias eingeräumt werden wird (Lk 13,31-34 par. Mt 23,37ff.).

*Literatur:*

*Udo Schnelle*, Einleitung in das Neue Testament (UTB), Göttingen <sup>8</sup>2013, 309-353.

*Th. Söding*, Nahe Distanzen. Einige Bemerkungen zum Verhältnis von Judentum und Christentum in der Antike, in: Im Licht der Menora. Jüdisches Leben in der römischen Provinz. Katalog Jüdisches Museum Frankfurt, Frankfurt am Main 2014, 347-359.

---

<sup>4</sup> So *Klaus Berger*, Theologiegeschichte des Urchristentums 755-765. In Kurzform: *Klaus Berger*, Kommentar zum Neuen Testament, Gütersloh 2011, 494.

### 3. Ereignisse

a. Die Ereignisse sind eng miteinander verwoben, aber asymmetrisch. Das Christentum startet als Variante des Judentums, das eine lange Geschichte hinter sich hat, bevor Jesus die Bildfläche betritt und im Christentum aus dem Judentum heraus eine starke Wirkungsgeschichte initiiert.

- Claudius scheint Christen als Juden aus Rom vertrieben zu haben, weil sie Unruhe gestiftet haben sollen (Sueton, Claudius XXV,4). Ebenso werden nach Apg 16,20 Paulus und seine Anhänger als Juden in Philippi angeklagt.
- Nach Apg 11,34 wurden die Jünger Jesu in Antiochia zum ersten Mal „Christen“ („Christianer“) genannt.

Die Differenzierungen ergeben sich sowohl aus theologischen Klärungen, wie der Heidenmission, als auch historischen Entwicklungen, wie der Beziehung zum Imperium.

b. Die Vorlesung muss sich auf einige wichtige Strukturprozesse konzentrieren, die unter dem Aspekt der wechselseitigen Beziehungen ausgewählt werden.

#### 3.1 Die Juden in Israel und der Diaspora unter römischer Herrschaft

a. Das Judentum ist eine vielfältige Größe mit klarem Profil. Es wird auch von den Römern als politisch-religiöse Größe erkannt und speziell behandelt.

b. Die römische Herrschaft über das östliche Mittelmeer, unter Pompeius ausgebaut, macht Palästina zur Einflussosphäre. Weil das Judentum rund um die Ägäis besonders stark ist, wird es in römischen Augen (die es schon besonders aus der Hauptstadt kennen) wichtiger.

##### 3.1.1 Das kulturelle Profil

a. Das Judentum hat in der Spätantike ein klares Profil:

- durch den Monotheismus,
- durch den Rekurs auf das Gesetz und die Propheten,
- durch die Konzentration auf Jerusalem und den Tempel,
- durch die Institutionen der Synagoge und des Sabbats,
- durch die Beschneidung und die Reinheitsgebote,
- später auch durch die Abgrenzung vom Christentum.

Das Judentum ist aber kein monolithischer Block, sondern eine vielschichtige Größe mit verschiedenen Strömungen und Richtungen, die auch in entscheidenden Punkten, z.B. dem Kult, der Heiligen Schrift und der Auferstehungsfrage, unterschiedlicher Ansicht gewesen sind. Die Essener und einige der Qumran-Texte sprechen zwar anderen Juden ihr Judesein wegen ihrer Theologie oder ihrer Praxis ab; im allgemeinen werden zwar die Unterschiede scharf gezeichnet und die Vertreter anderer Positionen scharf kritisiert, ohne dass jedoch das Judesein in Frage gestellt wird.

b. Die meisten Juden lebten damals – wie heute – nicht in Palästina, sondern in der Diaspora. Ihre Muttersprache war Griechisch. Sie bildeten rings um die Ägäis, aber auch in Ägypten und Rom eine starke Minderheit, erlitten nicht selten Verfolgungen, waren unter den Römern aber im Ganzen geschützt und durch das Bürgerrecht der Stadt Jerusalem juristisch abgesichert. Die Diasporajuden blicken nach Jerusalem, setzen sich aber intensiv mit dem Hellenismus auseinander und haben brillante Köpfe hervorgebracht. Ihre wichtigste kulturelle Leistung ist die Übersetzung und Fortschreibung der Hebräischen Bibel, die Septuaginta.

c. Innerhalb Palästinas gibt es aus geographischen, historischen und politischen Gründen einen Unterschied zwischen Galiläa und Jerusalem<sup>5</sup>: Früh entstehen die Gegensätze zwischen Nordreich und Südreich, die in der alttestamentlichen Literatur beschworen werden. Zur Zeit Jesu sind Judäa und Galiläa durch das Gebiet der Samariter getrennt. Galiläa ist (seit etwa hundert Jahren) wieder jüdisch, zeigt aber eine starke Präsenz von Heiden.

d. Starke Unterschiede gibt es zwischen Armen und Reichen.<sup>6</sup> Die Rollenverteilung zwischen den Geschlechtern ist traditionell. Die Gleichnisse Jesu sind ein gutes Spiegelbild der sozialen Strukturen in Galiläa.

f. In Palästina sind verschiedene Strömungen im Judentum verbreitet<sup>7</sup>:

- Sadduzäer, die als Priester den Tempel hüten und die Macht in Jerusalem mit den Römern teilen,
- Essener, im Neuen Testament unerwähnt, die als innersadduzäische Opposition entstanden sind und strengsten Maßstäbe an ein Leben der Gottesfurcht anlegen,
- Pharisäer, die eine Reform des Judentums nach Maßgabe des Heiligkeitgesetzes (Lev 19) anstreben,
- Zeloten, die später den Aufstand gegen Rom proben.

Die Vielfalt führt zu starken internen Spannungen, schafft aber auch Kraft zur Selbstbehauptung und löst Solidarisierungseffekte aus.

*Literatur:*

*Jacob Neusner*, Das pharisäische und talmudische Judentum. neue Wege zu seinem Verständnis, Tübingen 1984.

Judaïsme ancien. Revue internationale d'histoire et de philologie, Tübingen 2013

*Rainer Albertz* (Hg.), Between Cooperation and Hostility : Multiple Identities in Ancient Judaism and the Interaction with Foreign Powers, Göttingen 10213.

---

<sup>5</sup> Vgl. *B. W. Root*, First Century Galilee (WUNT II/378), Tübingen 2014

<sup>6</sup> Vgl. *Ulrich Berges – Rudolf Hoppe*, Arm und Reich. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (Neue Echter Bibel. Themen 10), Würzburg 2009

<sup>7</sup> Vgl. *Günter Stemberger*, Pharisäer, Sadduzäer, Essener, Fragen. Fakten. Hintergründe, Stuttgart 2013; *A. J. Saldarini*, Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society. A Sociological Approach, Grand Rapids 2001.



### 3.1.2 Herodes und die politische Neuordnung Palästinas

a. Herodes haftet das Image des Kindermörders von Bethlehem an (Mt 2,16-18). Da Josephus aber nichts dergleichen erzählt, bleibt die Historizität unsicher. Eine rein politische Bewertung fällt günstiger aus als eine theologisch interessierte. Herodes ist ehrgeizig und machthungrig, aber auch schlau. Er, der selbst kein Jude war, scheut vor gezielten antijüdischen Provokationen nicht zurück, ist aber zu einer Kooperation, ja einer Förderung des Judentums bereit. Sein Bild im Judentum ist negativ. Zwar wird seine Förderpolitik anerkannt, andererseits sein Machiavellismus (nicht zuletzt von Josephus) kritisiert.

b. Herodes lässt sich zusammen mit seinem Bruder Phasael von Cassius Longus einspannen, die römische Herrschaft – im Eigeninteresse – durchzusetzen. Aber nachdem Antonius sich in Ägypten durchgesetzt hat, dringen die Parther nach Syrien vor. Sie machen Antigonos II., den Sohn Aristobul II., zum König und Hohenpriester von Jerusalem. Hyrkanos wird grausam umgebracht; Phasael begeht Selbstmord, Herodes flieht nach Masada am Toten Meer und kann sich dort halten.

c. Herodes geht nach Rom, um Unterstützung zu gewinnen. Der Senat ernennt ihn 40 v. Chr. zum König von Juda. Dort sind die Parther vertrieben, aber Antigonos herrscht. Zögerlich stellen die Römer (syrische) Hilfstruppen. Herodes bringt zuerst Galiläa unter Kontrolle und erobert dann mit Hilfe der Römer in blutigen Kämpfen Jerusalem. Seit 37 v. Chr. ist er, der gebürtige Idumäer, König von Israel bis 4 v. Chr.. Er regiert als *rex socius*; als solcher ist er dem römischen Herrscher resp. Senat direkt unterstellt. Die wesentliche Aufgabe des Königs Herodes besteht darin, Ruhe nach innen zu garantieren und pünktliche Abgaben an Rom zu liefern. Nach Südosten muss er die Reichsgrenzen gegen die Nabatäer absichern, was ihm gelingt.

e. Herodes kann sich auch Augustus gewogen machen, der sich 31 v. Chr. bei Actium gegen Antonius durchsetzt. Er arrondiert sein Reich (Jericho, Gaza, Caesarea, Gadara). Festungsbauten, z.B. das Herodeion bei Bethlehem, stützen die Herrschaft ab. Er startet ein ambitioniertes Bauprogramm, zu dem sowohl die Errichtung hellenistischer Städte (z.B. Sebaste) mit hellenistischen Göttertempel gehört, aber auch die bauliche Erneuerung Jerusalems mit starken Mauern (Klagemauer) und ein Neubau des Tempels, genau nach den heiligen Maßen Ezechiels in prachtvoller Ausführung (Josephus, ant. 15,11; bell. 5,5). Herodes bestimmt die Hohenpriester. Vor Mord und Todschatz in der eigenen Familie und gegenüber möglichen Konkurrenten schreckt er nicht zurück. Er stirbt 4. Chr. und wird im Herodeion beigesetzt.

f. In seinem Testament, das in Rom schließlich anerkannt wurde, hat Herodes das Reich unter seine Söhne aufgeteilt:

- Judäa, Samaria und Caesarea fallen an Archelaos. Er hat außerdem die Aufsicht über Aschdod, Jamnia und Phasaelis, die der Schwester des Herodes, Salome, gehören.
- Galiläa und Peräa gehen an Herodes Antipas.
- Batanäa, Trachonitis, Auranitis, Paneas und andere nördliche Gebiete erhält der Tetrarch („Vierfürst“) Philippus.

Keiner der Söhne hatte das Format des Vaters. Es bricht wiederum eine Zeit der Unsicherheit an (Josephus, ant. 17,13 – 19,9; bell. 2,7-12).

g. Archelaos erweist sich am wenigsten in der Lage, den Aufgaben gerecht zu werden. 6. n. Chr. wird er von Augustus nach Vienne (bei Lyon in Frankreich) verbannt. Judäa wird römische Prokuratur, zugeordnet der kaiserlichen Provinz Syrien, aber mit starken Sonderrechten. An der Spitze steht ein Prokurator, der in der Regel aus römischem Rittergeschlecht stammen soll. Regierungssitz ist Caesarea am Meer. Der Tempelkult wird toleriert und geschützt. Das Synhedrion hat beschränkte Gerichtsbarkeit und Polizeigewalt. Der bekannteste Prokurator ist Pontius Pilatus (26 v. Chr. – 36 n. Chr.).

h. Herodes Antipas regiert von 4.v. – 39 n.Chr. über Galiläa. Er, der „Fuchs“ (Lk 13,32), ist Jesu Landesherr. Seine Residenz ist erst Sepphoris, dann das von ihm neu gegründete und nach dem römischen Kaiser benannte Tiberias. Er ist der Mörder des Täufers Johannes (Mk 6,17-29 parr.; Jos., ant. 18). Sein Ehrgeiz führt schließlich zu seinem Fall. 39 n. Chr. setzt Kaiser Caligula ihn ab und verbannt ihn nach Lyon, nachdem er den Königstitel für sich beansprucht hatte.

i. Die neue Herrschergestalt in Palästina unter der Ägide der Römer ist der Herodesenkel Agrippa. Er übernimmt 37 das Gebiet des Philippus, 39 auch das des Antipas und darf sich König nennen. 41 n. Chr. überträgt ihm Claudius sogar die Herrschaft über die Prokuratur Judäa. Er gibt sich als frommer Jude, der mit den Römern bestens auskommt (und hat auch selbst viel Zeit in der Hauptstadt verbracht). Nach seinem plötzlichen Tod, der in Apg 12,21-23 drastisch beschrieben und als Strafe Gottes für seine Blasphemie gedeutet wird, verschärfen sich die Verhältnisse.

j. Claudius überträgt nach Agrippas Tod Judäa mitsamt allen dazugewonnenen Gebieten wieder einem römischen Prokurator. Die Prokuratoren

- Ventidius Cumanus (48-52),
- Antonius Felix (52-60),
- Porcius Festus (60-62),
- Albinus (62-64) und
- Gessius Florus (64-66)

lassen oft das nötige Gespür missen.

#### *Literatur:*

*Linda-Marie Günther*, Herodes der Große, Darmstadt 2005.

- (Hg.), Herodes und Rom, Stuttgart 2007.

- (Hg.), Herodes und Jerusalem. Stuttgart 2009.

*Werner Eck*, Judäa – Syria Palästina. Die Auseinandersetzung einer Provinz mit der römischen Politik Tübingen 2014.

, Rom und Judäa. Fünf Vorträge zur römischen Herrschaft in Judäa. Tübingen 2007.

### 3.2 Die Anfänge der christlichen Kirche

#### a. Die Anfänge der Kirche sind vielfältig.

- Die Anfänge der christlichen Kirche liegen in der Verkündigung Jesu selbst, insofern er Jünger in seine Nachfolge gerufen und ihnen den Auftrag gegeben hat, ihrerseits wie er das Evangelium der Gottesherrschaft zu verkünden (vgl. Mk 1,16-20 parr.; 3,13-19 parr.; 6,6b-13 parr.).
- Die Anfänge der Kirche liegen in der Auferweckung Jesu, weil sie zu Erscheinungen führt, die ihrerseits zur Sendung und Verkündigung führen (1Kor 15,1-11).
- Die Anfänge der Kirche liegen im Pfingstfest, weil dort der Geist zur ersten öffentlichen Proklamation des Evangeliums führt (Apg 2,1-13).

Diese Pluralität der Anfänge bedeutet keine Willkür, sondern bezeichnet einen Prozess, der die Erinnerung an Jesus mit dem Osterglauben und die Bevollmächtigung durch Jesus mit der Begabung durch den Geist verbindet.

b. Der Prozess der Kirchenbildung durchläuft mehrere Phasen, in denen sich herausstellt, worin ihre Mission liegt. In diesen Phasen ist es nicht so, dass die Kirche erst langsam entsteht, sondern so, dass entsteht, was die Kirche ist. Deshalb sind die Eingangsphasen charakteristisch, aber die Erscheinungsformen nicht *eo ipso* normativ. Wesentlich für die Kirche ist allerdings ihre Reformfähigkeit, die am Anfang besonders ausgeprägt war.

c. Quellen sind neben der Apostelgeschichte in erster Linie die neutestamentlichen Briefe, weil sie Gemeindegestaltungen widerspiegeln, besonders die Paulusepisteln, weil sie die ältesten Zeugnisse sind. Die frühesten Zeugnisse aus jüdischen und römischen Quellen sind unscharf. Der klarste Text ist der Briefwechsel zwischen Plinius dem Jüngeren und Kaiser Trajan 112-115 n. Chr.

#### 3.2.1 Die Urgemeinde in Jerusalem

a. Durch die lukanische Darstellung und durch Notizen der Paulusbriefe (vgl. nur Gal 1,2) ist die Urgemeinde von Jerusalem als Keimzelle der Kirche bekannt.

b. Den Kern der Urgemeinde bilden die Jünger Jesu; hinzu treten Mitglieder seiner Familie, darunter seine Mutter Maria. Seit dem Pfingstfest wächst die Gemeinde stürmisch, weil sie unter den Juden Jerusalems aktiv Mission treibt.

Die Pluralität des Judentums spiegelt sich in der Urgemeinde. Pfingsten sind Judenchristen aus der Diaspora zum Wochenfest als Pilger in Jerusalem versammelt (Apg 2,9f.), aus denen sich die ersten Täuflinge bilden (Apg 2,37-42). Die Urapostel kommen aus Galiläa, die Neumitglieder meist – als Pilger oder Einwohner – aus Jerusalem, darunter herausragende Gestalten wie der zeitweise Paulus-Partner Silas/Silvanus (Apg 15,22-29.32.40; 16-17; 2Kor 1,19; 1Thess 1,1), der (Co-)Autor des Ersten Petrusbriefes (1Petr 5,12), und Johannes Markus (Apg 12,12), zeitweise Missionsmitarbeiter des Paulus und des Barnabas (Apg 13-14). Eine Schlüsselrolle werden die „Hellenisten“ spielen, mit Figuren wie dem Paulus-Mentor Barnabas (Apg 4,46; 9,27 u.ö.), dem Erzmärtyrer Stephanus und dem Samaria-Missionar Philippus (Apg 6,5). Auch Sadduzäer (Apg 6,7: „Priester“) und Pharisäer (Apg 15,5) stoßen zur Urgemeinde. Arme und Reiche kommen in der Urgemeinde zusammen und teilen ihre Güter (Apg 4,32-37). In der Öffentlichkeit reden Männer, aber intern haben Frauen eine wichtige Rolle (Apg 12,12), angefangen mit Maria, der Mutter Jesu.

- c. Für das lukanische Bild der Urgemeinde sind drei Lebensorte typisch:
- der Tempel, den die Jünger getreu dem jesuanischen Vorbild (Lk 19,28-48) und göttlicher Weisung folgend (Apg 5,20) zu einem Ort des Gebetes (Lk 24,53; Apg 2,46; vgl. Apg 22,17), des Heilens (Apg 3,1-10) und der Lehre (Apg 3,11-26; 5,21.25.42) machen – während von einer Teilnahme am Opferkult nicht die Rede ist (vgl. Lk 2),
  - die Synagoge (Apg 6,9), wo aber schnell Konflikte ausbrechen,
  - das Haus (Apg 2,2.46; 5,42; 12,12), in dem sie privat unterkommen, weil gastfreundliche Männer und Frauen die Tür öffnen und die Gemeinde beherbergen – ein Erfolgsmodell des gesamten Urchristentums, das jüdischen Vorbildern folgt.

In der Spannung dieser Orte zeigt sich die Verwurzelung im Judentum ebenso wie die allmähliche Trennung der Wege, die Anknüpfung an traditionelle, geheiligte Institutionen, besonders die Familie und das Haus, aber auch ihre Umwandlung zu einer Familie, einem Haus der Glaubens.

- d. Aus dem Konflikt um die Witwenversorgung (Apg 6,1-7) ist zu ersehen, dass es eine – zweitweise – räumliche Trennung nach Sprachgruppen gegeben haben wird:
- eine Gruppe bilden die „Hebräer“, aramäisch sprechende Judenchristen,
  - und eine andere Gruppe bilden die „Hellenisten“, griechisch sprechende Judenchristen<sup>8</sup>.

Diese Organisationsform orientiert sich gleichfalls am jüdischen Vorbild Jerusalemer Synagogengemeinden, die z.T. nach Herkunftsorten und Sprachen aufgeteilt waren (vgl. Apg 6,9).

e. Ansatzweise lassen sich auch Leitungsformen erkennen, allerdings nicht einheitlich und in den neutestamentlichen Quellentexten immer mit dem Vorzeichen der Frage, wie weit spätere Entwicklungen zurückprojiziert werden.

- Nach Lukas sind die „Apostel“ die genuinen Leiter der Gemeinde.
  - Aus ihren Reihen kommen die wichtigsten Sprecher, an erster Stelle Petrus.
  - Sie sind verantwortlich in der Caritas engagiert (Apg 4,35.37).
  - Sie entscheiden den Streit um die Witwen der „Hellenisten“ – im Konsens mit der ganzen Gemeinde (Apg 6,1-7).

Sie sind aber nicht eigentlich die lokalen Leiter, sondern von Jerusalem aus missionarisch aktiv. Die Zwölf beziehen sich auf die Kirche als ganze.

- Auf dem Apostelkonzil spielen nach Apg 15,2.4.6.22f.; 16,4; 21,18 die „Ältesten“ eine erhebliche Rolle (wie in den Synagogengemeinden), nach Paulus aber die „Säulen“ (Gal 2,9), was eher an ein theologisches Bild der Kirche als Tempel (und der Leiter als Priester) denken lässt.
- Die Führungsfigur wird Jakobus (Apg 12,17; 15,13-21; 21,18). Er ist nicht der „der erste Papst“ (M. Hengel), aber auch für Josephus eine Respektsperson, der 62 n. Chr. wegen angeblicher Schmähung des Gesetzes hingerichtet worden ist.

Die Leitungsformen sind jüdisch geprägt. Sie sind apostolisch grundiert, finden dann aber zu nachapostolischen Formen.

---

<sup>8</sup> Cf. *Wolfgang Kraus*, Zwischen Jerusalem und Antiochia. Die „Hellenisten“, Paulus und die Aufnahme der Heiden in das endzeitliche Gottesvolk (SBS 179), Stuttgart 1999.

### 3.2.2 Der Durchbruch zur Heidenmission von Antiochia aus

- a. Neben Jerusalem entwickelt sich die syrische Hauptstadt Antiochia zu einer zweiten Zentrale des frühesten Christentums. Lukas lässt einige wichtige Stationen der Geschichte erkennen. Auch bei Paulus ist Antiochia eine Schlüsselstadt.
- b. Nach Apg 11,19-26 entsteht die Gemeinde, weil in Jerusalem die „Hellenisten“ – im Gegensatz zu den „Aposteln“ – nach dem Martyrium des Stephanus verfolgt werden und fliehen müssen (Apg 8,1-4). Stephanus wird Tempelkritik und Gesetzeskritik vorgeworfen (Apg 6,13). So wird beides auch Grund der Verfolgung gerade dieses Gemeindeteils gewesen sein. Das passt zu der Überlieferung, dass Philippus, gleichfalls einer der Sieben (Apg 6,1-6), die Samariter missioniert und den Äthiopier getauft hat (Apg 8).
- c. Als Spezifikum der Gemeinde von Antiochia wird überliefert, dass dort erstmals auch aktive Heidenmission getrieben worden sei (Apg 11,20) – woraus sich erklären lassen, dass dort die Christen erstmals „Christen“ genannt worden seien (Apg 11,26).
- d. Eine Schlüsselrolle spielt Barnabas. Er, ein Zypriot, ist eine Vertrauensperson der Urgemeinde (Apg 4,36). Er wird als „controller“ nach Antiochia geschickt und überzeugt sich dort von der Qualität der geleisteten Arbeit (Apg 11,22f.). Er tut aber noch mehr: Nachdem er zuvor schon Saulus/Paulus mit den Aposteln zusammengebracht hatte (Apg 9,27), holt er jetzt Paulus aus Tarsus, um mit ihm zusammen in Antiochia und von Antiochia aus zusammenzuarbeiten (Apg 11,25f.). Die erste Missionsreise ist das wichtigste Ergebnis (Apg 13-14).
- e. Die Verbindung mit Jerusalem bleibt eng. Nach Apg 11,27-30 äußert sie sich in einer Spendenaktion für die notleidenden Christen Judäas, veranlasst durch einen Propheten namens Agabus: Diakonie ist ein Wesenselemente ekklesialer Koinonia.
- e. Apg 13,1ff. erlaubt Rückschlüsse auf die Organisation der Gemeinde von Antiochia. Sie wird von „Propheten und Lehrern“ geleitet. Das ist ein paulinisches Modell (vgl. 1Kor 12,28: „Apostel, Propheten, Lehrer“; Eph 4,11: Apostel / Propheten – Evangelisten, Hirten und Lehrer), wobei in der Forschung strittig ist, ob Lukas ein paulinisches Modell projiziert oder Paulus (was wahrscheinlicher ist) ein antiochenisches transformiert. Nach Apg 13,2 gibt es eine kollektive Führung, in die Saulus/Paulus bereits (als letzter) aufrückt.
- f. Die antiochenische Mission ist so erfolgreich, dass es Protest gibt, der nach Apg 15 und Gal 2,1-10 in Jerusalem ausgetragen wird – wobei die „Säulen“ die Linie von Paulus und Barnabas unterstützen, nicht aber die Kritik christlicher Pharisäer, die an der Beschneidung von Männern festhalten.<sup>9</sup>
- g. In Antiochia kommt es nach Gal 2,11-14 zum Streit über die Tischgemeinschaft zwischen Juden- und Heidenchristen, der von Jerusalem aus wegen des wachsenden jüdischen Drucks (vgl. Apg 12) angefeuert wird und Paulus zu isolieren scheint – der sich aber nach Gal 2,15-21 mit der Rechtfertigungslehre Gehör verschafft hat.

---

<sup>9</sup> Vgl. *Th. Söding*, Das Apostelkonzil als Paradebeispiel kirchlicher Konfliktlösung. Anspruch, Wirklichkeit und Wirkung, in: Joachim Wiemeyer (Hg.), *Dialogprozesse in der katholischen Kirche. Begründungen – Voraussetzungen – Formen*, Paderborn 2012, 25-34.

h. Antiochia bleibt für Paulus auch nach dem Streit die Muttergemeinde und Anlaufstation, wiewohl er nicht von ihr abhängig ist, sondern seine eigenen Wege geht. Antiochia wird zu einem Sammelbecken juden- und heidenchristlicher Theologien. Von Antiochia aus wird Syrien zu eine der Hauptwachstumsregionen des frühen Christentums.

*Weiterführende Literatur:*

*Th. Söding*, Apostel gegen Apostel. Ein Unfall im antiochenischen Großstadtverkehr (Gal 2,11-14), in: Reinhard von Bendemann – Markus Tiwald (Hg.), Das frühe Christentum und die Stadt (BWANT 198), Stuttgart 2012, 92-113.

### 3.2.3 Die Missionsreisen des Paulus

#### a. Nach der Apostelgeschichte hat Paulus drei große Missionsreisen unternommen

- Die erste Reise (Apg 13-14) beginnt Paulus als Juniorpartner des Barnabas; er wird aber bald schon der Wortführer. Sie führt in beider erweiterte Heimat: Zypern, Perge, Antiochia Pisidia, Ikonion, Lystra, Derbe und retour. Beide treiben die antiochenische Mission voran, auch Heiden zu taufen (Apg 11,20). Im Zuge dessen überwinden sie Sprach- und Kulturgrenzen: Sie dringen bis nach Lykaonien in nicht-griechische, genuin heidnische Regionen vor.
- Nach dem Apostelkonzil (Apg 15) kommt es zum Streit mit Barnabas (Apg 15,36-41). Beide treiben fortan eine eigene Mission. Lukas bleibt in der Apostelgeschichte bei Paulus. Seine zweite Missionsreise ist eine durch und durch paulinische. Hier führt der Missionsweg bis nach Kleinasien und Griechenland (Apg 16,1 – 18,22). Paulus knüpft in Lykaonien an, wo er seinen wichtigsten Mitarbeiter Timotheus gewinnt (Apg 16,1-4), und weitet dann den Radius aus: Phrygien, Galatien, Mysien und Troas (also nicht im Kerngebiet von Kleinasien, sondern an der Peripherie), dann weiter nach Makedonien und Griechenland mit den Stationen Philippi, Thessalonich, Beröa, Athen, Korinth und über Ephesus, die Hauptstadt der römischen Provinz Asien, zurück nach Antiochia. Auf dieser Missionsreise ist der vermutlich älteste erhaltene Paulusbrief geschrieben worden: der Erste Thessalonicherbrief, ca. 50 n. Chr. von Korinth aus.
- Die dritte Missionsreise (Apg 18,23 – 22,17) ist gleichfalls eine in ganz paulinischer Regie; sie dient aber nicht eigentlich der Gründung neuer Gemeinden, sondern der Konsolidierung und Entwicklung der gegründeten Gemeinden; sie ist eine Supervisionsreise, die Paulus antritt, um seine Mission der Ägäis zum Abschluss zu bringen. Stationen sind Ephesus, Makedonien, Griechenland (Korinth) und via Troas und Milet per Schiff weiter nach Tyros und Ptolemais, weil Jerusalem das Ziel ist, wo die Kollekte der Heidenchristen überreicht werden sollte, die auf dem Apostelkonzil vereinbart worden war.

Paulus hat eine Spanienmission geplant, die er über Rom betreiben wollte (Röm 15,14-29), hat sie aber nicht, wie geplant, durchführen können, weil er in Jerusalem verhaftet wurde und erst nach langen Gefängnisjahren als Gefangener die Hauptstadt erreichen konnte (Apg 21-28). Ob er Spanien noch erreicht hat, lässt sich aus den Quellen nicht ersehen.

Die Missionsreisen knüpfen an die Sendung der Jünger durch Jesus in Israel an, über Land zu ziehen, um das Evangelium zu verbreiten, setzen das Modell aber in den globalen Horizont, der durch die Auferstehung Jesu eröffnet worden ist und den Kern der Berufung des Paulus ausmacht (Gal 1,16: „... in mir seinen Sohn zu offenbaren, damit ich ihn den Völkern verkünde“).

b. Paulus war bei weitem nicht der einzige reisende Apostel; auch Petrus war unterwegs. Ebenso andere, von denen aber im Neuen Testament allenfalls angedeutet wird, dass sie missioniert haben. Spätere Legenden prägen das Bild, das die Apostel die Welt unter sich aufgeteilt hätten und jeder für eine bestimmte Region verantwortlich war; so verbindet die Überlieferung Thomas mit Indien.

c. Die Missionsmethoden des Paulus lassen sich im Spiegel seiner Briefe und der Apostelgeschichte recht gut erkennen.

- Paulus verfolgt eine Strategie. Er hat den Blick eines Strategen. Er ordnet die Welt nach Hauptstädten und Provinzen, wie das laut den antiken Quellen nur militärische, juristische und politischen Spitzenkräfte getan haben.
- Paulus nutzt die Infrastruktur des römischen Reiches. Er folgt den großen Verkehrsstraßen; er nutzt den intensiven Schiffsverkehr auf der Ägäis; er gründet gezielt christliche Gemeinden in den großen Städten, den Handelszentren und Verwaltungsmetropolen; er geht an die Orte öffentlicher Diskussion, den Marktplatz (die Agora), und nutzt die antiken Bildungseinrichtungen (den Hörsaal des Tyrannus – Apg 19,9); er pocht auf sein Recht als römischer Bürger (Apg 16,37); er nutzt die Freiheiten des Stadtlebens.
- Paulus knüpft missionsstrategisch an die Präsenz des Judentums in den Synagogen der Diaspora an. Dort findet er nicht nur jüdische Menschen, denen mit der Bibel wesentliche Voraussetzungen des christlichen Glaubens gegeben waren, sondern auch „Gottesfürchtige“, die wesentliche Inhalte des Judentums übernommen haben, den Monotheismus und die Zehn Gebote, aber nicht voll übergetreten sind, weil sie nicht erwünscht waren oder es selbst nicht wünschten, z.B. wegen der Beschneidung oder den starken Beschränkungen in der sozialen Kommunikation durch die Reinheitsgebote. Aus dem Kreis der Gottesfürchtigen findet Paulus die größte Anfangsresonanz. Lukas erzählt, dass es regelmäßig zu Konflikten mit den örtlichen Synagogen gekommen sei; das ist eine Stilisierung mit historischen Anhaltspunkten. Auf Dauer konnte die christliche Gemeinde unter dem Dach der Synagoge nicht bleiben.
- Paulus verfolgt die Missionsstrategie, vor Ort das Fundament der Kirche zu legen (1Kor 3,10-17); er setzt auf die Gastfreundschaft derer, die ihr Haus der christlichen Gemeinde öffnen, damit das Haus des Glaubens von den Gläubigen weiter aufgebaut werden kann (Apg 2,46; 5,42; Röm 16,5; 1Kor 11,34; 16,19; Phlm 2). Paulus nutzt vorgegebene Organisationsmodelle, um die christliche Gemeinde zu stabilisieren. Nach Apg 14,23 hat er zusammen mit Barnabas nach jüdischem Vorbild Presbyter (Älteste) in jeder Gemeinde durch Handauflegung eingesetzt (was von vielen als anachronistische Projektion durch Lukas beurteilt wird, weil in den genuinen Paulusbriefen Presbyter nicht erwähnt werden); in Phil 1,1 redet er „Vorsteher (Episkopen) und Diakone“ an, was auf die Übernahme hellenistischer Vereinsstrukturen hindeuten kann; in 1Kor 12,28 nennt er Apostel, Propheten und Lehrer an der Spitze von Charismen, die das Gemeindeleben tragen.
- Paulus bleibt immer nur relativ kurze Zeit vor Ort. Er setzt darauf, dass sich die Gemeinden weiterentwickeln und auf ihre Umgebung anziehend wirken, aber auch um Akzeptanz und Verständlichkeit (1Kor 14,23ff.) sich mühen, so dass sie nach innen und außen wachsen (1Kor 14). Wenn eine Hausgemeinde zu groß wird, bildet sich eine neue, z.B. in einem anderen Stadtteil (vgl. Röm 16,1f.). Die Urkirche pflanzt sich durch Zellteilung fort. Nach paulinischer Theologie ist die Kirche anfangs zwar klein, aber keine Sekte (vgl. 1Kor 5). Die Christen versuchen nicht, geschlossene Gebiete zu kultivieren, sondern als Sauerteig zu wirken.

Wesentliche Voraussetzungen waren die „Koine“, eine gemeinsame Sprache, die gemeinsame politische Ordnung und die gute Infrastruktur.



### 3.2.4 Die nachapostolischen Strukturen der Gemeinden

a. Bei der Frage nach dem „Amt“ – oder besser: dem „Dienst“ (*diakonia, ministerium*) – in der Kirche muss die Kritik an Formen der Amtsausübung und an Regeln der Zulassung von der Frage nach seinem Sinn und seinem Stellenwert unterschieden werden. Das neutestamentliche Bild ist stark durch die paulinische Tradition geprägt (Briefe, Apostelgeschichte). Sie ist im Prozess der Kanonisierung – nicht ohne Modifikationen – normativ geworden.

Durch die exegetische Erschließung anderer Traditionen (Evangelien, Katholische Briefe, Johannesoffenbarung) und in der Optik sozialgeschichtlicher, psychologischer, kontextueller Methoden der Exegese zeichnet sich ein erheblich differenziertes Bild ab; freilich stellt sich die Geltungsfrage.

b. Nach dem Neuen Testament gibt es keine Kirche ohne Amt; denn es gibt keine Kirche ohne Apostel. Vom Dienst der Apostel her versteht sich auch das kirchliche Amt. Die Apostel sind im paulinischen Sinn die Zeugen der Auferstehung Jesu, die zur missionarischen Verkündigung des Evangeliums (1Kor 15,1-11) und zur Gründung der Kirche (1Kor 3,10-19) gesandt worden sind. Nach Lukas beginnt die Linie mit der Einsetzung der Zwölf durch Jesus (Mk 3,13-19 par. Lk 6,12-16). Durch die Apostel ist die Kirche mit dem Evangelium Jesu verbunden.

c. Die Apostel haben nach 1Kor 12 auch die Aufgabe, in den Gemeinden die Charismen, Dienste und Kräfte, die der Heilige Geist weckt, zum Zuge kommen zu lassen, zu koordinieren und zu motivieren. Basis der Geistverleihung ist die Taufe. Sie begründet die Einheit und Gemeinschaft in Christus (Gal 3,26ff.), die durch die Eucharistie erneuert und intensiviert wird (1Kor 10,16f). Die Vielfalt der charismatischen Dienste ist auf die Vielfalt der individuellen Begabungen und die Vielfalt der Aufgaben abgestimmt, die in der Kirche und von ihr zu erfüllen sind.

d. Paulus knüpft ein enges Netz von Männern und Frauen, die teils als seine persönlichen Mitarbeiter seinen Kontakt mit den Gemeinden verbessern (besonders Timotheus und Titus), teils Verantwortung in den Gemeinden vor Ort übernehmen. Aufgaben des Lehrens und der Prophetie (1Kor 12,28) sowie der Gemeindeleitung (Phil 1,1: Episkopen und Diakone) scheinen sich schon zu seiner Zeit amtlich verfestigt zu haben.

In noch stärker judenchristlich dominierten Räumen scheint sich in der ersten Zeit eine Presbyterverfassung (mit „Ältesten“) nach synagogalem Vorbild herausgebildet zu haben (Apg 11,30; 14,23; 15,2.4.6.22f.; 16,4; 20,17.28; 21,18).

Bei Paulus und bei Lukas bleibt der Bezug sowohl der charismatischen und episkopalen als auch der presbyterialen Dienste auf die Apostel konstitutiv.

e. In der Zeit nach dem Tode der Apostel muss die Aufgabe gelöst werden, die Kontinuität zum apostolischen Evangelium zu wahren. Zum einen muss das, was die Apostel *erstmalig* getan haben, fortgesetzt werden: Evangeliumsverkündigung, Sakramentspendung, Gemeindeleitung, Katechese. Zum anderen muss das, was die Apostel *einmalig* getan haben, in dieser Einmaligkeit gewahrt und immer neu fruchtbar gemacht werden: die Gründung der Kirche durch die ursprüngliche Bezeugung Jesu Christi.

f. In den Briefen der Paulusschule zeigt sich, dass die apostolische Gründung als Wesensmerkmal der Kirche erkannt wird (Eph 2,20f.). Die Überzeugung wächst, dass der Geist Gottes der Kirche die Gaben gibt, die sie zum Wachstum im Glauben braucht; dazu gehören Dienste der Gemeindeleitung; genannt werden „Propheten, Hirten und Lehrer“ (Eph 4,7-16).

g. In den Pastoralbriefen an Timotheus und Titus bildet sich, stimuliert in harten Auseinandersetzungen um die rechte Lehre, um der Kontinuität des Glaubens willens die Form des kirchlichen Amtes heraus, die in der katholischen und orthodoxen Kirche verbindlich geworden ist: Für die öffentliche Lehre und die pastorale Leitung der Ortskirche ist ein Bischof (1Tim 3,1-7) verantwortlich, der aus dem Kreis der Presbyter berufen wird (Tit 1,6f.) und dem Diakone (1Tim 3,8-13) zur Seite stehen. Sie werden durch Handauflegung eingesetzt (1Tim 1,18; 4,14; 5,22; 2Tim 1,6; vgl. Apg 14,23), durch die ihnen der Geist das Charisma verleiht, das Amt auszuüben.

h. Der Ausschluss der Frauen aus dem kirchlichen Leitungsamt (vgl. 1Kor 14,34ff.) wird (in 1Tim 2,12-15; vgl. 2Tim 3,6f.) mit einer fragwürdigen Genesis-Exegese begründet, hat aber wohl mehr mit dem Renommee der Gemeinde bei den Nichtchristen und ihrer Vertretung nach außen zu tun (1Tim 3,7). Paulus kennt neben dem missionierenden Ehepaar Priska (Priscilla) und Aquila, „meine Mitarbeiter in Christus“ (Röm 16,3; Apg 18,2), die „Diakonin“ von Kenchraea Phoebe (Röm 16,1) und „Andronikus und Junia, die zu meinem Volk gehören und mit mir zusammen im Gefängnis waren; sie sind angesehene Apostel und haben sich schon vor mir zu Christus bekannt“ (Röm 16,7).

- i. Die Grundstruktur des kirchlichen Amtes, die sich urchristlich entwickelt, ist
1. charismatisch (vom Geist bestimmt),
  2. diakonisch (auf den Aufbau der Kirche, das Wachstum im Glauben und die Hilfe für die Armen gerichtet)
  3. hierarchisch (in einem göttlichen Prinzip bestehend, der Ordnung der Liebe),
  4. sukzessiv (den Aposteln nachfolgend, Generation um Generation).

1Kor 12,7 formuliert, was alle, die in der Kirche arbeiten, verbindet: Charisma und Diakonia.

1Kor 12,29 hält die Notwendigkeit von Unterscheidungen fest, die aus der von Gott selbst gesetzten Ordnung stammen (1Kor 12,28).

1Tim 4,6 und 2Tim 3,10 sprechen von einer Nachfolge in der Lehre (*successio fidei*),

Nach 2Tim 1,6 und 1Tim 5,22 dient ihr eine Kette von Handauflegungen (*successio ordinis*), durch die das Charisma Gottes verliehen wird (1Tim 4,14; vgl. 1Tim 1,18 und 2Tim 1,6).

Das ist die Substanz der *successio apostolica*.

#### Literatur:

*Th. Söding*, Das Charisma des Dienens. Die Entwicklung von Ämtern in der frühen Kirche. Bewegungen und Gegenbewegungen, in: Walter Krieger – Balthasar Sieberer (Hg.), Ämter und Dienste. Entdeckungen – Spannungen – Veränderungen, Linz 2009, 89-146.

*Markus Tiwald*, Die vielfältigen Entwicklungslinien des kirchlichen Amtes im Corpus Paulinum und ihre Relevanz für heutige Theologie, in: Thomas Schmeller u.a. (Hg.), Neutestamentliche Ämtermodelle im Kontext (QD), Freiburg i. Br. 2010, 101-128.

### 3.3 Der Jüdische Krieg und seine Folgen für Juden und Christen

a. Der Aufstand gegen Rom 66-70 n. Chr. ist eingeschränkt ein „jüdischer Krieg“, obgleich Josephus ihn so nennt. Die Diaspora betrifft er kaum; viele jüdische Städte und die Judenchristen verweigern sich. Die Katastrophe hat eine lange Vor- und Nachgeschichte.

b. Kaiser Claudius überträgt nach Agrippas Tod Judäa mitsamt allen dazugewonnenen Gebieten wieder einem römischen Prokurator. Die Prokuratoren sind oft unfähig und korrupt (s.o. 3.1.2). Auf dem Lande, in Judäa und Galiläa organisieren sich die „Zeloten“ („Eiferer“) und die „Sikarier“ („Dolchmänner“; von *sicarius* – Dolch), die als heilige Krieger nach dem Vorbild der Makkabäer den Aufstand proben, zunächst in einzelnen Terrorakten.

c. Gessius Florus löst 66 n. Chr. durch römische Übergriffe auf jüdische Einrichtungen Unruhen in Caesarea und Jerusalem aus. Eleasar, Sohn des Hohenpriesters, erobert den Tempelplatz und die Burg Antonia und zwingt die Römer zum Rückzug in die Herodesburg. Agrippa II. und die Pharisäer intervenieren, um die Lage nicht eskalieren zu lassen; der Hohepriester selbst schickt sogar Truppen, um zur Beruhigung beizutragen. Es misslingt. Der Hohepriester wird umgebracht, sein Palast gebrandschatzt. Der Krieg bricht aus.

d. Die Aufständischen haben zuerst große Erfolge, weil die Römer überrascht sind und falsch reagieren. In Galiläa kommt es zur Revolte. Masada wird von jüdischen Aufständischen erobert. Der syrische Statthalter, C. Cestius Gallus, belagert Jerusalem erfolglos und wird auf dem Rückzug geschlagen. Die Zeloten bauen ihre Stellung aus und organisieren sich neu.

e. Kaiser Nero schickt 67 n. Chr. den bewährten General Vespasian, der zusammen mit seinem Sohn Titus zunächst in zähem Ringen Galiläa niederwirft. In Jerusalem brechen daraufhin schwere Auseinandersetzungen zwischen den Zeloten und der Bevölkerung aus. Spätestens jetzt verlässt die Urgemeinde Jerusalem und zieht nach Pella in Transjordanien, wo sich dann die Spuren verlieren werden. 68 zieht Vespasian einen Belagerungsring um Jerusalem, gewinnt die Kontrolle über Peräa, über die Küstenebene, Idumäa, Samarien, Jericho. Im Dreikaiserjahr 68/69 nach dem Tode Neros wartet Vespasian ab. In Jerusalem spitzt sich die Lage katastrophal zu. Simon bar Giora drängt die Zeloten unter Johannes von Gischala in den Tempelbezirk zurück. Vespasian wird 69 von den römischen Truppen im Orient zum Kaiser ausgerufen und begibt sich sofort nach Rom. Das Kommando übernimmt Titus. Er braucht mehr als ein Jahr, um Jerusalem Stück für Stück zu erobern. Im August 70 gerät der Tempel in Brand. Die Stadt wird geplündert und stark zerstört.<sup>10</sup> Johannes von Gischala und Simon bar Giora werden 71 im Triumphzug durch Rom geführt. Masada hielt bis 74 aus. Den schließlich Massenselbstmord schildert Josephus in großer Eindringlichkeit (bell. 7,252-406).

f. Vespasian macht Judäa zu einer eigenen Provinz (mit Samaria, Galiläa, Idumäa) unter einem Legaten von senatorischem Rang. Die *Legio X Fretensis* wird bei Jerusalem stationiert. Das Synhedrion muss in Jamnia südlich von Joppe zusammentreten, hat keine politische Bedeutung mehr und konzentriert sich auf die religiöse Konsolidierung des Judentums im Zeichen pharisäischer Toraobservanz.

---

<sup>10</sup> Vgl. J. Hahn (Hg.), *Zerstörungen des Jerusalemer Tempels* (WUNT 147), Tübingen 2002.

g. Den dunklen Schlusspunkt setzt ein zweiter Aufstand 132-135 n. Chr. unter Kaiser Hadrian (117-138) n. Chr.).<sup>11</sup> Die Quellen sind spärlich. Hadrian will Jerusalem als reine römische Stadt wieder aufbauen lassen; auch verbietet er die Beschneidung. Der Führer des Aufstandes wird ein – von seinen Anhängern als Messias verehrter – Simeon Bar Kochba („Sternensohn“). Nach anfänglichen Schwierigkeiten wird die Rebellion durch Sextus Julius Severus niedergeworfen, Bar Kochba kommt um, Jerusalem wird als *Julia Aelia Capitolina* neu aufgebaut; auf dem Tempelplatz wird Zeus verehrt, auf dem Gelände der späteren Grabeskirche Venus, in Bethlehem Adonis. Jüdisches Leben endet nicht, so wenig wie judenchristliches. Aber es hat keinen anerkannten Status mehr – für sehr lange Zeit.

---

<sup>11</sup> Vgl. *Peter Schäfer (Hg.), The Bar Kokhba War reconsidered, Tübingen 2003.*

#### 4. Personen

a. Für das Judentum und das Christentum der Anfangszeit sind bestimmte Personentypen charakteristisch – nicht nur Individuen, sondern Rollen, die von Menschen ausgefüllt werden müssen. Diese Rollen ergeben sich aus den Institutionen im kulturellen Umfeld. Sie sind hier wie da entscheidend religiös geprägt, weil sowohl für das Judentum wie für das Christentum die Gottesbeziehung signifikant ist. Die Personenrollen unterscheiden sich aber deutlich, weil das Judentum in Palästina auch eine Art staatliche Größe unter der Vorherrschaft der Römer gewesen ist, nicht ohne starke Oppositionen und Freiräume, während das Christentum eine transnationale, transkulturelle, transpolitische Reformbewegung gewesen ist, die ihre Institutionen erst noch finden musste.

b. Einige wenige Rollen können ausgewählt und mit Namen verbunden werden. Die strukturelle Differenz dient nicht der Kontrastierung, sondern der phänomenologischen Konturierung, die anzeigt, dass ein Auseinandergehen nur eine Frage der Zeit gewesen ist und die wechselseitigen Verbindungen bleiben.

##### 4.1 Hohepriester und Rabbinen

a. Zwei Personentypen ragen im Judentum der Zeit Jesu und der frühen Kirche hervor: die Hohenpriester, denen der Tempel anvertraut ist, und die Rabbinen, die auf der Basis der Pharisäer die Konsolidierung des Tempels nach 70 n. Chr. organisiert haben.

b. Die Quellenlage ist prekär, weil es Eigentexte der Personentypen nicht oder nur unsicher gibt. Wohl aber gibt es – bei Flavius Josephus und im Neuen Testament, selten bei römischen Historikern – Beschreibungen, die ausgewertet werden können. Die Archäologie bringt viele Informationen über die Stadt Jerusalem und das Heiligtums, aber fast nichts über die charakteristischen Profile von Strömungen und Bewegungen.

##### 4.1.1 Die Hohenpriester und die Sadduzäer

a. Die Sadduzäer haben im Neuen Testament ein besonders schlechtes Image, weil sie – im Gegensatz zu den Pharisäern – direkt für den Tod Jesu verantwortlich gemacht werden und theologisch meilenweit von Jesus distanziert gewesen sind. Die Tempelaktion (Mk 11,15-19 parr.) zeigt die Dramatik des Gegensatzes, die unfreiwillige Prophetie des Kaiaphas (Joh 11,49-52) die Dramatik des Konfliktes. Auch die antiken Quellentexte, nicht zuletzt Josephus, sind den Sadduzäern nicht besonders wohlgesonnen. Das erschwert die Rückfrage. In der heutigen – christlichen, jüdischen und profanen – Geschichtsschreibung kommen die Sadduzäer gleichfalls meistens schlecht weg, weil sie antipharisäisch eingestellt gewesen sind. Oft werden sie als reine Opportunisten dargestellt, denen es nur um den Machterhalt mittels des Tempels gegangen sei. Desto wichtiger ist es deshalb, auf Zwischentöne zu achten und nach den Gründen für ihre lange Zeit erfolgreiche Herrschaft zu fragen, die sie im Schatten der Römer ausgeübt haben, bis zur Zerstörung des Tempels.

b. Die Position der Sadduzäer erklärt sich weniger durch Reflexion als durch Ritus und weniger durch Theologie als durch Politik. Die Sadduzäer bilden nach Josephus eine eigene Partei, die mit den Priestern sympathisiert, ohne mit ihnen deckungsgleich zu sein.

#### 4.1.1.1 Die historischen Entwicklungen

a. Die führenden Jerusalemer Priester, die Sadduzäer, leiten sich von Zadok ab (2Sam 8,17; 15,24-29.35f. u.ö.; 1Kön 1,39ff.; 2,35) und unterscheiden sich dadurch von den einfachen „aaronitischen“ Priestern. In hellenistischer Zeit haben die Oniaden das Priestertum inne. In makkabäischer Zeit kommt es zur Spaltung: Eine Richtung wandelt sich zu den Sadduzäern, die Opponenten sind mit den Essenern verbunden und stellen sich in einigen Qumran-Schriften dar, wieder andere wandern nach Ägypten aus und schaffen in Heliopolis einen eigenen Tempel.

b. Nach den massiven Hellenisierungsversuchungen unter Antiochus IV. Epiphanes, die starken Widerhall in Jerusalem gefunden, aber auch den Aufstand der Makkabäer ausgelöst haben, gelingt im Jahr 164 v. Chr. die Wiedereinweihung des Jerusalemer Tempels, derer das jüdische Chanukka-Fest gedenkt (vgl. 1Makk 4,56-59). Die Akra (Tempelburg) bleibt jedoch seleukidisch.

c. Der Aufstand der Makkabäer zielt – bei allem Auf und Ab – immer auch auf die Unversehrtheit des Tempels und die Durchführung eines reinen Kultes. Allerdings wird im Laufe der verwickelten Kämpfe auch immer deutlicher die politische Schlüsselstellung des Hohenpriesters erkannt. Der Makkabäerführer Jonathan, der auf seinen Bruder Judas Makkabäus folgt (1Makk 9,23 - 12,52), führt vor dem Hintergrund seleukidischer Machtkämpfe einen neuen Guerillakrieg von der Wüste Juda aus (1Makk 9,32-49). Während ihm Demetrius politische Gestaltungsrechte zugesteht, wird er nach dem Tode des Alkimus (1Makk 9,54-57) 152 v. Chr., obgleich zwar Priester, aber nicht Oniade, zum Hohepriester (1Makk 10,15-21), eingesetzt von Alexander Balas. Von ihm gefördert, kann er seine politisch-religiöse Macht etablieren (1Makk 10,48ff.). Jonathan widersteht dem Heer des Demetrius II. (1Makk 10,67-89) und festigt dadurch seine Stellung bei Alexander. Nach dem Tode Alexanders (1Makk 10,13-19) arrangiert er sich zwischenzeitlich mit Demetrius (1Makk 11,1-51), schließt Bündnisse mit Sparta und Rom (1Makk 12,1-23), unterliegt aber schließlich dem Druck des Demetrius II. und wird in Ptolemaï's ermordet (1Makk 12,39-52). Gegen die Priesterherrschaft Jonathans gibt es Widerstand von zadokidischen Kreisen, der von einem Teil der Forschung mit den Anfängen der essenischen Bewegung und ihrer Polemik gegen den „Frevelpriester“ in Verbindung gebracht wird, in dem man dann Jonathan zu erkennen glaubt.

d. Erfolgreicher ist der Nachfolger, sein älterer Bruder Simeon (1Makk 12,53-13,31), dem in der Bibel ein Loblied gesungen wird (1Makk 14,4-15). Er regiert als Hohepriester, Ethnarch und Stratege 142-135/4 v. Chr. Ihm gelingt es bereits 141 v. Chr., die Akra zu erobern; er erneuert die Bündnisse mit Sparta und Rom; er schlägt Demetrius II. und wird von Antiochus VII. anerkannt (1Makk 15,1-14). Allerdings wird er bei einem Bankett bei Jericho von seinem Schwiegersohn Ptolemaios ermordet. (Damit endet das Erste Makkabäerbuch.)

#### 4.1.1.2 Die Hasmonäer

a. Simeons Sohn agiert 135/4-104 als Johannes Hyrkanos I. Er begründet die Dynastie der Hasmonäer. Nach dem Tode Antiochus VII. kann er *de facto* Judäa und Jerusalem unabhängig regieren. Nach 129 v. Chr. beginnt er mit einer Expansion im Ostjordanland, in Samarien, Idumäa und der Dekapolis; vor Zwangsjudaisierung schreckt er nicht zurück (Josephus, *ant.* 13,254-258). Er befestigt Jerusalem, deren Akra immer noch (resp. wieder) seleukidisch ist. Weil die Pharisäer gegen die Verweltlichung opponieren, paktiert Johannes Hyrkanos mit den Sadduzäern (Jos., *ant.* 13,288-298).

b. Unter Johannes Hyrkanos' Nachfolgern kommt es zu blutigen Machtkämpfen. Innere Kämpfe behindern aber nicht militärische Erfolge im durch die Römer beträchtlich geschwächten Seleukidenreich.

- Aristobulos I. (104-103) nennt sich „König“, unterwirft Galiläa und setzt die Politik der Zwangsjudaisierung fort (Jos., *ant.* 11,318f.).
- Alexander Jannaios (103-76 v. Chr.), gleichfalls ein Hyrkanos-Sohn, kann sich gegen die Nabatäer und Syrer durchsetzen, beschwört aber die Opposition der Pharisäer herauf, von denen er vermutlich 800 kreuzigen lässt (4QpNah; cf. 11 QTS 64,6-13).
- Unter seiner Witwe, der Regentin Salome Alexandra (76-67 v. Chr.), beruhigt sich die Lage. Die Pharisäer werden tonangebend (Jos., *ant.* 13,410). Ihren Sohn Hyrkan macht sie zum Hohepriester.
- Nach ihrem Tode besiegt ihr einer Sohn, Aristobul II., den anderen, Hyrkan (II.), der sich mit den Nabatäern verbündet und zu dem die Pharisäer halten, während die Sadduzäer die Gegenpartei ergreifen. Der Hohepriester Onias erleidet das Martyrium (Jos., *ant.* 14,22ff.).

Das Hohepriestertum ist im Tempelstaat Judäa nicht nur das kultische, sondern auch das ökonomische und politische Zentrum. Deshalb war es ebenso begehrt, wie es verehrt wurde, und ebenso korrumpiert, wie es funktionalisiert wurde.

#### 4.1.1.3 Die Sadduzäer unter Herodes und zur Zeit Jesu

a. Unter den Hasmonäern steigen die Sadduzäer auf. Es handelt sich um diejenigen zadokitischen Priester, die angesichts der Usurpationen des Hohepriesteramtes

- weder mit dem „Lehrer der Gerechtigkeit“ eine Sezession organisiert haben, aus der die Essener hervorgegangen sind,
- noch zur Gruppe der Emigranten ins ägyptische Heliopolis gehörten,
- sondern am Jerusalemer Tempel verblieben und deshalb in die Machtkämpfe dort hineingezogen worden sind.

Aufgrund ihres strategischen Arrangements mit den Hasmonäern festigen die Sadduzäer ihre Position. Ihr Handlungsort ist das Synhedrion, in dem sie gewisse kulturautonome Rechte wahrnehmen können.

b. Herodes schaltet zwar den Hohen Rat als Machtzelle aus (Jos., *ant.* XIV 168-176), sorgt aber, selbst kein Jude, sondern Idumäer, dafür, dass Zadokiden Hohepriester werden.

c. Unter den Römern wächst die Macht ebenso wie die Abhängigkeit der Hohepriester, die allesamt Sadduzäer sind. Einerseits erhalten sie das Synhedrion als Operationsbasis mit interner Gerichtsbarkeit und Polizeigewalt zurück (Ios., *ant.* 20.,251); andererseits kann Hohepriester nur sein, wer von den Römern eingesetzt oder bestätigt worden ist.

d. Die Sadduzäer gehören, soziologisch betrachtet, zur Oberschicht. Sie bilden eine Art Priesteradel mit erheblichem politischem Einfluss. Sie sind Realpolitiker, die ein Tempelstaatideal gehabt haben mögen, sich aber von Kompromissen mit diversen Herrschern nicht haben abhalten lassen, vielleicht nicht nur aus Eigennutz, der ihnen aber vielfach unterstellt wird.

e. Im Neuen Testament wie bei Josephus werden zwei Hohepriester besonders erwähnt.

- Hannas war Hohepriester zwischen 6 n. Chr., als Judäa römische Provinz wurde, und ca. 15 n. Chr., als er von Valerius Gratus abgesetzt wurde (Ios., *ant.* XVIII 26.33f.). Auch zur Zeit Jesu war er die graue Eminenz im Hintergrund und deshalb sozusagen *de facto* Hohepriester.
- Ihm folgten seine Söhne.
  - Eleazar ben Hannas (16–17)
  - Josef Kajaphas (18–36), Schwiegersohn von Hannas.
  - Jonathan ben Hannas (36–37 und 44)
  - Theophilus ben Hannas (37–41)
  - Matthias ben Hanan (43).
- (Joseph) Kajaphas<sup>12</sup>, eingesetzt von Valerius Gratus 18 n. Chr., abgesetzt von Vitellius 37 n. Chr. (Ios., *ant.* XVIII 95), protegiert von seinem Schwiegervater Hannas, erlebt eine ungewöhnlich lange Amtszeit. Ein negatives Urteil fällt nicht nur das Neue Testament, das ihm die Verurteilung Jesu anlastet (Mt 26,3.57, Joh 18,13f.24.28f.), sondern auch Josephus, der ihm (in anderen Fällen) Rechtsbeugung vorwirft (Ios., *ant.* 20,199). Nicht besser fällt das Urteil der rabbinischen Überlieferung aus, die auch Korruption erkennen (tMen 13,21; bPes 57a).

Beide sind im Neuen Testament durch ihre Beteiligung an der Kreuzigung Jesu diskreditiert. Die Johannespassion spiegelt wider, dass Hannas die graue Eminenz im Hintergrund gewesen ist.

---

<sup>12</sup> Vgl. Rainer Metzner, Kaiphias. Der Hohepriester jenes Jahres. Geschichte und Deutung (AJEC 75), Leiden / Boston 2010.



#### 4.1.1.4 Theologische Positionen

a. Josephus kennzeichnet die Sadduzäer – nach den Pharisäern – wie folgt (*bell.* II 163-166):

Die Sadduzäer, die zweite Gruppe, leugnen die Vorsehung gänzlich und nehmen von Gott an, er stehe jenseits des Bösen und sehe es nicht einmal an. Sie sagen vielmehr, die Wahl des Guten und Bösen liege beim Menschen und gemäß der von jedem einzelnen getroffenen Entscheidung trete jeder dem einen oder anderen bei. Die Fortdauer der Seele aber und die Bestrafungen und Belohnungen in der Unterwelt lehnen sie ab. ... Bei den Sadduzäern ist das Verhalten untereinander gröber, und der Umgang mit den Stammesgenossen schroff wie mit Fremden.

Ganz ähnlich ist die Beschreibung in den „*Altertümern*“ (*ant.* XVIII 1,4):

Die Lehre der Sadduzäer lässt die Seele mit dem Körper zu Grunde gehen und erkennt keine anderen Vorschriften an als das Gesetz. Sogar gegen die Lehrer ihrer eigenen Schule im Wortstreit anzugehen, halten sie für lobenswert. Ihre Anhänger sind nur wenige, doch gehören sie den besten Ständen an. Übrigens richten sie nichts Bedeutendes aus, und wenn sie einmal dazu genötigt worden sind, ein Amt zu bekleiden, halten sie es mit den Pharisäern, weil das Volk sie sonst nicht unterstützen würde.

Beide Portraits sind tendenziös und selektiv, aber sie passen ins Bild.

b. Zu den theologischen *essentials* gehören:

- die Konzentration auf die Tora, die Fünf Bücher Mose (mit den zahlreichen kulturellen Vorschriften), verbunden mit der Ablehnung einer irgendwie kanonischen Geltung der Prophetie (vgl. Hippolyt, *El.* IX 29,4),
- die Leugnung der „Vorsehung“, also die Zurückhaltung gegenüber einer prophetischen Geschichtstheologie, wie sie den Pharisäern wichtig gewesen ist,
- die Ablehnung der Auferstehungshoffnung (vgl. *Mk* 12,18.27 parr.),
- die Betonung der menschlichen Verantwortung, verbunden mit einer so starken Betonung der Transzendenz Gottes, dass ein jüngstes Gericht undenkbar scheint.

Die – angeblich – geringe Anhängerschaft und die – angeblich – mangelnde Lust an der Übernahme von Verantwortung werden den Sadduzäern zwar von Josephus unterstellt, stehen aber im Widerspruch zu den Fakten.

Die Israel-Theologie der Sadduzäer, soweit auf sie geschlussfolgert werden darf, hat zwei Fixpunkte:

- die Konzentration auf den Tempel mit dem permanenten Opferritual, das Israel braucht, um vor und mit Gott auf Dauer leben zu können, mit der Konsequenz der Kritik aller Tempelkritiker von Johannes dem Täufer bis zu Jesus und darüber hinaus,
- das politische Arrangement mit den Römern zur Garantie einer gewissen kulturellen Autonomie und religiös definierten Gerichtsbarkeit mit der Konsequenz, dass letztlich unklar blieb, ob dies als Kompromiss auf Zeit bis zur Re-Etablierung eines Tempelstaates gedacht oder auf Dauer angelegt war.

Die beiden Punkte stehen in Spannung zueinander, bauen aber ein Energiefeld auf.

c. Machtbasis und Orientierungspunkt der Sadduzäer ist der Tempel.

- Er bildet nicht nur den religiösen, sondern auch politischen, kulturellen und ökonomischen Mittelpunkt Israels – in Palästina wie in der Diaspora.
- Er ist der Ort für die regelmäßigen Opfer, die nur von befugten Priestern durchgeführt werden dürfen. Das Spektrum der Opfer ist breit; ihre Bedeutung ist hoch.
- Der Tempel ist von den Römern geschützt; die Sadduzäer garantieren den reibungslosen Ablauf der Opfer.

Der Tempel wird nach 70 zum virtuellen Zentrum des Judentums.

d. Das wichtigste politische Organ ist der Hohe Rat (Synedrium, Sanhedrin). Er ist Ältestenrat (Gerusia), Gerichtshof und Parlament in einem, nach dem Talmud auch Akademie. Nach zahlreichen Schwankungen etabliert er sich erst in römischer Zeit.

- Er hat nach rabbinischen Angaben 70 resp. 72 Mitglieder.
- Der Vorsitz liegt beim Hohepriester.
- Neben dem Hohepriester sind die Ältesten (der Stadtadel) und die Schriftgelehrten als Fraktionen vertreten. Die Priester und Ältesten werden mit den Sadduzäern sympathisiert haben, während bei den Schriftgelehrten die Pharisäer stark waren.

Der Hohe Rat hat einen weitgehend mäßigenden Einfluss ausgeübt, bis zum Ausbruch des Jüdischen Krieges.

*Literatur:*

*Michael Tilly, Das Synhedrium, in: Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel (2009) 576f.*

#### 4.1 Die Rabbinen als Nachfolger der Pharisäer

a. Die Pharisäer waren die wichtigste Reformströmung des Judentums zur Zeit des Zweiten Tempels. Sie haben die Basis für das Überleben des Judentums nach der Zerstörung des Tempels gelegt, weil sie eine ebenso innovative wie profilierte Form des Gesetzesgehorsams entwickelt haben.<sup>13</sup> Ihre Nachfolger sind die Rabbinen.

b. Der Name „Pharisäer“ leitet sich vom aramäischen *parush/perushim* ab, einem negativen Wertungswort („Sonderlinge“), das wohl zuerst kritische Außenbezeichnung gewesen ist. Er spricht nicht unbedingt für elitären Dünkel, aber durchaus für eine religiöse Ambition, die sich entschieden von der Menge absetzt.

c. Im Neuen Testament sind sie sehr oft die profilierten Gegner Jesu – und notorische Heuchler, so dass „Pharisäer“ im Deutschen als Synonym von „Heuchler“ gilt (Lk 18,9-14). Das trifft die historische Realität jedoch nicht, so sehr es pharisäische „Heuchler“ gegeben hat, was die Pharisäer selbst am besten wussten.

d. Die neutestamentliche, judaistische und religionswissenschaftliche Forschung hat die Pharisäer oft so negativ betrachtet, wie sie in polemischen Spitzentexten des Neuen Testaments erscheinen. Sie gelten im 19. Jh. – aus der „Spätjudentumsforschung“ heraus – als Vertreter einer veräußerlichten Heiligkeit, einer ritualisierten Frömmigkeit und einer kasuistischen Gesetzmäßigkeit. Erst das 20. Jh.<sup>14</sup> hat mit dem Aufkommen des jüdisch-christlichen Dialoges und der aktiven Partizipation jüdischer Gelehrter am Forschungsdiskurs eine Wende eingeleitet, dass die Pharisäer in erster Linie Gesetzeslehrer gewesen sind, also auf Bildung gesetzt haben, und Reformer Israels, also eine Erneuerung des Judentums aus seinen biblischen Quellen intendiert haben.<sup>15</sup>

##### 4.1.2.1 Die Quellenlage<sup>16</sup>

a. Kurze Portraits zeichnet Josephus, sowohl in seiner Biographie (Vita 10-12) als auch im Jüdischen Krieg und in den Jüdischen Altertümern (s.u.).<sup>17</sup>

b. Zahlreiche Schnappschüsse mit allerdings starken Verzerrungen liefert das Neue Testament (s.u. 3.2).<sup>18</sup> Der prominenteste Pharisäer im Neuen Testament ist Paulus (Phil 3,5), der beim führenden Kopf der Bewegung, Gamaliel, in Jerusalem studiert (Apg 22,3; vgl. 5,34; Apg 23,6; 26,5) und sein großes methodisches wie theologisches Wissen später in den Dienst der Evangeliumsverkündigung und der christlichen Theologie gestellt hat.

---

<sup>13</sup> Einen quellengestützten Überblick gibt *Anthony J. Saldarini, Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society. A Sociological Approach*, Grand Rapids 2001.

<sup>14</sup> Überblick: *Jacob Neusner – Bruce Chilton* (Hg.), *In Quest of the Historical Pharisees*, Waco 2007.

<sup>15</sup> Vgl. *Roland Deines, Die Pharisäer. Ihr Verständnis im Spiegel der christlichen und jüdischen Forschung seit Wellhausen und Gaertz* (WUNT 101), Tübingen 1997.

<sup>16</sup> Betont von *Günther Stemberger, Pharisäer, Sadduzäer, Essener*.

<sup>17</sup> Vgl. *Steve Mason, Flavius Josephus about the Pharisees. A Composition-Critical Study* (StPB) 39, Leiden 1991. E

<sup>18</sup> Vgl. *Mary Marshall, The Portrayals of the Pharisees in the Gospels and Acts* (FRLANT 254); Göttingen 2014.

- c. Die frühere Forschung hat stark mit der Überlieferung gearbeitet, die in den Talmud und die Midraschim eingegangen ist, weil dort nicht selten Namen von (pharisäischen) Rabbinen aus dem 1. Jh. genannt sind; aber die kritische Forschung hat die historische Validität stark bezweifelt. Talmud und Midrasch erhellen eher das Bild der Pharisäer im antiken Judentum nach der Zerstörung des Tempels bis zum 5. Jh. n. Chr., als dass sie belastbare Informationen über das Leben im 1. Jh. und früher liefern.<sup>19</sup>
- d. Diskutiert wird, ob es weitere Zeugnisse pharisäischer Theologie und Frömmigkeit in der antiken Literatur gibt. Ein ernsthafter Kandidat sind die Psalmen Salomos.<sup>20</sup>
- e. Den besten Ausgangspunkt markiert Josephus. Auch wenn er sich in Vita 10-12 als jüdischer Bildungsbürger stilisiert, kann er eigene Erfahrungen mit den Pharisäern vorweisen, deren Richtung – oder Schule – er sich zurechnet.
- f. Zu den literarischen Quellen treten archäologische Zeugnisse. Da den Pharisäern ein starkes Reinheitsdenken zugeschrieben wird, können Steinvasen, die Reinigungswasser aufbewahren konnten, einen Anhaltspunkt für die Verbreitung ihrer Ansichten geben – die weder flächendeckend noch marginal gewesen zu sein scheint.<sup>21</sup> Sie sind für Palästina schwerpunktmäßig in römischer Zeit belegt. Stein galt als Material, das nicht so leicht rituell kontaminiert werden konnte.

---

<sup>19</sup> Vgl. *Jacob Neusner*, *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70*, Atlanta 1999.

<sup>20</sup> Optimistisch ist *Joachim Schüpphaus*, *Die Psalmen Salomos. Ein Zeugnis Jerusalemer Theologie und Frömmigkeit in der Mitte des vorchristlichen Jahrhunderts (ALGHJ 7)*, Leiden 1977.

<sup>21</sup> Vgl. *Roland Deines*, *Jüdische Steingefäße und pharisäische Frömmigkeit. Ein archäologisch-historischer Beitrag zum Verständnis von Joh 2,6 und der jüdischen Reinheitshalacha zur Zeit Jesu (WUNT II/52)*, Tübingen 1993.

#### 4.1.2.2 Die geschichtliche Entwicklung

a. Zur Vorgeschichte der pharisäischen Bewegung gehören die *Chasidim* (die „Frommen“). Die „Hasidäer“ (1Makk 2,42; 7,13; 2Makk 14,6) bilden eine mehr oder weniger feste Gruppe konservativer Juden mit guten Verbindungen in der jüdischen Gesellschaft, die in der Zeit der Seleukiden gegen den Hellenisierungsdruck am Gesetz festhalten und deshalb zunächst mit den Makkabäern sympathisieren, die den Aufstand gewagt haben, dann aber in einen Gegensatz zu deren Politik geraten, sich des Hohepriesteramtes zu bemächtigen. In diesen Notizen zeigen sich Nähe zur Synagoge und zu den Schriftgelehrten.<sup>22</sup>

Die Hasidäer sind aber nicht die direkten Vorfahren der Pharisäer – so wenig die Pharisäer die Erben der Hasidäer sind. Die Bezüge sind differenzierter.

b. Josephus beschreibt die Pharisäer erstmals in der Zeit der Hasmonäer.

- Ursprünglich mit Johannes Hyrkan (135-104 v. Chr.), dem Begründer der hasmonäischen Dynastie, eng verbunden (der ihr Schüler gewesen sei), kommt es zu Spannungen, als aus den Reihen der Pharisäer der Ruf laut wird, er solle zwar König bleiben, aber auf das Amt des Hohepriesters verzichten, weil nicht sicher sei, dass er aus einer legitimen jüdischen Ehe entstamme, da seine Mutter Geisel am Hof des Antiochus Epiphanes gewesen sei (*ant.* 13,288-296 [XIII 10,5]).
- Alexander Jannaios (103-76 v. Chr.), ein Hyrkanos-Sohn, der im Königsamt auf seinen Bruder Aristobul folgt (*ant.* XIII 12,1), kann sich gegen die Nabatäer und Syrer durchsetzen (*ant.* XIII, 12,2 – 13,4), wird dann aber bei nachlassendem Kriegsglück vom Volk abgelehnt (*ant.* XIII, 13,5) und will seine Herrschaft mit brachialer Gewalt sichern, zu der hunderte Kreuzigungen gehören (*ant.* XIII 14,2). Nach einer anderen Spur, die eine in Qumran gefundene Auslegung von Nahum legt, könnten die Opfer Pharisäer gewesen sein: wenn „die nach glatten Dingen suchen (*dorshe ha-halaqot*)“ eine polemische Beschreibung der Pharisäer ist, die an den „Gesetzen“ (*halakhot*) interessiert sind (4QpNah; cf. 11 QTS 64,6-13). Dafür spricht auch, dass die Pharisäer laut Josephus später den Tod der 800 Gekreuzigten rächen wollen (*ant.* XIII 16,2),
- Unter seiner Witwe, der Regentin Salome Alexandra (76-67 v. Chr.), werden die Pharisäer tonangebend, die sie auf Rat ihres Mannes (Jos., *ant.* XIII 401f. [15,5]) protegiert.
- Nach ihrem Tode halten die Pharisäer zu Hyrkan (II.), der von Aristobul II. besiegt wird (Jos., *ant.* XIV 2,1).
- Im Bruderstreit appellieren beide Seiten an die Römer als Schlichter, die sich auf die Seite Aristobuls schlagen (*ant.* XIV 2,3 – 3,4). Dadurch haben die Pharisäer eine gute Ausgangsposition unter der Ägide der Römer, auch wenn Pompeius den Tempel schändet (*ant.* XIV 4).

Die Pharisäer sind in diesen Konflikten oft die Stimme der Vernunft. Sie wollen auf realpolitische Weise die Zukunft Israels sichern, tun aber auch alles, um die jüdische Identität am Tempel und in der Gesetzesfrömmigkeit zu stärken.

---

<sup>22</sup> Oft werden die Radikalpazifisten, die sich nach 1Makk 2,29-36 am Sabbat abschlachten lassen, mit den Hasidäern identifiziert. Das ist aber nicht aus den Quellen zu erschließen.

c. Mit List und Gewalt, politischem Spürsinn und diplomatischer Hartnäckigkeit sichert sich Herodes Schritt um Schritt die Herrschaft über Israel. Die Beziehungen zu den Pharisäern sind ambivalent, weil die Pharisäer selbst wohl nicht ganz einig gewesen sind.

- Zu Beginn stehen zwei bekannte Pharisäer, Pollion und Sameas, von manchen mit Rabbi Avtaljon und Rabbi Schammai gleichgesetzt, auf Seiten des Herodes, anscheinend gegen die Mehrheit (*ant.* XV 3f. [1,1]).
- Als Herodes 20 v. Chr. einen Steuererlass mit einer Eidesleistung verband, verweigern sie Pollion und Sames (*ant.* XV 370f. [10,4]), ohne dass sie deshalb schwer bestraft werden. Nach einer späteren Stelle gab es 6000 (pharisäische?) Eidesverweigerer, die mit einer Geldbuße davon kamen, übernommen von der Frau des Herodes-Bruders Pheroras (*ant.* XVII 41f 83.,1]).  
Die Ambivalenz kann auch aus der in Mk 12,13-17 vorausgesetzten Szenerie abgeleitet werden, dass die Pharisäer zusammen mit den Herodianern Jesus die versucherische Frage vorlegen, ob man es erlaubt sei, dem Kaiser Steuern zu zahlen, oder nicht.
- Nach Josephus stehen die Pharisäer zur Zeit Jesu in hohem Ansehen beim Volk (*ant.* XVIII 1,3). Das spiegelt sich im Neuen Testament – wenngleich im Widerspruch.
- Zu Beginn des jüdischen Aufstandes gibt es unter den Pharisäern sowohl Kritiker der Zeloten, die zum Frieden mahnen (*Jos., bell.* IV 158f.), als auch als Unterstützer (*Jos., bell.* IV 159).

Die Pharisäer geraten durch den Jüdischen Krieg in die Defensive, nach dessen Ende aber sind sie so gut aufgestellt, dass sie – noch ohne starke Transformationen – das Überleben des jüdischen Volkes organisieren.<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> Vgl. *Jacob Neusner, Das pharisäische und talmudische Judentum. Neue Wege zu seinem Verständnis*, Tübingen 1984.

#### 4.1.2.3 Theologische Positionen

a. Die Pharisäer setzen auf eine ebenso konsequente wie geschmeidige Halacha (Gesetzesauslegung). Unter dem Vorzeichen von Ex 19,6 („Ihr aber sollt mir als ein Reich von Priestern und als ein heiliges Volk gehören.“) propagieren sie das priesterliche Reinheitsgesetz, insbesondere in der Beachtung der Speisevorschriften durch das ganze Volk. Sie treten für die Propheten und die Weisheit ein, teilen den Auferstehungsglauben und sind politisch für eine moderate Linie.

b. Ein knappes Portrait zeichnet Flavius Josephus, *De bello Judaico* II 162ff.:

Die Pharisäer, die erste Gruppe, stehen im Rufe akribischer Gesetzesauslegung; alles schreiben sie der Vorsehung (*heimarménê*) und Gott zu. Gerecht zu handeln oder nicht, hänge zwar vor allem von den Menschen selbst ab, jedem aber werde auch von der Vorsehung geholfen. Zwar sei jede Seele unsterblich; aber in einen anderen Leib gehen nur die der Guten über, die der Bösen aber werde durch ewige Schande bestraft. ... Auch die Pharisäer sind einander zugetan und halten die Einigkeit zum gemeinsamen Besten hoch.

Josephus erläutert *essentials* der Pharisäer in einer Sprache, die Griechen und Römer verstehen können. So redet er von der Vorsehung und der unsterblichen Seele, der Gerechtigkeit und der persönlichen Verantwortung vor Gottes Gericht, und dem engen Zusammenhalt.

c. Dem entspricht weitgehend die Darstellung des Josephus in den „*Altertümern*“ (*ant.* XVIII 12ff. [1,3]). Danach sind Kennzeichen der pharisäischen Bewegung:

- strenge Gesetzestreue (vgl. Gal 1,3f.; Phil 3,5f.),
- Glaube an Gottes geschichtsträchtige Vorsehung,
- Betonung der menschlichen Verantwortung und Freiheit,
- Rechnen mit Gottes gerechtem Gericht nach den Werken (vgl. Röm 2,15f.),
- Glaube an die Auferstehung der Toten (Unsterblichkeit der Seele) und das ewige Leben der nach dem Gesetz Gerechten (vgl. Apg 23,8),
- starker Einfluss auf die Liturgie,
- enges Gemeinschaftsleben,
- hohes Ansehen beim Volk.

Bei Josephus fehlt die Messias Hoffnung, die in pharisäischen Kreisen durchaus gehegt wurde, aber politisch brisant war.

d. Ein lebendiges Zeugnis messianischer Hoffnung, das immer wieder mit den Pharisäern in Verbindung gebracht, aber darin auch kritisch diskutiert wird, sind die Psalmen Salomos. PsSal 17<sup>24</sup> ruft die Nathanverheißung in Erinnerung (17,5), taucht tief in die Sünde und Unheilsgeschichte Israels ein (17,6-22) und äußert dennoch die Hoffnung auf einen endzeitlichen Davidssohn (17,23), der als messianischer König, mit Gottes Geist begabt (17,42; vgl. 18,7; Jes 11,2; 1QSb 5,25), das Volk Israel eint und schließlich auch die Völker zur Anbetung Gottes führt (17,23-41). Ps 11 steht im Hintergrund. Der Gottessohn fehlt, vielmehr werden die Kinder Israels unter dem Aspekt der Heiligung und Einigung (PsSal 17,28) als „Söhne Gottes“ angesprochen (17,30; vgl. 18,4). Ps Sal 18 blicken auf die Eroberung Jerusalems durch Pompeius zurück. Der Messias ist die positive Gegenfigur. Er ist aber nicht militant, sondern überzeugt durch die Macht seines Wortes.

*Aktuelle Forschung:*

*Hillel Newman*, Proximity to Power. Jewish Sectarian Groups of the Ancient Period. A Review of Lifestyles, Values and Halakhah in the Pharisees, Sadducees, Essenes and Qumran (The Brill Reference Library of Judaism 25), Leiden 2006.

---

<sup>24</sup> Vgl. S. Brandenburger, Der „Gesalbte des Herrn“ in Psalm Salomo 17, in: ders. – Th. Hieke (Hg.), Wenn drei das Gleiche sagen. Studien zu den ersten drei Evangelien (Theologie 14), Münster 1998, 217-236.



4.1.2.4 Die Rabbinen und die Konsolidierung des Judentums nach 70 und 135 n. Chr.

a. Die Tempelzerstörung stürzt das Judentum in eine ähnlich tiefe Krise wie das Babylonische Exil. Die Sadduzäer und Essener verlieren ihre Basis; die Zeloten sind zunächst desavouiert (endgültig nach dem Bar-Kochba-Aufstand); den Hohen Rat gibt es nicht mehr. Die Pharisäer und Schriftgelehrten übernehmen die Führung.

b. Judäa wird prätorische, um 120 konsularische Provinz mit einer stationierten Legion (legio X Freiensis), deren Hauptquartier Jerusalem ist. Die Bevölkerungsverluste des Krieges waren immens. Die jüdischen Bauern werden zu abhängigen Pächtern.

c. Nach 70 spricht man von Rabbinen („Lehrer“, „Meister“), die sich aus der pharisäischen Bewegung speisen und als Schriftgelehrte arbeiten. Ihr Selbstverständnis spiegelt sich – stilisiert – im Eröffnungstext (1,1) von „Pirqa Avot“ („Sprüche der Väter“):

Mose empfing die Tora vom Sinai und überlieferte sie Josua.  
Josua den Presbytern.  
Die Presbyter den Propheten.  
Und die Propheten überlieferten sie den Männern der Großen Synagoge.

Diese sagten dreierlei:  
Seid vorsichtig beim Richten.  
Stellt viele Schüler heraus:  
Zieht einen Zaun um das Gesetz. ...

Die Sukzessionskette wird über die Pharisäer bis zu den Rabbinen weitergeführt.

d. Im 2. Jh. bildet sich die Institution heraus, dass man Rabbi wird, indem man bei einem anderen Rabbi in die Schule geht und von ihm ausgebildet wird. Dann wird man durch Handauflegung ordiniert. (Das ist eine Analogie zur Nachfolge Jesu und zu Nachfolge der Apostel.)

e. Die Rabbinen konzentrieren sich auf eine Religionsgesetzgebung, die

- im Rückblick ein ideales Israel des Gesetzes, des Kultes, des Rechts entwirft;
- im Hinblick auf die Gegenwart ein praktikables jüdisches Leben in der Gegenwart eruiert.

Der bekannteste Rabbi dieser Zeit ist Jochanan ben Zakkai. Auf ihn werden zahlreiche Notverordnungen (*taqqanot*) zurückgeführt, die jüdisches Leben unabhängig vom Tempel ermöglichen sollten.

Wenn ein Festtag des Neujahrfestes auf einen Sabbat fiel, pflegte man im Heiligtum (das Schofar) zu blasen, nicht aber im Lande. Seit der Tempel zerstört ist, hat R. Jochanan b. Zakkai verordnet, dass man den Schofar an jedem Ort blasen soll, an dem sich ein Gerichtshof befindet. (Mischnah-Traktat Rosch Ha Schana 4,1-4)

Rabbi Jochanan lebte in Jabne (Javne) am Mittelmeer. Dort bildete sich das erste Zentrum des rabbinischen Judentums heraus.

f. Ins Reich der wissenschaftlichen Legende ist die „Synode von Jabne“ zu verweisen, derzufolge dort der jüdische Kanon in antichristlicher Absicht festgeschrieben worden sei.

Offener ist die Diskussion, ob zu der Zeit in das Achtzehnbittengebet die Verfluchung der Christen als Ketzer aufgenommen worden ist.,

g. Nach der Niederschlagung des Bar-Kochba-Aufstandes entwickelt sich Tiberias zu einem zweiten Zentrum des rabbinischen Judentums. Hier liegen weitere Keimzellen von Mischna und Talmud.

#### 4.1.2.4 Mischnah – Talmud und Midrasch

##### a. Midraschim

**Wortbedeutung:** Das hebräische Wort *Midrasch* (Plural: *Midraschim*) ist abgeleitet vom Verb *dāraś* – suchen, fragen, forschen. Gemeint ist das Studium der Schrift, bes. des Gesetzes im Sinne von Esra 7,10 („das Gesetz Gottes erforschen“) und Jes 34,16 („im Buch Gottes nachforschen“) sowie Dtn 4,29 („Gott suchen“).

**Typen:** Unterschieden wird zwischen *Halacha* („Weg“), den gesetzlichen Konkretionen der Tora, und *Haggadah*, der erzählerischen Kommentierung und Applikation. Die *Haggadoth* bilden die Mehrzahl des Stoffes. Sie lassen sich ordnen in Schriftexegesen, die cursorisch Vers für Vers auslegen, und Predigten, die sich an die Auswahlperikopen (*Pesiqta*) für die Sabbat- und Festgottesdienste halten und jeweils deren erste Verse homiletisch kommentieren.

**Texte:** Wichtige Texte halachischer Midraschim sind:

- Mekhilta [„Maß“, „Regel“] des Rabbi Jischmael (Exodus-Kommentar)
- Sifra [„Buch“] Levitikus (Levitikus-Kommentar)
- Sifre [„Bücher“] Numeri und Deuteronomium
- Tannaim [„Lehrer“] Deuteronomium

Wichtige Texte haggadischer Exegesen sind u.a.:

- Midrasch rabba („großer Midrasch“) zur Genesis
- Midrasch rabba zu den 5 Megillot („Rollen“): Rut, Hld, Kgl, Koh, Est
- Klagelieder Rabba.

Wichtige Texte haggadischer Homilien sind:

- Leviticus Rabba
- Pesiqta de Rab Kahana
- Pesiqta Rabbati
- Tanchuma
- Deuteronomium Rabba
- Exodus Rabba
- Numeri Rabba.

„*Sitz im Leben*“: Die Midraschim gehören in die jüdische Katechese und Predigt. Sie schärfen den Toragehorsam an und deuten das Gesetz auf seine Aktualität in der Gegenwart hin.

**Alter:** Die großen Sammlungen entstehen im Mittelalter (David ben Amran [Jemen]: Midrasch ha-Gadol [13. Jh.]). Einzelsammlungen sind ab dem 3. bis 7. Jh. entstanden. Die Datierungen sind umstritten. Die in den Midraschim eingefangenen Stimmen können (sehr) viel älter sein, entziehen sich aber weithin einer genauen Datierung.

**Literatur:**

Günter Stemberger, *Midrasch. Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel. Einführung – Texte – Erläuterungen*, München 1989

## b. Mischnah

**Wortbedeutung:** Das hebräische Wort bedeutet „Wiederholung“ und meint den Grundtext rabbinischer Lehre, der ca. 200 n.Chr. von Jehuda Hanasi redigiert worden ist. Sie gilt als „mündliche Tora“, der schriftlichen gleichgestellt.

**b. Gliederung:** Die Mischnah hat 6 „Ordnungen“ („*Seder*“):

- *Zeraim* - Samen (Landwirtschaft; Abgaben, Zehnt, Sabbatjahr)
- *Moed* - Festzeiten (Sabbat, Pascha, Iom Kippur etc., Gottesdienste)
- *Naschim* - Frauen (Ehe und Ehescheidung)
- *Neziqim* - Schaden (Straf- und Zivilrecht)
- *Qodaschim* - Heiliges (Kult, Ritus, Opfer, Priester, Maße)
- *Toharot* - Reinheit (Speisevorschriften, Reinheitsgebote).

Auf die 6 Ordnungen verteilen sich später 63 Traktate. Sie fassen die *Halacha* der Tannaiten zusammen. Nur der Traktat Avot („Väter“) ist haggadisch.

„*Sitz im Leben*“: Die Mischnah basiert auf der Bibel, ist aber kein Kommentar, sondern ein „Gesetz“ im Sinne einer jüdischen Lebensordnung, im Status vergleichbar dem „Codex“ und „Katechismus“, aber wesentlich anders gebaut.

**Alter:** Mögen auch einzelnen Traditionen bis in die Zeit vor 70 reichen, sind sie doch wegen der durchgängigen sprachlichen Neugestaltung kaum rekonstruierbar. Im 3. Jh. erlangt die Mischnah nahezu kanonische Geltung. Sie bildet die Basis des Talmuds.

## c. Talmud

**Wortbedeutung:** Das hebräische Wort „Talmud“ bedeutet „Lehre“. Es ist das Hauptwerk der Rabbinen im 3.-7. Jh. n.Chr. Der Talmud ist der Kommentar zur Mischnah. Er besteht aus Mischnah und Gemara („Gelerntes“).

*Der palästinische Talmud (Yerushalmi)* hat im 4. und 5. Jh. in Caesarea und Tiberias einen gewissen Abschluss gefunden. Er basiert auf den ersten 4 Ordnungen der Mischnah (39 von 63 Traktaten) entstanden, die er im Licht der Bibel und durch die Zusammenstellung verschiedener Urteile von Rabbinen erläutert. Halachisches und Haggadisches wird verknüpft. *Yerushalmi* ist die bestimmende Urkunde für das Judentum in Palästina, gerät aber im Mittelalter ins Hintertreffen. Das einzige Manuskript (in Leiden) wurde 1289 abgeschlossen.

*Der babylonische Talmud* entsteht seit dem 3. Jh. bis in 8. Jh. in Babylon. Er kommentiert auf 6000 Folio-Seiten die Ordnungen 2-5, aus Seder 1 nur den Traktat „Berakhot“ (Segnungen“). Der Stil ist breiter als im palästinischen Pendant. Der babylonische Talmud wird bis zum 11. Jh. zum normativen für das gesamte orthodoxe Judentum. Er wird seinerseits kommentiert, am nachhaltigsten durch Raschi im 11. Jh. Das einzige erhaltene Manuskript des Talmuds (in München) wurde 1342 in Paris geschrieben.

*Literatur:*

Hermann L. Strack - Günter Stemberger, Einleitung in Talmud und Midrasch, München <sup>8</sup>1992

#### 4.2 Apostel und ihre Nachfolger

a. Nach dem Neuen Testament gibt es nur einen Priester, einen Tempel, ein Opfer: Jesus Christus selbst. Ebenso gibt es nur einen wahrhaften Lehrer: Jesus Christus. Durch die Selbsthingabe seines Lebens ist er der Erlöser, durch seine Identifikation mit Gottes Wahrheit ist er das Wort Gottes selbst.

b. Die christologische Transformation sowohl von Priestertum, Opfer und Tempel als auch von Lehre führt im Christentum zu transformierten Rollen: in der Nachfolge Christi: es entstehen neue Grundtypen, die zwar auf dem Wege der Teilhabe an Jesus Christus Priester und Lehrer sein können, es aber allein in ihrer Beziehung zu Jesus Christus sind. Grundlegend ist der Dienst der Apostel. In späteren Zeiten braucht es Nachfolger der Apostel, die ihrerseits in der Nachfolge Jesu stehen.

##### 4.2.1 Apostel

a. Das griechische Wort „Apostel“ heißt auf Deutsch „Gesandter“. Das Wort ist im profanen Sinn bekannt, wird aber erst im Neuen Testament prominent. Dort hat es eine vielschichtige Bedeutung.<sup>25</sup> Sie wird vor allem in den paulinischen und lukanischen Schriften plastisch. „Apostel“ können heißen:

- Sendboten einer Gemeinde an eine andere Gemeinde (2Kor 8,23),
- Helfer, die dem Apostel im Auftrag einer Gemeinde dienen (Phil 2,25; vgl. 2Kor 8,19),
- wichtige Verkünder des Evangeliums in der Kirche (vgl. 1Kor 12,28), z.B. Apollos (1Kor 4,6.9) und Barnabas (1Kor 9,5f.) sowie Andronikus und Junia (Röm 16,7)<sup>26</sup>,

sowie

- die Architekten der Kirche (1Kor 3,10-17),
- die vom Auferstandenen Berufenen (1Thess 2,7; 1Kor 9,1),
- die Jünger Jesu, die von Jesus zur Verkündigung der Gottesherrschaft gesandt sind (Mk 6,30),
- die Zwölf (Mk 3,14).

Ekklesiologisch grundlegende Bedeutung haben nur die letzten Bedeutungen erlangt: Apostel im strengen Wortsinn sind die von Jesus resp. vom Auferstandenen Berufenen und Bevollmächtigten, die zur Verkündigung des Evangeliums und zur Gründung der Kirche gesandt sind. Nur für sie gebrauchen Paulus und Lukas das Abstraktum „Apostolat“ (Röm 1,5; 1Kor 9,2; Gal 2,8 – Apg 1,25).

---

<sup>25</sup> Vgl. Jörg Frey, *Apostelbegriff, Apostelamt und Apostolizität. Neutestamentliche Perspektiven zur Frage nach der ‚Apostolizität‘ der Kirche*, in: Theodor Schneider - Gunther Wenz (ed.), *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge I: Grundlagen und Grundfragen* (DiKi 12), Freiburg – Göttingen 2004, 91-188; Th. Söding, *Geist und Amt. Übergänge von der apostolischen zur nachapostolischen Zeit*, ebd. 189-263

<sup>26</sup> Die Frage, ob von einem Mann (Junias) oder eine Frau (Junia) die Rede sei, wird heiß diskutiert. Die Alte Kirche sah durchweg eine Frau, das Mittelalter wie die Neuzeit durchweg einen Mann, so auch die Lutherbibel und die Einheitsübersetzung. Erst in jüngster Zeit wird wieder das weibliche Geschlecht bevorzugt. Zur Diskussion vgl. Marlis Gielen, *Die Wahrnehmung gemeindlicher Leitungsfunktionen durch Frauen im Spiegel der Paulusbriefe*, in: Thomas Schmeller u.a. (Hg.), *Neutestamentliche Ämtermodelle im Kontext* (QD), Freiburg - Basel - Wien 2010.

b. Das Apostolatskonzept des Lukas und des Paulus haben starke Gemeinsamkeiten und deutliche Unterschiede.

- Für Lukas ist die Berufung durch den Irdischen,
- für Paulus durch den Auferstandenen entscheidend.

Die Alte Kirche hat sich nicht für Lukas gegen Paulus oder für Paulus gegen Lukas entschieden, sondern im Kanon beide Modelle festgeschrieben, die sich wechselseitig ergänzen und relativieren.

In vielen älteren und neueren Bildern der Zwölf Apostel tritt Paulus an die Stelle des Judas, obwohl er der „dreizehnte Zeuge“ (Christoph Burchard) ist. Diese Komplettierung des Zwölferkreis durch Paulus entspricht nicht dem Neuen Testament, es führt dazu, dass Matthias (Apg 1) der vergessene Apostel ist. Exegetisch ist eine Harmonisierung nicht zu rechtfertigen. Der Unterschied zwischen dem lukanischen und dem paulinischen Konzept muss klar herausgearbeitet werden. Gleichwohl bleibt zu prüfen, ob die diversen Modelle des Apostolates im Kern widersprüchlich oder in Grenzen kompatibel sind.

#### 4.2.1.1 Die Zwölf Apostel bei Lukas

- a. Lukas akzentuiert das Modell der Zwölf Apostel. Selbst Paulus wird nur ausnahmsweise „Apostel“ genannt (Apg 14,4.14). Entscheidend ist die Augenzeugenschaft des irdischen Jesus (Apg 1). Zu den Zwölf Aposteln gehört die Krise des Karfreitags, die Lukas etwas mildert<sup>27</sup>, und von Ostern, die er akzentuiert (Lk 24,11). Die Zwölf Apostel sind die wichtigsten Adressaten der Predigten, die der auferstandene Jesus über das Reich Gottes hält (Apg 1,2); sie stehen in der Mitte derer, die zu Pfingsten den Heiligen Geist empfangen (Apg 2,1-11); sie stellen mit Petrus den berufenen Sprecher der Erstverkündigung; sie treiben aktive Mission durch Wort und Tat in Jerusalem (Apg 3-5).
- b. Die (zwölf) „Apostel“ werden laut Apg 8,1 nach dem Martyrium des Stephanus als einzige nicht verfolgt – aus welchen Gründen auch immer.<sup>28</sup> So bewahren sie Jerusalem als Kirchenzentrum. Sie sind bei Lukas – lange vor Paulus – treibende Kräfte der Mission; sie sanktionieren die Samaritermission des Philippus (Apg 8,14-25); Petrus ist der erste, der einen nicht beschnittenen Mann tauft, den gottesfürchtigen Cornelius (Apg 10-11). Die Zwölf Apostel haben eine Art kirchenleitende Funktion in der Urgemeinde, von der Einsetzung der „Sieben“ (Apg 6,1-6) bis zum Apostelkonzil (Apg 15), allerdings nicht allein, sondern mit der Gemeinde (Apg 6) und den Presbytern (Apg 15).
- c. Nach dem Apostelkonzil ist von den Zwölf Aposteln nicht mehr die Rede; sie sind für Lukas keine Größe seiner Gegenwart, sondern der definitiven Vergangenheit der Kirche, weil sie die Brücke zur Zeit Jesu bilden.
- d. Die Figur der Zwölf Apostel ist älter als das lukanische Doppelwerk (Mt 10,2); sie wurzelt in der Jerusalemer Urgemeinde und geht vermutlich auf Jesus selbst zurück (was aber umstritten ist). Lukas hat sie akzentuiert und profiliert. Er sieht die Kontinuität zwischen der Verkündigung Jesu und der Kirche als wesentlich an.
- e. Die Kirche aller Zeiten muss sich an der „Lehre der Apostel“ orientieren (Apg 2,42), um in der Nachfolge Jesu zu bleiben. Die Apostel sind idealiter diejenigen, die aus unmittelbarer Anschauung von Jesus Zeugnis ablegen können.
- f. Hinter der lukanischen Konzeption steht nicht das Interesse, Paulus an den Rand zu drängen<sup>29</sup>, sondern Jesus in den Vordergrund zu rücken, der durch die Erinnerung seiner Apostel, „Augenzeugen und Diener des Wortes“ (Lk 1,2), vergegenwärtigt werden kann.

---

<sup>27</sup> Er notiert, anders als Mk 14,50, nicht, dass die Jünger Jesu bei der Gefangennahme flohen (Lk 22,47-53); allerdings übergeht er nicht die Verleugnung Jesu durch Petrus (Lk 22,54-62 par. Mk 14,53f.66-72). Anders als Markus (Mk 15,40f.) erzählt Lukas, inspiriert durch Ps 38,12, dass nicht nur die Frauen, sondern auch die „Bekanntnen“ Jesu unter dem Kreuz gestanden hätten, um zu sehen, wie Jesus gestorben ist (Lk 23,49).

<sup>28</sup> Die Exegese vermutet teilweise eine größere Nähe zum Judentum, anders als bei den „Hellenisten“. Aber das widerspricht den früheren Verfolgungen.

<sup>29</sup> So aber *Günter Klein*, Die Zwölf Apostel. Ursprung und Gehalt einer Idee (FRLANT 77, Göttingen 1961

#### 4.2.1.2 Die Auferstehungszeugen bei Paulus

a. Paulus fokussiert den Apostolat auf Ostern (1Kor 15,1-11).

- Apostel ist, wen der Auferstandene berufen hat, damit das Evangelium verkündet und die Kirche gegründet wird.
- Die Sendung der Apostel ist in der Erscheinung des Auferstandenen begründet; so wie die Berufung des Mose in der Erscheinung Gottes oder seines Engels am brennenden Dornbusch (Ex 3).
- Petrus (Kefas) ist der erste, Paulus der letzte Apostel.
- Petrus hat Paulus als gleichberechtigten Apostel, Paulus Petrus als ersten der Apostel anerkannt (Gal 2,1-10), auch im Widerspruch (Gal 2,11-14).

Apostel im strengen Sinn des Wortes ist nach Paulus niemand mehr, weil die Zeit der originären Christuserscheinungen eigentlich schon vor ihm abgeschlossen war, der einen Ausnahme von der Regel.

b. Paulus verfolgt mit seinem Apostolatskonzept<sup>30</sup> sicher auch das Ziel der Selbstlegitimation, will aber vor allem dem Widerfahnis vor Damaskus gerecht werden, das er als eine Offenbarung (Gal 1,16), als seine Bekehrung (Phil 3,3-9) und Berufung (Gal 1,16f.; 1Kor 15,1-11) deutet. Er arbeitet vor dem Hintergrund des Kreuzes die Neuheit von Ostern heraus. Er weiß, dass er „nicht würdig ist, Apostel genannt zu werden“, weil er die „Kirche Gottes verfolgt“ hat (1Kor 15,9). Aber sagt auch, dass Gottes Gnade die Apostel macht. Er hat auch die kirchenkonstitutive Rolle der Apostel herausgearbeitet und in seiner Schule die Basis für die Theologie der apostolischen Sukzession gelegt.

#### 4.2.1.3 Vergleich der lukanischen und paulinischen Konzepte.

a. Das paulinische und das lukanische Apostolatskonzept haben jeweils Stärken und Schwächen.

- So sehr Paulus die Identität des Auferstandenen mit dem Gekreuzigten betont – Lukas holt die grundlegende Bedeutung der Verkündigung Jesu in die Apostolats-theologie ein.
- So sehr Lukas weiß, dass die Geschichte der Kirche weitergeht – Paulus und seine Schüler reflektieren, dass und wie der Übergang von der apostolischen zur nach-apostolischen Zeit kraft des Geistes geschehen kann.
- So sehr Lukas den österlichen Neuanfang betont – Paulus arbeitet kreuzestheologisch den Bruch zur vorösterlichen Zeit heraus, die Krise der Jüngerschaft und die Gnade der österlichen Berufung zum Apostel.

Gemeinsam sind der Primat der Christologie, die Berufung und Sendung, die Übereinstimmung von Kollegialität der Apostel, die grundlegende Bedeutung für die Kirche aller Zeiten.

b. Die gesamtkirchliche Rezeption ist erfolgt, weil das lukanische Konzept nicht als exklusiv, sondern als positiv gesehen wurde, und weil der doppelte Mangel des Paulus als behoben gesehen wurde: seine mangelnde Jesuskenntnis wird durch die Aufnahme in das Kollegium der Apostel ausgeglichen, seine Schuld der Christenverfolgung wird durch Jesus Christus selbst vergeben, der ihm seine ganze Liebe schenkt (Gal 2,19f.). Paulus ist als Apostel voll und ganz anerkannt – nicht anders als Petrus.

---

<sup>30</sup> Vgl. *Robert Vorholt*, *Der Dienst der Versöhnung. Studien zur Apostolatstheologie bei Paulus* (WMANT 118), Neukirchen-Vluyn 2008.



#### 4.2.2 Die Nachfolge der Apostel

a. In der Zeit nach dem Tode der Apostel muss die Aufgabe gelöst werden, die Kontinuität zum apostolischen Evangelium zu wahren. Zum einen muss das, was die Apostel erstmalig getan haben, fortgesetzt werden: Evangeliumsverkündigung, Sakramentspendung, Gemeindeleitung, Katechese. Zum anderen muss das, was die Apostel einmalig getan haben, in dieser Einmaligkeit gewahrt und immer neu fruchtbar gemacht werden: die Gründung der Kirche durch die ursprüngliche Bezeugung Jesu Christi. Genau dadurch wird der Primat Jesu, sein Priestertum und sein Lehrersein, in der Kirche permanent zur Geltung gebracht, und zwar durch den Gottesdienst der Kirche, nicht nur durch die Lehre und die Diakonie.

b. Bei der Frage nach dem „Amt“ – oder besser: dem „Dienst“ (*diakonia, ministerium*) – in der Kirche muss die Kritik an Formen der Amtsausübung und an Regeln der Zulassung von der Frage nach seinem Sinn und seinem Stellenwert unterschieden werden. Das neutestamentliche Bild ist stark durch die paulinische Tradition geprägt (Briefe, Apostelgeschichte). Sie ist im Prozess der Kanonisierung – nicht ohne Modifikationen – normativ geworden.

Durch die exegetische Erschließung anderer Traditionen (Evangelien, Katholische Briefe, Johannesoffenbarung) und in der Optik sozialgeschichtlicher, psychologischer, kontextueller Methoden der Exegese zeichnet sich ein erheblich differenziertes Bild ab; freilich stellt sich die Geltungsfrage.

c. Nach dem Neuen Testament gibt es keine Kirche ohne Amt; denn es gibt keine Kirche ohne Apostel. Vom Dienst der Apostel her versteht sich auch das kirchliche Amt. Die Apostel sind im paulinischen Sinn die Zeugen der Auferstehung Jesu, die zur missionarischen Verkündigung des Evangeliums (1Kor 15,1-11) und zur Gründung der Kirche (1Kor 3,10-19) gesandt worden sind. Nach Lukas beginnt die Linie mit der Einsetzung der Zwölf durch Jesus (Mk 3,13-19 par. Lk 6,12-16). Durch die Apostel ist die Kirche mit dem Evangelium Jesu verbunden.

d. Die Apostel haben nach 1Kor 12 auch die Aufgabe, in den Gemeinden die Charismen, Dienste und Kräfte, die der Heilige Geist weckt, zum Zuge kommen zu lassen, zu koordinieren und zu motivieren. Basis der Geistverleihung ist die Taufe. Sie begründet die Einheit und Gemeinschaft in Christus (Gal 3,26ff.), die durch die Eucharistie erneuert und intensiviert wird (1Kor 10,16f.). Die Vielfalt der charismatischen Dienste ist auf die Vielfalt der individuellen Begabungen und die Vielfalt der Aufgaben abgestimmt, die in der Kirche und von ihr zu erfüllen sind.

e. Paulus knüpft ein enges Netz von Männern und Frauen, die teils als seine persönlichen Mitarbeiter seinen Kontakt mit den Gemeinden verbessern (besonders Timotheus und Titus), teils Verantwortung in den Gemeinden vor Ort übernehmen. Aufgaben des Lehrens und der Prophetie (1Kor 12,28) sowie der Gemeindeleitung (Phil 1,1: Episkopen und Diakone) scheinen sich schon zu seiner Zeit amtlich verfestigt zu haben.

In noch stärker judenchristlich dominierten Räumen hat sich in der ersten Zeit eine Presbyterverfassung („Älteste“) nach synagogalem Vorbild herausgebildet (Apg 11,30; 14,23; 15,2.4.6.22f.; 16,4; 20,17.28; 21,18).

Bei Paulus und bei Lukas bleibt der Bezug sowohl der charismatischen und episkopalen als auch der presbyterialen Dienste auf die Apostel konstitutiv.

f. In den Briefen der Paulusschule zeigt sich, dass die apostolische Gründung als Wesensmerkmal der Kirche erkannt wird (Eph 2,20f.). Die Überzeugung wächst, dass der Geist Gottes der Kirche die Gaben gibt, die sie zum Wachstum im Glauben braucht; dazu gehören Ämter, die die Gemeinden leiten, indem sie ihr das Evangelium vermitteln; genannt werden „Propheten, Hirten und Lehrer“ (Eph 4,7-16).

g. In den Pastoralbriefen an Timotheus und Titus bildet sich, stimuliert in harten Auseinandersetzungen um die rechte Lehre, um der Kontinuität des Glaubens willens die Form des kirchlichen Amtes heraus, die in der katholischen und orthodoxen Kirche verbindlich geworden ist: Für die öffentliche Lehre und die pastorale Leitung der Ortskirche ist ein Bischof (1Tim 3,1-7) verantwortlich, der aus dem Kreis der Presbyter berufen wird (Tit 1,6f.) und dem Diakone (1Tim 3,8-13) zur Seite stehen. Sie werden durch Handauflegung eingesetzt (1Tim 1,18; 4,14; 5,22; 2Tim 1,6; vgl. Apg 14,23), durch die ihnen der Geist das Charisma verleiht, das Amt auszuüben.

h. Der Ausschluss der Frauen aus dem kirchlichen Leitungsamt (vgl. 1Kor 14,34ff.) wird (in 1Tim 2,12-15; vgl. 2Tim 3,6f.) mit einer fragwürdigen Genesis-Exegese begründet, hat aber wohl mehr mit dem Renommee der Gemeinde bei den Nichtchristen und ihrer Vertretung nach außen zu tun (1Tim 3,7). Paulus kennt neben dem missionierenden Ehepaar Priska (Priscilla) und Aquila, „meine Mitarbeiter in Christus“ (Röm 16,3; Apg 18,2), die „Diakonin“ von Kenchraea Phoebe (Röm 16,1) und „Andronikus und Junia, die zu meinem Volk gehören und mit mir zusammen im Gefängnis waren; sie sind angesehene Apostel und haben sich schon vor mir zu Christus bekannt“ (Röm 16,7).

- i. Die Grundstruktur des kirchlichen Amtes, die sich urchristlich entwickelt, ist
1. charismatisch (vom Geist bestimmt),
  2. diakonisch (auf den Aufbau der Kirche, das Wachstum im Glauben und die Hilfe für die Armen gerichtet),
  3. hierarchisch (in einem göttlichen Prinzip bestehend, der Ordnung der Liebe),
  4. sukzessiv (den Aposteln nachfolgend, Generation um Generation).

1Kor 12,7 formuliert, was alle, die in der Kirche arbeiten, verbindet: Charisma und Diakonia;

1Kor 12,29 hält die Notwendigkeit von Unterscheidungen fest, die aus der von Gott selbst gesetzten Ordnung stammen (1Kor 12,28).

1Tim 4,6 und 2Tim 3,10 sprechen von einer Nachfolge in der Lehre (*successio fidei*). Nach 2Tim 1,6 und 1Tim 5,22 dient ihr eine Kette von Handauflegungen (*successio ordinis*), durch die das Charisma Gottes verliehen wird (1Tim 4,14; vgl. 1Tim 1,18 und 2Tim 1,6).

Das ist die Substanz der *successio apostolica*. Sie sichert die *successio fidei* personal und ekklesial.

#### *Weiterführende Literatur:*

*Th. Söding*, Das Charisma des Dienens. Die Entwicklung von Ämtern in der frühen Kirche. Bewegungen und Gegenbewegungen, in: Walter Krieger – Balthasar Sieberer (Hg.), Ämter und Dienste. Entdeckungen – Spannungen – Veränderungen, Linz 2009, 89-146.

*Markus Tiwald*, Die vielfältigen Entwicklungslinien des kirchlichen Amtes im Corpus Paulinum und ihre Relevanz für heutige Theologie, in: Thomas Schmeller u.a. (Hg.), Neutestamentliche Ämtermodelle im Kontext (QD), Freiburg - Basel - Wien 2010.

## 5. Institutionen

a. Die Institutionalisierung ist ein Merkmal jeder Religion, sofern sie nicht nur kurzfristige Spontaneität kreieren, sondern langfristige Präsenz organisieren will. Die Institutionen sind an die Ereignisse gebunden und auf die Personen abgestimmt. Aber die Verhältnisse zwischen Ereignis, Person und Institution unterscheiden sich zwischen den Religionen charakteristisch. Für viele Religionen erzählen Mythen von einem göttlichen Ursprung der Institutionen, die dann von Personen ausgeübt werden. Im biblischen Traditionsraum ist der Bezug zur Geschichte konstitutiv, die als Raum des Handelns Gottes gedacht und deshalb stark stilisiert in Erinnerung gehalten wird.

b. In ihrem heilsgeschichtlichen Bezug sind Judentum und Christentum verwandt. Allerdings prägen sie signifikant unterschiedliche Institutionen aus, weil die für sie konstitutiven Ereignisse teils different sind: Das Christentum betrachtet die Gründungsgeschichte Israels von einem christologischen Standpunkt aus, das Judentum blendet ihn aus.

### 5.1 Tempel und Synagoge

a. Tempel und Synagoge sind die für das Judentum der Zeitenwende typischen Institutionen, passend zu Priestern einerseits, Pharisäern und Rabbinen andererseits. Die Relationen sind nicht exklusiv, aber charakteristisch.

b. In der liberalen christlichen wie jüdischen Theologie werden oft Gegensätze konstruiert (zwischen Kult und Pädagogik, Ritus und Verkündigung, Opfer und Predigt). Aber in der jüdischen Theologie der Zeit wird kein Gegensatz, sondern ein Zusammenhang gesehen. Zum Tempel gehören synagogale Momente, zur Synagoge gehört ein konstitutiver Bezug zum Tempel.

#### 5.1.1. Die Stellung des Tempels

a. Der Tempel ist der zentrale Ort Israels. Joschija hat vor dem babylonischen Exil den Monotheismus durch die Konzentration des Opferkultes in Jerusalem propagiert. Deshalb ist die Zerstörung des Heiligtums durch die Babylonier 586 v. Chr. ein historisches und theologisches Desaster; deshalb richtet sich auch die Hoffnung der Propheten im Exil auf die Wiedererrichtung des Tempels (Ez 40-44) und konzentriert sich nach der Rückkehr unter Esra und Nehemia die Arbeit auf den Neubau eines Tempels. Mit ihm endet nach der jüdischen Kanon-Hermeneutik die Zeit der inspirierten Schriften.

b. Der Tempel ist eine in Stein gehauene Heiligkeits-Theologie. Er markiert – wie pagane Tempel auch – den Abstand zwischen der Zone der Heiligkeit (*fanum*), erfüllt durch Gottes Gegenwart, vom Profanen, der Alltagswelt. Der Tempel ist der Nabel der Welt. Der Herodes-Tempel hat durch die genaue Gliederung in verschiedene Zonen der Heiligkeit dieses Programm umgesetzt: Der Vorhof der Heiden liegt außerhalb der Tempelschranken. Innerhalb des Tempelgebäudes gibt es weiter außen den Vorhof der Frauen, weiter innen den der Priester mit dem Brandopferaltar. Das Zentrum bildet das Tempelgebäude mit dem Allerheiligsten, das nur der Hohepriester nur am *Iom Kippur*, dem Großen Versöhnungstag, betreten darf, und nur, nachdem er sich vorher wegen seiner Sünden gereinigt hat (Lev 16). Die Besonderheit des Jerusalemer Tempels besteht darin, dass er keine Götterstatue in sich birgt, sondern wegen des Bilderverbotes einen leeren Raum über dem inneren Altar kennt. Er ist der Ort der dichtesten Gegenwart Gottes (*kapporaet*).

c. Der Tempel ist aber nicht nur Opferstätte, sondern auch Kultur- und Finanzzentrum. Priester sind auch als Rechtsgelehrte, Ausbilder und Lebensberater tätig. Der Jerusalemer Tempelschatz war einer der größten der damaligen Welt und deshalb ständig ein Objekt der Begierde.

d. Als Ort des Tempels gilt seit dem späten Alten Testament der Zion. So wird er nicht nur zum Ziel der Wallfahrt Israels (Ps 120-134), sondern auch der Völker am Ende der Zeiten. Auf dem Zion erwartet man die Ankunft oder Wiederkunft des Messias.

*Weiterführende Literatur:*

Der Tempel von Jerusalem, in: Welt und Umwelt der Bibel 13 (1999).

#### 5.1.2 Die Bedeutung der Synagoge

a. Die Synagoge („Zusammenkunft“; hebr: *beth ha knaesaet*) ist ein jüdisches Gebetshaus (*proseuchê* – Gebet[stätte]) – Ausdruck der Ausrichtung auf den Tempel und Zeugnis der Entfernung vom Tempel.

Aufschlussreich ist eine Inschrift aus Jerusalem (wohl vor 70 n. Chr.):

Theodotus, des Vettenu Sohn, Priester und Synagogenvorsteher, Sohn eines Synagogenvorstehers, Enkel eines Synagogenvorstehers, erbaute die Synagoge zur Vorlesung des Gesetzes und zum Unterricht in den Geboten, ebenso auch das Fremdenhaus und die Kammern und die Wasseranlagen für die aus der Fremde, die eine Herberge brauchen. Den Grundstein dazu hatten gelegt seine Väter und die Ältesten und Somonides.

Corpus Inscriptionum Judaicarum 1404

Älteste Synagogen sind archäologisch und literarisch für Israel erst in neutestamentlicher Zeit belegt. Josephus bezeugt sie vor für Ägypten. Aufgrund von Ez 11,16 („So spricht Gott, der Herr: Auch wenn ich sie weit weg unter die Völker geführt und in alle Länder zerstreut habe, so bin ich doch in den Ländern, wohin sie gekommen sind, beinahe zum Heiligtum für sie geworden“) wird oft (noch) eine Entstehung in Babylon vermutet. Die Synagoge ist für die örtliche Judenschaft das Gemeindezentrum. In der Synagoge wird Recht gesprochen (Dtn 16,18; 17,4.21.29) und Armenfürsorge organisiert (Targum zu Am 5,12). Vor allem wird am Sabbat Gottesdienst gehalten. (Das Neue Testament bietet die ältesten Belege.) In Zentrum steht die Toralesung mit Übersetzung und Auslegung. In späterer Zeit wird die Synagoge auch zum Lehrhaus (*bet midrasch*).

b. Die Synagogen aus dem 1. Jh. sind einfache rechteckige Gebäude mit Bänken an den Wänden. Später entstehen dreischiffige Anlagen, so z.B. in Kapharnaum (3./4. Jh.), später mit Apsis. Der Eingang soll nach Jerusalem geöffnet sein. Dort soll aber auch der Tora-Schrein eingerichtet sein. Nicht selten gibt es in der Spätantike Fußbodenmosaiken mit bildlichen Darstellungen, die das Bilderverbot tangieren. Die Synagogen haben sich nach 70 n. Chr. als Keimzellen des Überlebens der Juden in der Diaspora – und in Israel – erwiesen. Sie sind lebendig bis heute. Sie haben Bildung und Kultur des Judentums – und des gesamten Abend- und Morgenlandes – zutiefst geprägt.

*Weiterführende Literatur:*

Günter Stemberger, Art. Synagoge, in: Neues Bibellexikon 13 (1999) 754-758.

## 5.2 Kirche und Amt

a. Für die Missionsgeschichte sind die engen Kontakte mit den jüdischen Synagogengemeinden vor Ort essentiell. Allerdings kommt es bald zum Konflikt, besonders dort, wo der revolutionäre Ansatz der Heidenmission verfolgt wurde. Dadurch entstehen neue Orte der Versammlung, die neue Formen der Institutionalisierung hervorbringen resp. von ihnen geprägt werden.

b. „Kirche“ ist ein Hauptwort der paulinischen Theologie und ihrer neutestamentlichen Wirkungsgeschichte. Die Paulusbriefe sind auch die wichtigsten Quellen für die Geschichte der Kirchenbildung. Die Korrelation ist eng.

### 5.2.1 Begriff und Bezüge

a. Das paulinische Leitwort „Ekklesia“ hat drei Grundbedeutungen:

- die gottesdienstliche Versammlung (1Kor 11,18);
  - die Gemeinde als Kirche vor Ort (1Kor 1,2);
  - die Gesamtkirche (1Kor 12,28; vgl. 15,9).
- Der letzte Aspekt ist strittig, aber Gal 1,13f. unterstützt die Deutung, dass die Ekklesia für Paulus wesentlich *eine* ist, weil es nur einen Gott, einen Messias, einen Geist, eine gemeinsame Berufung ins Reich Gottes gibt.

Diese Bedeutungen sind soziologisch und theologisch aufeinander bezogen:

- Die Gemeinde kommt als ganze regelmäßig (nur) zum Gottesdienst zusammen; dort freilich haben Liturgie, Diakonie und Katechese ihren Ort (1Kor 11,17-34; 14). Die Koinonia ist eucharistisch geprägt (1Kor 10,16f.). Dort wo das Brot geteilt und der Becher getrunken wird, ist sie präsent.
- Die Gemeinde vor Ort ist vom Apostel gegründet, der mit allen anderen Aposteln eine Gemeinschaft pflegt, die auf die Erscheinung des Auferweckten zurückgeht (1Kor 15,1-11); sie lebt in Glaubenskommunität mit allen anderen Christen, die sich zu Jesus Christus und im Heiligen Geist durch ihn zu Gott bekennen (1Kor 1,2). In ihr ist der Geist Gottes gegenwärtig (1Kor 1,4-9).
- Die Kirche ist von Gott so gegründet, dass jeweils vor Ort das Fundament gelegt und auf ihm weiter gebaut wird (1Kor 3,5-18). Die Kollekte, die Paulus organisiert (1Kor 16,1-4; vgl. 2Kor 8-9), ist ein klares Zeichen gesamtkirchlicher, heidenchristlich-judenchristlicher Gemeinschaft. Der Apostolat ist ein gesamtkirchlicher Dienst.

Die Bezüge sind theologisch strittig.

- Zwischen Joseph Ratzinger und Walter Kasper wurde um die Jahrtausendwende der Streit ausgetragen, ob es einen theologischen Primat der Universalkirche oder eine theologische Gleichursprünglichkeit der einen Kirche Jesu Christi und der vielen Ortskirchen gibt. Für den Primat der Universalkirche sprechen die christologische und eucharistische Basis (1Kor 10,16f.), die Verwurzelung der Kirche in Israel (Röm 11) und die – deuteropaulinisch ausgebaute – Präexistenz der Kirche (Eph). Freilich ist die eine Kirche wesentlich vor Ort präsent (1Kor 3). Die Ortskirchen sind gleichberechtigt; sie stehen in Gemeinschaft miteinander. Für Paulus war die Verbindung mit Jerusalem und Petrus entscheidend.

- In der katholisch-evangelischen Ökumene wird das Verhältnis zwischen Eucharistie- und Kirchengemeinschaft kritisch diskutiert. Nach Paulus gibt es zwei wesentliche Bedingungen der Kirchengemeinschaft: die apostolische Gemeinschaft des Glaubens und die Rechtfertigungslehre (Gal 2,1-16).
- b. Das neutestamentliche Wort hat eine zweifache Wurzel.
- Im Griechischen meint „Ekklesia“ die Versammlung der stimmberechtigten Bürger einer Polis. Paulus erkennt diesen Status – schon in der Anrede – allen Korinthern zu und präzisiert später: „nicht viele Weise ..., Mächtige, ... Vornehme ..., sondern das Törichte ..., das Schwache ..., das Niedrige ...“ (1Kor 1,26ff.) – „Juden und Griechen, Sklaven und Freie“ (1Kor 12,13; vgl. Gal 3,28; Röm 1,14; Kol 3,11). Im Gottesdienst haben alle, die ein geisterfülltes Wort zu sagen haben, das die Gemeinde aufbaut, Rederecht (1Kor 14). Ob Paulus mit 1Kor 14,33-36 hinsichtlich der Frauen hinter diesen Ansatz zurückfällt, ist umstritten. Vielleicht handelt es sich um eine Interpolation.
  - Im Alten Testament meint „Ekklesia“ das Gottesvolk unter dem Aspekt, von Gott gesammelt zu sein, sein Wort zu hören und zu bezeugen (Dtn 5,22; 9,10; 10,4); Qumran-Texte (1QM 4,10; 1QSa 1,25) wenden dies ins Eschatologische. Daran knüpft die Urgemeinde von Jerusalem an (Gal 1,13; Phil 3,6; 1Kor 15,9; vgl. 1Thess 2,14; Gal 1,22). Im Ersten Korintherbrief thematisiert Paulus nicht das Verhältnis der Kirche zu Israel (vgl. jedoch Röm 9-11), wohl aber zur eschatologischen Vollendung der Gottesherrschaft (1Kor 15). Die Kirche legt Zeugnis von der Hoffnung auf die Auferstehung der Toten ab, weil sie von Gott in seiner Verheißungstreue berufen ist (1Kor 1,8f.) und im Zeichen des Kreuzes steht (1Kor 1-4).

Die beiden Bedeutungsmomente gehören zusammen, weil sich der politische Aspekt nur um des Soteriologischen willen erschließt und die Gnade des Glaubens durch die Kirche sozial und sakramental verwirklicht wird.

*Weiterführende Literatur:*

*Th. Söding, Ekklesia und Koinonia. Grundbegriffe paulinischer Ekklesiologie, in: Catholica 57 (2003) 107-123.*

### 5.2.2 Kirche in der Welt – Realität und Vision bei Paulus

a. Die christlichen Gemeinden sind in neutestamentlicher Zeit recht klein. Die Zahlen der Apostelgeschichte über Missionserfolge der Urgemeinde (Apg 2,41: 3000; 4,4: 5000; vgl. 2,47; 5,14; 6,1) sind stilisiert. Einen ungefähren Anhaltspunkt gibt der Ort, an dem sich die Gemeinde (am 1. Tag der Woche) zum Gottesdienst versammelt: im (privaten) „Haus“ eines Christen oder einer Christin (Apg 2,46; 5,42; Röm 16,5; 1Kor 11,34; 16,19; Phlm 2). Zu einer „Hausgemeinde“ werden kaum viel mehr als 50-100 Christen gezählt haben. Die geringe Größe war die Kehrseite eines intensiven Gemeinde-Lebens. In einer Stadt gibt es bald mehrere Hausgemeinden (vgl. Röm 16,1f.).

b. Die Basis des Gemeindelebens sind die Charismen (Gnadengaben) der Getauften. Insbesondere bei Paulus gewinnen sie herausragende Bedeutung (1Kor 12): Niemand kann alles, aber alle können wesentliches zum Aufbau der Gemeinden beitragen. Freilich kennen die Gemeinden auch das „Amt“, besser: den „Dienst“ der Apostel und „Ämter“ resp. „Dienste“ in seiner Nachfolge (1Kor 12,28: Apostel, Propheten, Lehrer; Phil 1,1: Bischöfe und Diakone; Eph 4: Evangelisten, Hirten und Lehrer; Apg 20: Presbyter, Bischöfe/Hirten; 2/3Joh: Presbyter; Offb: Propheten). In spätneutestamentlicher Zeit setzt sich die Paulusschule für eine Struktur des kirchlichen Dienstes in apostolischer Nachfolge ein: Bischof/Presbyter – Diakone (1/2 Tim; Tit). Die Ordination unter Handauflegung und Gebet – eine jüdische Tradition – ist gesetzt.

Der Gegensatz von Charisma und Amt ist eine Projektion der Soziologie aus dem 19. Jh. (Max Weber). Jeder „Dienst“ ist Charisma, jedes Charisma dient dem Aufbau der Kirche (1Kor 14). Sehr früh gibt es differenzierte Engagements, besondere Berufungen und Beauftragungen, unterschiedliche Verantwortungen und Dienste.

c. Die Christen bilden im Imperium Romanum eine kleine Minderheit, deren Glaube und Lebensstil sich deutlich von dem der heidnischen, z.T. auch der jüdischen Umwelt abhebt und dort zu einem nicht geringen Teil auf Befremden und Ablehnung stößt (z.B. Verweigerung des Staatskultes; Ablehnung des Götterglaubens; Monogamie). Dadurch geraten die Christen in eine gesellschaftliche Außenseiterrolle. Sie haben zwar nur in Ausnahmefällen regelrechte Verfolgungen zu befürchten, müssen aber in mehr oder weniger starkem Maße soziale, wirtschaftliche und politische Diskriminierungen erdulden (vgl. 1Petr).

d. Die Wurzeln des Christentums liegen durch Jesus im Judentum. Die ersten Christen waren Judenchristen (Petrus und die Zwölf; Maria Magdalena; Barnabas; Paulus u.a.). Bald aber wenden sich vor allem die "Hellenisten" (Apg 6f.: Stephanus) der Heidenmission zu (Apg 11,19ff.26: Antiochia). In den Gemeinden des paulinischen Missionsraumes leben Judenchristen und Heidenchristen zusammen (Gal 3,26ff.; 1Kor 12,13).

e. Die christlichen Gemeinden bilden sich vornehmlich in den großen Städten. In den Gemeinden kommen Angehörige verschiedener Gesellschaftsschichten, Religionen und Völker, Männer wie Frauen zu einer Gemeinschaft zusammen (1Kor 1,27f.). Kennzeichnend ist die soziale Differenziertheit und Integrationskraft der urchristlichen Gemeinden (vgl. Gal 3,28; 1Kor 12,13). Im Vergleich mit der städtischen Bevölkerung mag der Anteil der ärmeren Bevölkerungsschichten eher höher als niedriger gelegen haben. Die früher vertretene Ansicht, das Urchristentum sei vornehmlich die Religion der Sklaven gewesen, ist aber falsch. Es hat von Anfang auch Konversionen unter Gebildeten, Mächtigen und Prominenten gegeben – sehr wichtig für das *standing* der urchristlichen Gemeinden.

f. Die urchristlichen Gemeinden entstehen in einer Zeit, da nicht nur das Judentum eine missionarische Blüte erlebt, sondern auch verschiedene heidnische Religionen Konjunktur haben. Die Herausforderung bestand darin, das Evangelium, ohne seine jüdischen Wurzeln auszureißen, in der Welt des Hellenismus heimisch werden zu lassen.

g. So klein das Christentum der neutestamentlichen Zeit war – sektiererisch war es nicht. Die jesuanischen Bilder sind der Sauerteig, das Salz in der Suppe oder das Licht auf dem Leuchter. Kennzeichnend ist der enorme Anspruch: Die Kirche hat der Welt etwas zu geben, die Frohe Botschaft, dass Gott den Menschen unendlich nahekommt. Die Kirche hat aber kein Monopol auf Wahrheit, Ethos und Recht. Deshalb ist sie – gerade nach paulinischen Maßstäben – offen für die Umwelt und darauf bedacht, so zu leben, zu lehren und Gottesdienst zu feiern, dass eine Begegnung möglich wird, die zum Glauben führt (1Thess; 1Kor 14).

*Weiterführende Literatur:*

*Gerd Theißen*, Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloh 2000.



## 6. Resonanzen

a. Die reflexive Selbstfindung ist das eine, die Fremdwahrnehmung das andere. Zwischen beidem gibt es Interferenzen. Juden wie Christen reagieren auf ihr gesellschaftliches Image und arbeiten daran. Beide können nicht darauf rechnen, von anderen so verstanden zu werden, wie sie selbst sich verstehen. Beide müssen aber daran interessiert sein, ihr Bild bei anderen zu verbessern.

b. Judentum und Christentum sind in extrem anderen Ausgangssituationen.

- Das Judentum ist alt (was in der Antike bedeutet: gut, bewährt, legitimiert), das Christentum ist neu (und ist bald darauf aus, einen Altersbeweis zu führen).
- Das Judentum ist als Religion etabliert, wenn es auch vielfach verleumdet und verfolgt wird; das Christentum hingegen ist erst auf dem Weg, sich einen Namen zu machen und stößt deshalb in einen rechtsfreien Raum vor, der in neutestamentlicher Zeit nicht geschlossen wird und bis zur konstantinischen Wende wesentliche Fragen offenlässt).
- Das Judentum ist bis 70 n. Chr. und darüber hinaus territorial an das Land Israel gebunden, auch wenn die Mehrheit der Juden in der Diaspora wohnt; das Christentum hat zwar eine spirituelle Bindung an Jerusalem und das Heilige Land, aber keine politische. Rom wird nach 70 n. Chr. früh zum neuen Zentrum, aber nicht schon in neutestamentlicher Zeit (und nie ohne den Widerspruch aus dem Osten).

Judentum und Christentum haben eine starke Konkurrenz untereinander, die ihre Beziehungen zur Umwelt beeinflussen, eher negativ als positiv.

### 6.1 Die Faszination des Judentums

a. Das Judentum ist zur Zeit Jesu ein erheblicher Faktor im römischen Imperium und darüber hinaus, ethnisch, politisch und religiös.

- Grobe Schätzungen gehen von einer knappen Million Juden in Galiläa und Judäa aus, aber von 4 Millionen im Rest der Welt. Jerusalem ist mit dem Tempel – bis 70 n. Chr. (resp. 135 n. Chr.) – das Zentrum des gesamten Judentums; aber es hat sich längst weltweit (heißt: rund ums Mittelmeer) ausgebreitet.
- Seit dem babylonischen Exil gibt es eine – starke – jüdische Minorität in Mesopotamien. Das Judentum des Exils hat eine enorme Produktivität entwickelt (Ezechiel, Deuteronomus; Priesterschrift u.a.). Die Synagoge und die Beschneidung werden als *identity markers* des Judentums etabliert. Nach dem Edikt des Kyros (Esra 1,1-4), das 538 v. Chr. die Wiederbesiedelung Israels und die neue Institutionalisierung des Judentums dort erlaubt, bleiben viele an Babylons Flüssen wohnen. Die jüdischen Gemeinden erstarken und breiten sich aus. Hunderte Jahre später wird der vielbändige „babylonische Talmud“ Zeugnis von der Produktivkraft des mesopotamischen Judentums ablegen.
- Durch Bevölkerungsüberschuss und Emigration, weniger durch Mission (Mt 23,15), entstehen in hellenistischer Zeit weitere große Regionen mit einem starken Diasporajudentum: in Syrien, in Kleinasien, in Ägypten, in Nordafrika, etwas weniger in Griechenland, aber stark in Rom.

Von den Juden außerhalb Palästinas heißt es, sie lebten in der „Diaspora“. Das griechische Wort – deutsch: Zerstreuung – hat im Judentum einen negativen Grundsinn: Die Einheit des Volkes Israel ist zerstört; die Entfernung von Israel wird als Strafe Gottes für die Sünde des Volkes gedeutet.

c. Die negative Geschichtstheologie darf aber die enorme geschichtliche, kulturelle und theologische Bedeutung des Diasporajudentums nicht verkennen lassen. Diaspora-Juden reden, schreiben und denken griechisch. Sie setzen sich intensiv mit dem Hellenismus auseinander und haben brillante Köpfe hervorgebracht. Sie sind philosophisch, theologisch und historisch aktiv, aber auch poetisch. Ihre wichtigste kulturelle Leistung ist die Übersetzung und Fortschreibung der Hebräischen Bibel, die Septuaginta. Das Diasporajudentum bleibt auf Jerusalem und den Tempel ausgerichtet. Unter den Römern erhalten die Diasporajudentum das Bürgerrecht der Stadt Jerusalem, verbunden mit der Pflicht, auch Tempelsteuer zu entrichten, aber begünstigt durch das Recht, eine anerkannte Religion (*religio licita*) zu sein.

d. In allen größeren Städten des Imperium Romanum, besonders im Osten des Mittelmeerraumes, bilden sich mehr oder weniger starke jüdische Synagogengemeinden. Schätzungen gehen dahin, dass in der Ägäis-Region bis zu 20 % der städtischen Bevölkerung Juden oder Sympathisanten gewesen sein werden.

Zwar wird immer wieder von Pogromen und Rechtsverletzungen berichtet. Es gibt auch einen latenten hellenistisch-römischen Antisemitismus. Aber nicht wenigen Menschen erscheint das Judentum hoch attraktiv:

- wegen des Monotheismus,
- und wegen des Gesetzes mit seinen ethischen Geboten, nicht unbedingt mit den Speise- und Reinheitsvorschriften, schon gar nicht der Beschneidung.

Einige treten als „Proselyten“ ganz zum Judentum über (vgl. Apg 2,11; 6,5 [Nikolaus]; 13,43); eine viel größere Zahl rechnet sich zu den „Gottesfürchtigen“, die zwar den Monotheismus und das Ethos der Tora übernehmen, aber nicht das ganze Gesetz halten (vgl. Apg 10: Cornelius; Apg 16: Lydia).

e. Das Diasporajudentum leidet unter den Aufständen 66-70 und 132-135 n. Chr. in Palästina. Es kommt zu Pogromen. Es stellt sich die Loyalitätsfrage. Die meisten jüdischen Diasporagemeinden bleiben äußerst reserviert gegenüber den Zeloten.

Verheerend aber wirkte sich ein Aufstand der Juden in Ägypten und der Cyrenaika 115-117 n. Chr. unter Trajan aus, dessen Kräfte gerade durch einen Parther-Feldzug gebunden waren. Der Funke sprang nach Zypern und Mesopotamien (nicht aber nach Palästina) über. Dio Cassius (150.235 n. Chr.) berichtet von unglaublichen Gräueltaten. Der Aufstand bricht in sich zusammen, nachdem römische Strategen, die ihr Handwerk verstanden, mit militärischen Mitteln für „Ruhe und Ordnung“ gesorgt haben. Das Ergebnis ist eine enorme Schwächung des Diasporajudentums. In Zypern z.B. ist es für Jahre Juden verboten, die Insel auch nur zu betreten.

f. Palästina selbst gilt bis 66 n. Chr. als schwierige, aber regierbare Provinz, weil es mit den Hohenpriestern und lokalen Potentaten mehr oder weniger verlässliche Bundespartner gibt, obgleich der Monotheismus nicht ins System passt und die Faszination, die der Tempel ausübt, auch Begehrlichkeiten weckt.

#### Literatur

Frank-Lothar Hossfeld, Israel in der Diaspora, in: C.A. Kathke - G. Riße (Hg.), Diaspora: Zeugnis von Christen für Christen. 150 Jahre Bonifatiuswerk der deutschen Katholiken, Paderborn 1999, 205-216.

Peter Schäfer, Judenhass und Judenfurcht. Die Entstehung des Antisemitismus in der Antike, Berlin 2010.

## 6.2 Die Attraktivität des Christentums

a. Das Christentum ist eine expandierende Religion.<sup>31</sup> Sie treibt Mission durch Attraktion.

- Die Rahmenbedingungen waren eher ungünstig.
  - Es gibt weder eine religiöse Wüste in den paganen Kulturen noch fehlt es an Konkurrenz, wie das starke Judentum und die östlichen Religionen beweisen, die ähnlich wie das Christentum auf dem Weg nach Westen sind.
  - Es gibt politische, kulturelle, soziale und familiäre Widerstände, die Konversionen im Wege standen.
- Ein neutraler Beobachter hätte im Jahre 100 n. Chr. (853 n. Gründung Roms) kaum prognostizieren können, dass sich ausgerechnet das Christentum als Weltreligion durchsetzen könnte.

Die Attraktivität des Christentums reibt sich an den Widerständen, die es ausgelöst hat, die Widerstände brechen sich an der Attraktivität, die ihm innewohnt. Am Ende war die Missionsdynamik größer als Skepsis und Druck. Vor Konstantin sind bereits, besonders im Osten, große Teile des Imperiums christianisiert. Nach Konstantin entsteht schnell das Problem des religiösen Opportunismus.

b. Das Christentum ist wesentlich eine Religion der Mission<sup>32</sup>, weil es nicht durch Herkunft und Sitte, nicht durch gemeinsame Ziele und Interessen, sondern allein durch den Glauben konstituiert wird, der nur durch das Zeugnis, durch Verkündigung, durch Beispiel und Überzeugung entstehen und verbreitet werden kann. Die Notwendigkeit des Glaubens resultiert aus der essentiellen Verbindung mit der Offenbarung, ohne die es kein Evangelium geben kann. Was als Mission beginnt, setzt sich als Katechese fort. Sowohl für die Hinführung zum Glauben als auch für die Einführung in den Glauben sind Lehre und Lernen wesentlich, weil der Glaube ein inneres Verhältnis zur Wahrheit hat. Diese Verbindung erlaubt bald ein intellektuelles Bündnis mit denjenigen antiken Philosophien, die ihrerseits zum Monotheismus neigen. Die Fähigkeit, Religionskritik zu üben und auszuhalten, ist eine wesentliche Voraussetzung der Attraktivität.

c. Die Anziehungskraft des Christentums<sup>33</sup> lässt sich im Vergleich mit dem Judentum z.T. religionssoziologisch erklären: Die Beschneidung hat viele abgeschreckt; der religiöse Status der Gottesfürchtigen war unklar und strittig. Im Christentum hingegen konnten Gläubige ohne Beschneidung – und ohne die Beachtung der Reinheitsgebote und Speisevorschriften – Vollmitglied der Kirche werden (Gal 3,26ff.). Die „Gottesfürchtigen“ sind deshalb ganz wichtige Adressaten der christlichen Verkündigung. Cornelius (Apg 10-11) und Lydia (Apg 16) sind Paradebeispiele.

---

<sup>31</sup> Vgl. *Christoph Marksches*, *Das antike Christentum. Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen*, Wiesbaden 2012 (2006).

<sup>32</sup> Vgl. *Clare K. Rothschild - Jens Schröter* (Hg.), *The Rise and Expansion of Christianity in the First Three Centuries of the Common Era (WUNT 301)*, Tübingen 2013.

<sup>33</sup> Vgl. *Christoph Marksches*, *Warum hat das Christentum überlebt? Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Kirchengeschichte und systematischer Theologie*, Leipzig 2007.

### 6.2.1 Der missionarische Ansatz

a. Jesus selbst hat sich nach Mt 10,5f und 15,24 auf die „verlorenen Schafe des Hauses Israel“ konzentriert, ist aber auf seinen Predigtwegen im „Galiläa der Heiden“ (Mt 4,15 [Jes 8,23]) zahlreichen Nicht-Juden nahegekommen (Hauptmann von Kapharnaum [Mt 8,5-13 par. Lk 7,1-10; Joh 4,46-54]; Syrophönizierin [Mk 7,24-30 par. Mt 15,21-28]), hat Samariter geheilt (Lk 17,11-19), Samarien betreten (Lk 9,52; 17,16; Joh 4,1-42), die Grenzen des alten Israel überschritten (Dekapolis [Mk 5,1-20 par. Mt 15,29-39], Tyros und Sidon [Mk 7,24.31 par. Mt 15,21.31]) und sein Wirken in Israel für Gottes Herrschaft als Dienst auch am Heil der Heiden gesehen (Mt 8,11f par. Lk 7,9; 13,28f; vgl. Mt 11,21f par. Lk 10,13f; Mt 12,41f par. Lk 11,29-32). Der entscheidende Grund liegt in der universalgeschichtlichen und -eschatologischen Bedeutung der Basileia.

b. Jesus stirbt nach Mk 14,25 „für die Vielen“ und hat nach Mk 10,45 sein Leben als „Lösepreis für die Vielen“ hingegeben. „Viele“ hat in beiden Fällen universale Bedeutung (vgl. Jes 52,14f; 53,11). Der Grund liegt im „Ein für allemal“ des stellvertretenden Sühnetodes Jesu (vgl. Röm 6,10; Hebr 7,27; 9,7.12.26ff; 10,2.10; 1Petr 3,18).

c. Die Auferweckung Jesu läuft auf seine Erhöhung zur Rechten Gottes zu, durch die Jesus vollkommenen Anteil an der kosmischen Macht Gottes erhält (vgl. Mt 28,18; Phil 2,6-11; Kol 1,15-20). Der Radius seiner Präsenz ist schlechterdings unbegrenzt. Seine Auferweckung geschieht „zu unserer Rechtfertigung“ (Röm 4,25). Sie ist Unterpfand der endzeitlichen Auferstehung und der vollkommenen Verwirklichung des Reiches Gottes (1Kor 15,20-28). Von daher hat sie eine universal-eschatologische Heilsbedeutung (Röm 8,31-38). Die Heilsgegenwart des Auferstandenen fordert deshalb die Völkermission. Die Erscheinungen des Auferweckten begründen die universale Sendung der Apostel (1Kor 15,1-11; Gal 1,15f); das gegenwärtige Wirken des Kyrios Jesus zeitigt sich in der weltweiten Verkündigung seines Wortes (Röm 10,13ff).

d. Paulus begreift die Ausweitung der Mission auf die Heiden im Ersten Thessalonicherbrief, seinem ältesten Brief, theologisch als Nachvollzug der Berufung und Erwählung, die Gott durch Jesus Christus auch den Heiden (gottesfürchtig oder nicht) hat zukommen lassen, um sie ins Reich Gottes zu rufen (1Thess 1,9f; 2,12; 5,9f; vgl. 1Kor 1,26ff). Die ausgeführte Reflexion leistet später die Rechtfertigungslehre mit der Korrelation von Glaube, Taufe und Gnade. Auch Lukas kennt die frühpaulinische, wahrscheinlich aus Antiochien stammende Erwählungstheologie, verbindet sie aber bereits mit Petrus (Apg 10,34ff.44-48).

## 6.2.2 Die Botschaft

a. Das Spezifikum ist die Botschaft selbst, der von Jesus Christus her neu gesehene Monotheismus, zusammen mit allen Folgen für die Heilshoffnung.

- Die Verkündigung eines Gekreuzigten als Retter ist der größte religiöse Skandal der Antike (vgl. 1Kor 1,18-25). Entsprechend stark sind die Widerstände, die sie ausgelöst hat.<sup>34</sup>
- Die Verkündigung, dass Gott den gekreuzigten Jesus von den Toten auferweckt und zu seiner Rechten erhöht hat, ist allerdings eine unerhörte Verheißung, die archaische Ängste überwindet und grandiose Hoffnungen übersteigert, die in der Antike virulent gewesen sind.
  - Wenn der Verfluchte der Gesegnete, ja der Segnende ist, gibt es keinen Punkt eines verwirkten, verdamnten, vergessenen, verlorenen Lebens, der nicht zu einer Rettung führen könnte. Tiefste Schande kann die Kehrseite höchster Ehre sein, während höchste Ehre auf tiefer Schande beruhen kann.
  - Wenn der Tod nicht das letzte Wort hat, gibt es Hoffnung auf Gerechtigkeit für alle.

Die Inhalte der urchristlichen Mission sind durch eine Verbindung von Theozentrik und Christologie gekennzeichnet, die das Wort „Frohe Botschaft“ lebendig werden lässt.

Die Inhalte lassen sich nur noch fragmentarisch rekonstruieren. Die Missionsreden der Apostelgeschichte beruhen zwar auf Traditionen, sind aber stark durch die Handschrift des Lukas geprägt und vermutlich erst sekundär mit Petrus und Paulus verbunden worden. Sicherer ist der Rückschluss aus den Briefen, besonders den Paulinen, weil sie an einigen Stellen direkt oder indirekt auf die Gründungspredigt, also die Elementarkatechese rückschließen lassen. Ein „Katechismus des Urchristentums“ (R. Seeberg) lässt sich nicht mehr rekonstruieren. Aber einige Eckpunkte lassen sich markieren. Ein (relativ junger) Leittext von heuristischer Bedeutung ist Hebr 6,1f.

b. Essentielle Basis sind die wesentlichen Grundaussagen des (kanonisch gelesenen) „Alten Testaments“, besonders die Einzigkeit Gottes (Dtn 6,4f; vgl. 1Thess 1,9f; Röm 3,30), des Schöpfers (Gen 1-2; vgl. 1Kor 8,6; Apg 17,22-31), des Herrn der Geschichte, des Erwählers und Erziehers, Richters und Retters seines Volkes Israel (vgl. Röm 9-11; Apg 13,16-41), des Stifters des Bundes (Ex 34; vgl. 2Kor 3), des Gesetzgebers (Röm 9,1ff; 13,8ff), des Spenders universalen Segens (Gen 1,21ff; vgl. Gal 3; Röm 4), des Ziels der eschatologischen Völkerwallfahrt (Jes 49,6; Hag 2,6-9; vgl. Röm 10) und des Schöpfers eines neuen Himmels und einer neuen Erde (Jes 65,17; 66,22; 2Petr 3,13; Offb 21,1), aber auch – stark betont – die Erwartung eines Messias aus Davids Geschlecht (Ps 2; 110), der Gottes Reich verwirklicht (vgl. Röm 1,3f).

---

<sup>34</sup> Vgl. *Michael Fiedrowicz*, Christen und Heiden. Quellentexte zu ihrer Auseinandersetzung in der Antike, Darmstadt 2004.

c. Die Mitte der Verkündigung bilden der Heilstod und die Auferweckung Jesu von den Toten (1Kor 15,3-5). Von dort erschließt sich nicht nur die Parusie-Erwartung (1Thess 1,9f), sondern ebenso der Präexistenz- und Inkarnationsglaube (Phil 2,6-11; 2Kor 8,9; Röm 8,2f). Zur Mitte der Verkündigung gehört gleichfalls das Gedächtnis des irdischen Jesus, wie es schließlich die Evangelien prägen und die Missions- und Verteidigungsreden der Apostelgeschichte (vgl. Apg 2,22; 13,23-26) wie die Paulus-Briefe (vgl. Phil 2,6ff; Röm 15,3f.7f) summarisch rekapitulieren.

d. Heilsverkündigung ist das Evangelium vor allem deshalb, weil es die Vergebung der Sünden im Namen Jesu, die Taufe auf seinen Namen (Gal, 3,26ff; Röm 6,1-11), die Neuschöpfung „in“ ihm und die rettende Lebensgemeinschaft „mit“ ihm zur Sprache bringt (Röm 8) – einschließlich der Hoffnung auf die Auferstehung der Toten (1Kor 15) und die Vollendung des Reiches Gottes (Röm 14,17).

e. In dieser Orientierung auf das Heil, auf gelingendes Leben, auf moralische Integrität bewahrheitet sich das Versprechen, Gott lasse die Menschen nicht im Stich, sondern komme ihnen unendlich nahe, so dass die Menschen an Gott selbst Anteil gewinnen, ohne ihre Menschlichkeit verleugnen oder Gott vermenschlichen zu müssen.

#### 6.2.3 Die missionarische Strategie

a. Paulus setzt auf ein Netzwerk an Gemeinden, die vor Ort Wurzeln schlagen und Ableger bilden: in den Städten und Provinzen, die er missioniert hat. Die Attraktivität der Ortsgemeinden ist auf Dauer wichtiger als die Wandermission von Aposteln und Propheten gewesen (1Kor 14).

b. Paulus war kein Einzelkämpfer, sondern *teampayer*, wenngleich als *captain*. Er hat es sehr früh verstanden, Menschen zur Mitarbeit zu motivieren, sowohl auf seinen Missionsreisen als auch, vor allem, vor Ort. Diese Mitarbeiter haben eine entscheidende Rolle bei der Weitergabe des Glaubens an die nächste Generation und beim Wachstum der Gemeinden nach innen und außen gespielt.

c. Paulus, aber auch andere, nutzen voll die Infrastruktur des römischen Reiches: die gemeinsame Sprache, das Wegenetz, die Stadtkultur, das Rechtssystem.

d. Paulus hat keine Berührungsängste gegenüber hellenistischer Philosophie und Religiosität. Er kritisiert, aber differenziert.

- Er erkennt im Zentrum der polytheistischen Religionen einen verborgenen Monotheismus, der sich durch philosophische Kritik herauskristallisiert.
- Er setzt in der Umwelt ein Ethos voraus, das vom Christentum nicht negiert zu werden braucht, sondern integriert und transzendiert werden kann – auch wenn es aus seiner Sicht an vielen Stellen Grund zur Kritik gibt, auch in der Sexualmoral.

Paulus hat es gewagt, das Evangelium in der Sprache seiner Adressaten zu verkünden – und es geschafft, ihm dadurch neue Seiten abzugewinnen.

e. Die Strategie ist auf die Botschaft abgestimmt. Das Christentum hat klein angefangen, ist aber groß herausgekommen. Das hat sich am Anfang entschieden

## 7. Reflexionen

a. Die Rückbesinnung auf den spannungsreichen Aufbruch von Juden und Christen im 1. Jh. hat eine hohe theologische Bedeutung.

- Die Interpretation des Neuen Testaments findet nicht im luftleeren Raum statt, sondern muss im Rückblick die religiös konnotierten Konflikte, die das jüdisch-christliche Verhältnis betreffen, als Kontext des Neuen Testaments hermeneutisch integrieren und im Hinblick auf die Gegenwart das erkenntnisleitende und friedensstiftende Potential der Ursprungsconstellation zur Geltung bringen.
- Das Christentum hat angesichts der langen Tradition des Antijudaismus die historische Aufgabe, sich über die Gründe Rechenschaft abzulegen und auf die Kritik zu reagieren, der Antijudaismus sei systemrelevant. Die judenchristlichen Positionen des Neuen Testaments haben hier eine Schlüsselrolle.

Über die Reflexionsarbeit, die im Judentum ansteht, kann aus christlicher Warte nicht geurteilt werden. Aber die historischen Indizien sprechen dafür, dass sich das Judentum nicht unabhängig vom Christentum entwickelt hat. Im Neuen Testament ist das noch nicht sehr deutlich zu erkennen, zumal die Schnittflächen groß sind, in der anschließenden Zeit wird das deutlicher.

Die christliche Theologie ist gefragt, ob sie jenseits von Anbiederung und Abgrenzung ein geschwisterliches Verhältnis zum Judentum denken kann.

b. Mit der Klärung und Vertiefung der jüdisch-christlichen Beziehungen hängt zusammen, dass die Kirche aus dem Neuen Testament die Kraft der Reform schöpfen muss, die immer aus der Bewegung zurück in die Bewegung nach vorn kommt, ist die Kirche doch nur aus der Verbindung mit der Sendung Jesu sie selbst.

### 7.1 Geschwisterlichkeit – die Option des Religionsfriedens

a. Die katholische Kirche hat erst beim Zweiten Vatikanischen Konzil – und unter großen Widerständen – ihr Verhältnis zu den Juden geklärt. Auf zahlreichen Umwegen ist das Statement (nicht in der Konstitution über die Kirche oder die Deklaration über den Ökumenismus, sondern) in einem eigenen Dokument über das „Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen“ gelandet (*Nostra aetate*), das auch den Hinduismus und Buddhismus (NA 2) sowie den Islam (NA 3), mit besonderer Betonung aber das Judentum (NA 4) behandelt.

b. Ausgangspunkt war eine Initiative Johannes XXIII., der intensiv mit Augustin (Kardinal) Bea, langjähriger Leiter des Päpstlichen Bibelinstituts, dann Chef des Päpstlichen Einheitssekretariats, zusammengearbeitet hat. Bea beauftragte das Päpstliche Bibelinstitut mit einer Vorlage „wider den Antisemitismus“. Sie wurde wesentlich von dem französischen Neutestamentler Stanislaus Lyonnet SJ beeinflusst und hat sich als Basistext durchgetragen. Der *drafter* des Textes, der viele Stadien durchlaufen hat, war der aus einer jüdischen Familie stammende Johannes Oesterreicher, der in den USA Ökumene lehrte und Sekretär Beas war.

c. Das Schlüsselwort des programmatischen Auftaktes heißt: „geistlich verbunden“ (*spiritualiter coniunctus*). Das kann von keiner anderen Religion gesagt werden. Diese Verbindung wird in drei Argumentationsgliedern geknüpft: Die Kirche „anerkennt“ (*agnoscit*), dass ihr eigener Glaube in der Geschichte Israels wurzelt; sie hält sich mit Paulus vor Augen, welche heilsgeschichtlichen Auszeichnungen Gott den Juden hat zuteilwerden lassen, von Gotteskindschaft über den Bund, den Gottesdienst und die Väter-Verheißungen bis zum Judesein Jesu (Röm 9,4f.); sie vergegenwärtigt sich die bleibende Liebe Gottes zu den Juden, auch wenn sie Jesus nicht als Messias erkennen, und die gemeinsame Hoffnung. Daraus folgt eine dreifache Verpflichtung: die „gegenseitige Kenntnis und Achtung“ (*cognitionem et aestimationem*) zu fördern, jede Rede von einer Verwerfung Israels streng zu meiden und aktiv gegen die Verfolgung von Juden einzutreten. Den Schluss bildet ein Bekenntnis zur universalen Heilsmittlerschaft Jesu Christi, die – ohne dass es gesagt würde – Israel offensichtlich nicht aus-, sondern einschließt.

d. Die Argumentation ist im wesentlichen biblisch, weil weder die Patristik noch die mittelalterliche oder die moderne Theologie hinreichen feste Anhaltspunkte für eine Veränderung des traditionell belasteten Verhältnisses geboten hat. Im Endtext kommt die biblische Fundierung allerdings weniger deutlich heraus als in den Vorlagen. Übertragende Bedeutung hat die paulinische Tradition (Röm 9,4f.; 11,17-34; Gal 3,7; Eph 2,14ff.).

e. Kritikwürdig ist aus exegetischer Sicht, dass die judenkritischen Texte des Neuen Testaments, die oft den Antijudaismus befeuert haben, gar nicht erwähnt werden, obwohl das Eingangsgutachten des Bibelinstitutes sie auf dem Schirm hatte. Erst in der Studie der Päpstlichen Bibelkommission „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel“ (2001) wird diese Thematik diskutiert – mit dem zentralen Argument, dass es sich um innerjüdische Orientierungskontroversen handle, die nicht antijüdisch instrumentalisiert werden dürfen. Überdies fehlt in *Nostra aetate* eine Auseinandersetzung mit dem Eigenwert des Alten Testament und eine hermeneutische Anerkennung der jüdischen Exegese als Gesprächspartnerin der christlichen – nicht nur des Alten, sondern auch des Neuen Testaments. Bis heute sind die Forschungen zur Verschränkung der jüdischen und der christlichen Geschichte – sowohl in der Verbindung als auch in der Abgrenzung – noch nicht aufgearbeitet.



Prüfstein: Das Echo auf die Tempelzerstörung

a. Jesus kündigt als Gericht Gottes die Zerstörung des Tempels an (Lk 13,35a; vgl. Mk 13,1ff. parr.). Das ist eine hermeneutisch schwierige Auffassung. Mit der faktischen Zerstörung des Tempels 70 n. Chr., auf die Lukas und Matthäus bereits zurückblicken, stellt sich die Frage, wie die Jünger reagieren sollen. Sollen sie triumphieren, weil Jesus Recht gehabt hat? Oder sollen sie die Trauer der Juden über das Ende des Heiligtums teilen? Eine Antwort zeichnet Lk 19,41-44: *Dominus flevit*.

b. Jesus prophezeit der synoptischen Tradition zufolge auch, dass es eine Zukunft Israels jenseits der Tempelzerstörung gibt.

- Nach Lk 13,35 par. Mt 23 ist die Zukunft darin begründet, dass der Messias – und mit ihm Jesus – nach wie vor im Kommen ist. Die positive Wendung ist durch Ps 118 vorgezeichnet. Die gute Aussicht kann – Mt 23 ist besonders deutlich – nicht schon im „Hosanna“ des Einzugs Jesu aufgehen, dem ja das „Kreuzige ihn“ folgte, sondern muss ein zweites Kommen und eine endgültige Bejahung des Propheten umfassen. Das Gerichtswort ist deshalb ein paradoxes Heilswort: Es gibt kein Heil ohne Gericht; aber das Gericht gibt es um des Heiles willen.<sup>35</sup>
- Nach Mk 13 ist die Zukunft Israels jenseits der Tempelzerstörung darin begründet, dass die Zeit für die Evangeliumsverkündigung unter den Heiden nicht abgelaufen ist (Mk 13,10). Die Parusie des Menschensohnes ist der Auftakt zu einer finalen Sammlung aller, die Gott retten will (Mk 13,24-27). Die Suchaktion ist universal; sie schließt deshalb Israel und die Juden ein.

Die eschatologische Zukunft steht Israel offen – nach den neutestamentlichen Zeugnissen nicht ohne, sondern durch Jesus.

*4Esra: Der Schrei nach Gerechtigkeit*

a. Esra ist nach dem gleichnamigen biblischen Buch ein jüdischer Schriftgelehrter und Priester, der im Auftrag des persischen Königs Artaxerxes nach Jerusalem gehen und dort den ins Stocken geratenen Wiederaufbau des Tempels organisieren soll. Zusammen mit dem persischen Hofbeamten Nehemia, der sich um den Wiederaufbau der Mauern Jerusalems kümmert, ist er bei allen Schwierigkeiten erfolgreich.

b. Die Vulgata zählt die Bücher Esra und Nehemia als 1. und 2. Buch Esra. Überdies hat sich die Bezeichnung 3. Buch Esra für eine Septuaginta-Schrift eingebürgert, die – vor dem Esra- und Nehemiabuch – eine Zusammenfassung aus diesen sowie den Chronikbüchern enthält. Das 4. Buch Esra ist eine apokryphe Apokalypse.

c. Das 4. Buch Esra ist lateinisch überliefert. Das Lateinische geht aber aufs Griechische zurück, das sich in Übersetzungen ins Syrische, Äthiopische, Armenische, Arabische und Georgische spiegelt. (Eine überlieferte griechische Fassung von 4Esr 3-14 ist vom lateinischen Text abhängig.) Der griechische Text wird seinerseits auf einer hebräischen oder aramäischen Urfassung beruhen.

---

<sup>35</sup> Vgl. *Helmut Merklein*, Gericht und Heil. Zur heilsamen Funktion des Gerichts bei Johannes dem Täufer, Jesus und Paulus (1990), in: ders., Studien zu Jesus und Paulus II (WUNT 105), Tübingen 1998, 60-81.

d. Das Buch ist christlich gerahmt, im Kern aber jüdisch.

4Esr 1-2	Christliche Einleitung
4Esr 3-14	Jüdische Apokalypse
3,1-5,19	1. Vision
5,20-6,34	2. Vision
6,35-9,25	3. Vision
9,26-10,59	4. Vision
10,60-12,50	5. Vision
12,51-13,56	6. Vision
13,57-14,47	7. Vision
4Esr 15	Christliche Ausleitung

Die drei ersten Visionen haben dialogischen Charakter: Esra fragt nach dem Schicksal Israels und erhält bedrängende Antworten durch Engel.

Nach den drei folgenden Visionen schaut Esra in die Zukunft und vermittelt sein Wissen den Israeliten.

Die siebte Vision zeigt ihn als inspirierten Autor, der nicht nur die verbrannten Heiligen Bücher Israels neu aufschreiben lässt, sondern auch weitere 70 Bücher, die geheimzuhalten sind und deren wichtigstes seine Apokalypse ist.

e. Das Buch spielt in der Zeit nach der Zerstörung und vor dem Befehl zum Wiederaufbau des Tempels im 6. Jh. v. Chr. Es spielt direkt auf die Zerstörung des Jerusalemer Tempels durch die Römer 70 n. Chr. an. Ende des 1. Jh. ist das Buch entstanden.

f. Das 4. Esrabuch forciert die Theodizeefrage: Wie kann Gott es zulassen, dass die Gerechten leiden, Israel gedemütigt und der Zion geschändet wird? Gott hat doch die Menschen samt ihrer Schwäche erschaffen (4Esr 3,20) – und Israel müht sich wenigstens, die Gesetze zu halten (4Esr 3,34.36). Die Schlussfolgerung (4Esr 4,12):

Er wäre besser für uns, nicht da zu sein, als zu kommen und in Sünden zu leben, zu leiden und nicht zu verstehen, warum.

Darauf gibt es nur die – vorläufige – Antwort, dass die Zeit des Leidens begrenzt sein wird (4Esr 4,33.36).

Die zweite Vision verschärft deshalb die Frage nach dem Geschick Israels. Der Engel kann nur auf die kommende Rettung der Gerechten verweisen (4Esr 6,25-28):

Jeder, der übriggelassen wird von all dem, was ich dir vorhergesagt habe, wird gerettet werden, und mein Heil und das Ende der Welt sehen. ... Dann wird das Herz der Erdenbewohner verwandelt und zu einer anderen Gesinnung hingelenkt. Das Böse wird zerstört, ... der Glaube aber blüht, die Verderbnis wird überwunden, die Wahrheit offenbart, die so lange Zeit fruchtlos geblieben.

Die dritte Vision vertieft die Frage wie die Antwort der Verheißung.

g. Die bohrende Frage nach Gottes Gerechtigkeit, die wider alle Hoffnung die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten und das Heil der Vollendung begründet, lässt keine endgültige Antwort in der Zeit zu. Damit kann – und muss – der Gerechte leben, weil er das gute Ende kennt.

*Übersetzung und Einführung:*

*Josef Schreiner, Das 4. Buch Esra, in: Jüdische Schriften in hellenistisch-römischer Zeit V/4, Gütersloh 1981.*

*Baruch-Apokalypse, syrisch und griechisch*

a. Baruch ist der Sekretär des Jeremia (Jes 32.36.45). Ihm wird ein eigenes alttestamentliches (Septuaginta-)Buch zugeschrieben, das in Aufarbeitung des Diasporathemas eschatologische Themen anschlägt und sie weisheitlich gestaltet.

b. Eine Baruchapokalypse ist auf syrisch erhalten; eine griechische und semitische Vorlage sind zu vermuten. Daneben gibt es eine andere, jüngere griechische Baruchapokalypse, die eine eigene Vorgeschichte hat, wenn sie auch von der griechischen Vorlage der syrischen Baruchapokalypse mit beeinflusst sein dürfte.

c. Die syrische Baruchapokalypse weist viele Gemeinsamkeiten mit dem 4. Buch Esra auf und ist wohl von diesem beeinflusst (vgl. *Klaus Berger*, Synopse des Vierten Buches Esra und der Syrischen Baruch-Apokalypse [TANZ 8], Tübingen – Basel 1992). Es gibt bei Baruch keinen prophetischen Rechtsstreit mit Gott; das Leiden ist gerechte Strafe im Sinne einer Kompensation des Unrechts. Wenn 4Esra vorausgesetzt ist, kann der syrische Baruch kaum vor Anfang des 2. Jh. n. Chr. entstanden sein.

d. Der Aufbau des syrischen Baruchbuches lässt zwei große Teile erkennen.

- I. Vision der geschichtlichen Katastrophe
    - (1) 1,1-9,2 Die bevorstehende Zerstörung Jerusalems
    - (2) 10,1-12,5 Baruchs Klage über den Untergang
    - (3) 13,1-21,1 Der Vorteil der Rechtschaffenen
  - II. Vision der eschatologischen Katastrophe.
    - (4) 21,2-34,1 Das schwierige Kommen des Messias
    - (5) 35,1-47,2 Die Notwendigkeit der Gesetzestreue
    - (6) 48,1-77,26 Baruchs Gebet und die Auferstehung der Toten
- Baruchs Brief an die neuneinhalb Stämme Israels (78,1-87,1)

e. Teil I bereitet Teil II vor. Die Zerstörung Jerusalems, die für die Adressaten zurück-, für Baruch aber vorausliegt, vermittelt einen Vorgeschmack der endzeitlichen Katastrophe. Anders als „Esra“ sieht „Baruch“ die Zerstörung des Tempels als gerechtes Gericht Gottes, weil die Juden, die das Gesetz haben, wussten, was sie taten (syrBar 15,5f.).

Das Recht des Höchsten ist unparteiisch. Darum schonte er zuerst nicht seine eigenen Söhne, sondern peinigete sie wie seine Hasser, weil sie gesündigt hatten. Darum wurden sie damals gezüchtigt, damit ihnen vergeben werden könnte. Nun aber, ihr Völker und Stämme, seid ihr schuldig geworden, weil ihr während dieser ganzen Zeit die Erde zertreten und die Schöpfung missbraucht habt. Denn immer habe ich euch Gutes getan, und immer habt ihr die Güte geleugnet“ (syr-Bar 13,7-12).

f. Teil II zeigt, wie diese Ankündigung umgesetzt wird. Zur „vorbestimmten Zeit“ (syrBar 23,5) wird das Ende eintreten. Zuerst kommen gewaltige Bedrängnisse auf die Frommen zu, doch wer standhält, wird im Gericht gerettet werden. Baruch weiß sein Ende nahe, mahnt zum Gesetzesgehorsam und betet um Einsicht. Daraufhin werden ihm die Auferstehung der Toten und das ewige Leben offenbart; aber auch die Notwendigkeit der Gesetzestreue wird ihm eingeschärft. Wo das Unrecht die Gerechten trifft, hat das Leiden einen Sinn: weil es paradoxer Ausdruck der Gerechtigkeit ist und unter der Verheißung Gottes steht. Es ist Prüfung und Gelegenheit zur Bewährung, auch im Schlimmsten.

g. Die griechische Baruch-Apokalypse ist nur noch fragmentarisch erhalten. Erhalten ist eine Himmelsreise eines von den Toten Auferstandenen, der Kontakt mit den Lebendigen aufnimmt.

*Übersetzungen und Einführungen:*

*A.J.F. Klijn*, Die syrische Baruchapokalypse, in: JSRZ V/2, Gütersloh 1976, 103-191

*Viktor Rysse*, Die griechische Baruchapokalypse, in: JSRZ V/1, Gütersloh 1974, 15-44

## 7.2 Aufbruch und Reform – die Herausforderung der Kirche

a. Dass die Kirche reformiert werden muss, ist eine Einsicht, die so alt ist wie sie selbst. Der Grund besteht darin, dass sie aus einer Reformbewegung hervorgegangen ist, die Jesus initiiert hat, indem er aus der Rückwendung in den Anfang Israels – seine Berufung, unter allen Völkern Segen zu spenden – dem Gottesvolk eine neue Zukunft erschlossen hat.<sup>36</sup> Die Frage der jüdisch-christlichen Beziehungen ist also von Anfang an ein Teil des Reformprojekts Kirche.

b. Die Reformkonzepte selbst sind, im historischen Querschnitt betrachtet, äußerst komplex und widersprüchlich. Mal herrschen rigide Vorstellungen, die ein Einschärfen des Dogmas, der Ethik und der Disziplin favorisieren, mal liberale, die eine Lockerung der internen Bindungen mit einer Öffnung für die Welt verbinden.

- Im 19. Jh. sind die Reformer auf evangelischer Seite (nicht emotional und sozial, aber) strukturell antijüdisch (und antikatholisch), weil in ihren Geschichtskonstruktionen Jesus eine Religion des Gesetzes, des Priestertums, des Ritus durch eine Religion der Innerlichkeit, der Freiheit und Gleichheit abgelöst habe.<sup>37</sup>
- Im Katholizismus ist dieser strukturelle Antijudaismus – trotz *Nostra aetate* – in der Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils von denjenigen Reformern vertreten worden, die an einer Lockerung der katholischen Morallehre und Kirchendisziplin interessiert gewesen sind.<sup>38</sup>

Ein strukturell projüdischer Reformansatz zielt nicht auf die Verschleifung der Unterschiede zwischen Juden- und Christentum, sondern zuerst auf eine Kriteriologie, die mit klaren Begriffen operiert, um valide Ergebnisse zu erzielen.

b. Umkehr ist ein neutestamentliches Pendant zu Reform. Es setzt individuell an, weil es um persönliche Entscheidungen geht; aber es bleibt nicht in der Privatsphäre, sondern verändert das Leben im Volk Gottes und dadurch in der Welt. Jedenfalls ist dies die Intention Jesu, die von den Evangelien festgehalten wird.

- Die frühere Übersetzung: „Tut Buße!“ schärft zwar das Sensorium für jene Probleme der Vergangenheit, die eine Reform notwendig machen, ist aber wenig zukunftsorientiert. Verhängnisvoll hat gewirkt, dass der lateinische Begriff *paenitentia* (Reue) fälschlich von *poena*, Strafe, abgeleitet wurde.
- Das neutestamentliche Verständnis der Umkehr setzt anders an. Es ist tief im Alten Testament verwurzelt. Das hebräische Wort, *teshuva*, meint eine Wende, eine Rückkehr zum Ausgang. Im griechischen Begriff *metanoia* ist das Denken, der Verstand, die Lebenseinstellung fokussiert (*nous*), die nach- und neujustiert werden soll; *metá* heißt: „mit“, „nach“ oder „um“: *Metanoia* ist also, wörtlich verstanden, ein Umdenken, ein Nachdenken und ein Mitdenken: mit Gott, nach seinem Willen, vom Alten weg zum Neuen hin.

---

<sup>36</sup> Vgl. Thomas Söding, Neuer Wein in neue Schläuche. Jesus als Reformier, in: Wilhelm Damberg - Matthias Sellmann u.a. (Hg.), Die Theologie und das „Neue“, Freiburg i. Br. 2015, 55-77

<sup>37</sup> Vgl. Adolf von Harnack, Das Wesen des Christentums. Neuauflage zum 50. Jahrestag des ersten Erscheinens mit einem Geleitwort von Rudolf Bultmann, Stuttgart 1950. Dagegen trat auf Leo Baeck, Das Wesen des Judentums (<sup>4</sup>1926), Darmstadt 7.Aufl. o.J. Harnack seinerseits hat seine Schrift gegen Ludwig Feuerbach gerichtet: Das Wesen des Christentums (1841): Gesammelte Werke 5; Berlin <sup>3</sup>2006.

<sup>38</sup> Die Reaktionäre waren freilich militante Antisemiten, wie die Lefebvre-Bewegung zeigt.

„Umkehr“ ist eine Wendung um 180 Grad: weg von der Fixierung auf sich selbst, hin zur Orientierung an Gott; weg von der Fixierung auf die Sünde, hin zur Orientierung am Guten; weg von der Fixierung auf die Vergangenheit, hin zur Orientierung an der Zukunft. Buße und Reue, Strafe und Wiedergutmachung sind wichtige Aspekte, aber nur die halbe Wahrheit.

Dieser Grundsinn bestimmt auch das Neue Testament. Allerdings wird er auf die messianische Hoffnung abgestimmt, die Jesus geweckt hat. Die Umkehr, wie Johannes der Täufer sie gepredigt hat (Mk 1,4 parr.), besteht darin, Gott in seinem Zorn Recht zu geben<sup>39</sup> und Rettung vom „Stärkeren“ zu erwarten, der nach ihm kommen wird. Die Umkehr, wie Jesus sie fordert, besteht darin, Gott in seiner Liebe Recht zu geben und deshalb ihm, Jesus selbst, nachzufolgen. Der Unterschied ist grundlegend. Er besteht nicht darin, dass Jesus die Sünde, die Gottes gerechten Zorn verdient, schön redete, sondern darin, dass Gottes Liebe seinen heiligen Zorn verwandelt und die Abscheu vor dem Bösen in die Verwandlung des Todes ins Leben überführt. Deshalb ist der Unterschied im Konzept der Umkehr zwischen Johannes und Jesus der zwischen dem prophetischen Vorläufer und dem prophetischen Messias.

Wenn Umkehr heißt, Gott in seiner Liebe Recht zu geben, kann von dieser Liebe, die brennt, um zu läutern, nichts und niemand ausgenommen werden. Gott in seiner Liebe Recht zu geben, ist freilich alles andere als einfach, wie der ältere Bruder im Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,11–32) ebenso deutlich zeigt wie die Tagelöhner im Weinberg, die von aller Herrgottsfrühe an gearbeitet haben (Mt 20,1–16). Die Liebe steht im Verdacht, die Gerechtigkeit auszuhebeln. Wäre dieser Verdacht berechtigt, wäre die Liebe sentimental. Nach Jesus ist es aber so, dass die Liebe mit der himmlischen Gerechtigkeit zusammenpasst. Die himmlische Gerechtigkeit ist nicht an die Grenzen der irdischen gebunden; sie kann nicht nur Gnade vor Recht ergehen lassen, sondern die Gnade ins Recht setzen, weil Gottes Wahrheit seine Liebe ist. Die Verbindung mit der Gerechtigkeit schützt die Gnade davor, Willkür zu werden; die Verbindung mit der Liebe schützt die Gerechtigkeit davor, die Strafjustiz sanktionieren zu müssen.<sup>40</sup>

c. Die Vertiefung der Vertrauensbeziehungen zu den Juden ist ein (kaum beachteter) Prüfstein für die Qualität von Reformprozessen in der katholischen Kirche. Der Pontifikat von Johannes Paul II. hat Meilensteine gesetzt, der von Benedikt XVI. trotz hervorragender Ansätze wegen der Turbulenzen bei der Neuformulierung der Karfreitagsfürbitte für die Juden, die die Erlaubnis des „außerordentlichen Ritus“ nötig gemacht hat, Irritationen hervorgerufen. Der Kern einer projüdischen Kirchenreform ist die Vergegenwärtigung der gemeinsamen Wurzeln, die Entwicklung einer geschwisterlichen Partnerschaft, die wechselseitige Kritik erträgt, und die Begründung der Hoffnung auf die gemeinsame Rettung.

---

<sup>39</sup> Vgl. *Helmut Merklein*, Die Umkehrpredigt bei Johannes dem Täufer und Jesus von Nazareth (1979), in: ders., Studien zu Jesus und Paulus (WUNT 43), Tübingen 1987, 107-126: „Umkehr heißt: radikale Anerkennung Gottes, der mit seinem Zorn Israel gegenüber im Recht ist“ (116).

<sup>40</sup> Philosoph-theologisch reflektiert von *Paul Ricoeur*, Liebe und Gerechtigkeit - *Amour et Justice*, mit einer deutschen Parallelübersetzung von M. Raden, hg. v. Oswald Bayer, Tübingen 1990.